



<https://publications.dainst.org>

iDAI.publications

DIGITALE PUBLIKATIONEN DES
DEUTSCHEN ARCHÄOLOGISCHEN INSTITUTS

Das ist eine digitale Ausgabe von / This is a digital edition of

Bar-Magen Numhauser, Alexander

La arqueología judía de la Antigüedad Tardía y las limitaciones de la 'taxonomía cultural'.

aus / from

Madrider Mitteilungen, 63 (2022) 378–418

DOI: <https://doi.org/10.34780/99y8-v7a3>

Herausgebende Institution / Publisher:
Deutsches Archäologisches Institut

Copyright (Digital Edition) © 2022 Deutsches Archäologisches Institut
Deutsches Archäologisches Institut, Zentrale, Podbielskiallee 69–71, 14195 Berlin, Tel: +49 30 187711-0
Email: info@dainst.de | Web: <https://www.dainst.org>

Nutzungsbedingungen: Mit dem Herunterladen erkennen Sie die Nutzungsbedingungen (<https://publications.dainst.org/terms-of-use>) von iDAI.publications an. Sofern in dem Dokument nichts anderes ausdrücklich vermerkt ist, gelten folgende Nutzungsbedingungen: Die Nutzung der Inhalte ist ausschließlich privaten Nutzerinnen / Nutzern für den eigenen wissenschaftlichen und sonstigen privaten Gebrauch gestattet. Sämtliche Texte, Bilder und sonstige Inhalte in diesem Dokument unterliegen dem Schutz des Urheberrechts gemäß dem Urheberrechtsgesetz der Bundesrepublik Deutschland. Die Inhalte können von Ihnen nur dann genutzt und vervielfältigt werden, wenn Ihnen dies im Einzelfall durch den Rechteinhaber oder die Schrankenregelungen des Urheberrechts gestattet ist. Jede Art der Nutzung zu gewerblichen Zwecken ist untersagt. Zu den Möglichkeiten einer Lizenzierung von Nutzungsrechten wenden Sie sich bitte direkt an die verantwortlichen Herausgeberinnen/Herausgeber der entsprechenden Publikationsorgane oder an die Online-Redaktion des Deutschen Archäologischen Instituts (info@dainst.de). Etwaige davon abweichende Lizenzbedingungen sind im Abbildungsnachweis vermerkt.

Terms of use: By downloading you accept the terms of use (<https://publications.dainst.org/terms-of-use>) of iDAI.publications. Unless otherwise stated in the document, the following terms of use are applicable: All materials including texts, articles, images and other content contained in this document are subject to the German copyright. The contents are for personal use only and may only be reproduced or made accessible to third parties if you have gained permission from the copyright owner. Any form of commercial use is expressly prohibited. When seeking the granting of licenses of use or permission to reproduce any kind of material please contact the responsible editors of the publications or contact the Deutsches Archäologisches Institut (info@dainst.de). Any deviating terms of use are indicated in the credits.



ABSTRACT

The Jewish Archaeology of Late Antiquity and the Limitations of »Cultural Taxonomy«

Alexander Bar-Magen Numhauser

Recent research in the emerging field of »Jewish archaeology« in Spain and Portugal has led to a greater visibility of the Jewish presence in the archaeological record. However, while segregated medieval communities had more visibility in archaeological sites, the interpretation of findings belonging to late antiquity depended on certain theoretical premises oriented towards »cultural« taxonomies that were traditionally applied in archaeology. Excavations from the 1990s together with archival reviews of sites associated with the late antique Jewish presence allowed for a contextualization of these finds, primarily in funerary spaces such as the ones found at [Águilas](#) ([Murcia](#)) and [Mas Rimbau](#) ([Tarragona](#)). Rather than identifying a culturally distinct group, we are presented with a Jewish community that participated in the civic norms of late Hispano-Roman society, despite the fact that Christianity became the official religion of the Roman and post-Roman states. Based on this, a new approach to Jewish archaeology is presented here, focused on the ways through which this minority expressed its identity within mixed spaces, thus leaving behind aprioristic models of cultural classifications.

KEYWORDS

Jewish archaeology, Late Antiquity, cultural classification, necropolis, ritual spaces

La arqueología judía de la Antigüedad Tardía y las limitaciones de la «taxonomía cultural»

1 Introducción

¹ El estudio de la arqueología de las comunidades judías en la península ibérica, especialmente en la Antigüedad Tardía, siempre ha tenido un desarrollo metodológico rezagado si se compara con los avances realizados en este campo en el siglo pasado. La problemática planteada por esta disciplina emergente viene de las cuestiones fundamentalmente teóricas, más que de limitaciones técnicas surgidas en expediciones arqueológicas. Por ello sorprende que los avances en los estudios de la arqueología de los judíos (a partir de ahora «arqueología judía») tuviera un avance tan limitado, tanto en las conclusiones surgidas de excavaciones de ciudades, como *Mérida* o *Tarragona*, como en las que da la epigrafía tardoantigua en Hispania, que nos ofrecen una ventana importante a través de la cual se puede conocer el desarrollo de las comunidades judías locales.

² De hecho, los importantes avances técnicos en la arqueología y en campos análogos no garantizaron el cambio del paradigma que los define como campo epistemológico. La arqueología judía¹ no es una innovación técnica ni una herramienta novedosa (a pesar de depender de avances metodológicos de varias disciplinas), sino que es un reto a las conclusiones propuestas por la arqueología convencional, al abrir un abanico de nuevas lecturas de la evidencia disponible.

³ Esto afecta a los estudios arqueológicos que tratan sobre comunidades que por diferentes circunstancias se clasifican con la denominación de «minorías», marginadas o no, dentro de la sociedad. Sin embargo, la cada vez más patente presencia de estas minorías en los registros arqueológicos hace estragos en el proceso de identificación étnico-religiosa de las sociedades que los albergaron, dando lugar al agotamiento de interpretaciones tradicionales que distingue «lo judío» de «lo no judío» en una taxonomía

¹ Se describe la «arqueología judía» como el estudio arqueológico de la presencia de comunidades judías en distintas sociedades a partir de sus restos materiales. Sería un campo asociado a los estudios arqueológicos de sociedades en las que habitaron las comunidades judías, y no solo a la evidencia directa de objetos rituales judíos. A modo de simplificación, se usará este término a lo largo del presente artículo, asumiendo el debate que todavía existe sobre este. Un análisis crítico de la definición de «Jewish Archaeology» se puede ver en Elsner 2003, 126.

cultural impuesta. Para explorar estos cambios en lo práctico, en este trabajo se identificarán tres aspectos en los que esta evidencia hace necesaria una nueva interpretación de las culturas tardoantiguas: la cultura funeraria mediante las excavaciones de las necrópolis del Molino en Águilas (Murcia) y Mas Rimbau (Tarragona), la arquitectura comunitaria en la estructura basilical de Ilici (La Alcudia, Elche, Alicante) y la iconografía artística de las comunidades religiosas tardoantiguas. La existencia de espacios funerarios comunes, una tipología arquitectónica de iglesias y sinagogas similar y una iconografía fácilmente aplicable entre las comunidades judías y los grupos mayoritarios cristianos que les albergaban supone una creciente dificultad para aplicar una «taxonomía» basada en prácticas culturales. Con «taxonomía cultural» se hace referencia a la clasificación de grupos en función de características intrínsecas a sus costumbres y patrimonio material e inmaterial, heredado o registrado historiográfica o arqueológicamente².

2 Algunos aspectos historiográficos de la arqueología judía

⁴ La acumulación de hallazgos realizados a lo largo del siglo XX dieron visibilidad a «lo judío» en la arqueología de la península ibérica. Esto vino acompañado por la apertura que supuso la vuelta a la democracia a finales de los años 70 del siglo pasado, lo que dio lugar a visiones alternativas de la historia y patrimonio cultural de España y Portugal. Sin embargo, la mayoría de los yacimientos «judíos» no presentan una cronología anterior al siglo XI. En gran medida esto es resultado de la subordinación de la evidencia arqueológica a la escrita, así como a la clasificación taxonómica de lo que debería ser «lo judío» en el registro arqueológico, propuesta por el positivismo filológico de autores como Fidel Fita, a inicios del siglo XX³. Esto dio lugar a un enfoque centrado en el «objeto judío», liderado a mediados del siglo pasado por autores como Francisco Cantera Burgos y José María Millás Vallicrosa, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, gracias a nuevos hallazgos como la pileta trilingüe de Tarragona a finales de los años 50⁴, así como la «miqué» o baño ritual de Besalú en los años 60⁵. Estos hallazgos se publicaron en la importante revista «Sefarad» y en libros sobre el importante patrimonio medieval sefardí conservado en la península ibérica⁶.

⁵ Algunas publicaciones de finales del siglo XX se centraron particularmente en la identificación de los «espacios judíos» de la baja edad media, en particular los barrios donde vivían antes de su expulsión de los reinos hispánicos a finales del siglo XV. De especial relevancia son las obras de José Luis Lacave en 1981 sobre el barrio judío bajomedieval de Trujillo⁷, y luego su «Juderías y sinagogas españolas» de 1992, más completa sobre el resto de la Península Ibérica. Estas publicaciones detallan los sitios donde supuestamente se delimitaron las juderías como barrios cerrados, casi segregados, basándose en las fuentes escritas disponibles de la época.

² Debido a las limitaciones de espacio de este artículo, se decidió explorar la historia de la clasificación de grupos en culturas en otra publicación. Las siguientes páginas se centrarán en la aplicación de este modelo clasificatorio en el estudio del patrimonio judío y la implicación de su presencia en el registro arqueológico de las sociedades que les acogieron.

³ Abascal Palazón 1998; Casanovas Miró 2005, 22–27. El mejor ejemplo es el de Fita y Colomer 1907, 85, donde se prioriza la evidencia de las fuentes escritas frente a las interpretaciones arqueológicas para conocer la naturaleza de monumentos asociados a las comunidades judías.

⁴ Millás Vallicrosa 1957.

⁵ Millás Vallicrosa 1965; Munuera Bassols 1968.

⁶ Cantera Burgos 1955b, 89; Cantera Burgos 1973, 17–34; Palomero Plaza 2007, 101 s.

⁷ Lacave 1980, 215–222; Lacave 1992.

6 Sin quitar mérito o rigor al trabajo de los autores mencionados, lo cierto es que esta imagen es una afirmación a priori de que las comunidades judías estaban segregadas de la mayoría, asumiendo una delimitación estricta similar a los ghettos venecianos del siglo XVI. Esta supuesta segregación también se aplicaría a otros aspectos de la vida cotidiana: profesiones, acceso a la propiedad e incluso en el lenguaje utilizado para comunicarse. Los judíos se presentaban como un elemento foráneo en el paisaje poblacional antiguo y medieval, concluyendo su «paso» hispano con su trágica expulsión en 1492. Esta postura también se refleja en publicaciones más recientes de los Cursos de Verano de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad Castilla-La Mancha en Toledo, editadas por Ricardo Izquierdo Benito, que establecen una tipología clasificatoria de los «espacios judíos» para su visibilidad en investigaciones arqueológicas posteriores⁸.

7 En cuanto a los judíos de la Antigüedad Tardía, uno de los primeros estudios sistemáticos sobre su presencia en Hispania fue «Los judíos de la España antigua», de Luis García Iglesias, publicado en 1978⁹. En su libro, García Iglesias da especial importancia a las fuentes epigráficas y arqueológicas. Sin embargo, su obra es un ejemplo de los problemas historiográficos propios del método predominante en el estudio del judaísmo hispano a mediados del siglo XX. Primero, se acepta la postura clásica de la persecución anti-judía del siglo VII por parte de la monarquía visigoda, a pesar de los distintos cuestionamientos incluso sobre lo que significa *Iudaei* en la propia legislación de la época¹⁰. Segundo, se centra en los objetos que representan la presencia judía, con un foco en su mera existencia más que en la interpretación crítica de las fuentes. Por último, se indica la imposibilidad de que los judíos puedan «absorberse» en el entorno a pesar de haber estado siglos en el mismo lugar, a causa de las insuperables diferencias religiosas con el resto de la sociedad hispana¹¹. El autor insinúa esta postura en una publicación más reciente sobre la inscripción emeritense de Annianus Peregrinus Onorificus, del siglo V, en la que presenta la existencia de un «latín deficiente» de la población judía, a pesar de estar asentada en la ciudad lusitana algo más de cuatrocientos años¹².

8 Entrando en la década de los 90 del siglo pasado, las posturas positivistas sobre la historia judía de la Antigüedad hispana parecen haber dado una visión más pesimista sobre su estudio arqueológico. Por ejemplo, según David Romano, solo se puede estudiar el judaísmo antiguo de forma convencional con las fuentes provenientes de los concilios de Toledo, los escasos textos patrísticos de una iglesia cristiana hostil y las limitadas fuentes arqueológicas explícitas para la identificación de dicha «cultura judía» antigua¹³. Por su parte, García Moreno, en su libro «Los judíos de la España antigua», era algo más tajante al insistir en la distinción entre judíos y no judíos, apuntando a la existencia de «juderías» en asentamientos antiguos y de una perpetua situación de presión antisemita contra esta minoría¹⁴. Dando un paso más allá que Romano, señala que el número reducido de judíos en la Antigüedad Tardía es el motivo por el cual existen escasas evidencias arqueológicas de su presencia. Volviendo a posturas clásicas del estudio «de lo judío», García Moreno entiende que la arqueología judía solo puede evidenciarse a partir de objetos vinculados positivamente a estas comunidades.

9 Respondiendo a esta postura, Raúl González Salinero afirma que estas últimas décadas supusieron una mayor acumulación de evidencias positivas a favor de

8 Izquierdo Benito 1998; Izquierdo Benito 2003.

9 García Iglesias 1978.

10 Un buen resumen de esta problemática se encuentra en Laham Cohen – Pecznik 2016.

11 García Iglesias 1978, 13. Una contestación a esta postura se puede encontrar en Bar-Magen Numhauser 2021, 95.

12 García Iglesias 2010, 14.

13 Romano 1993, 264.

14 García Moreno 2005, 23.

la presencia de comunidades judías organizadas. A pesar de ello, el autor limita el rol de la evidencia arqueológica principalmente a demostrar su existencia, sin más implicaciones historiográficas¹⁵. De tal forma, se usó la arqueología judía para describir un «taxón cultural» judío. Partiendo de estas premisas metodológicas, recientemente Javier Castaño propuso realizar estudios etnográficos del judaísmo medieval, aunque mantiene la idea de identificar un concepto holístico de la cultura judía centrada en la expresividad social de sus objetos rituales dentro de aquellas comunidades¹⁶.

¹⁰ La mencionada idea de la «taxonomía cultural» aplicada a los estudios arqueológicos sobre el judaísmo en Hispania parte del concepto propuesto por Rogers Brubaker de «groupism» («grupismo»)¹⁷. Brubaker describe así un enfoque en el que los grupos humanos se clasifican prioritariamente como entidades distintivas, con fronteras externas claras y con capacidad de acción propia basada en su identidad común. El historiador Eric Rebillard indicó que esta tendencia se encuentra en numerosos estudios arqueológicos sobre la religión, siendo un obstáculo metodológico para una investigación precisa de las prácticas rituales y sociales de la época. Esto lo vemos en los estudios de otros grupos religiosos de la Antigüedad Tardía que no eran mayoritarios, como judíos, mitráicos y grupos cristianos heterodoxos, cuya cosmología sigue eludiendo hoy en día la investigación. Esta idea se traduce en la búsqueda de espacios exclusivos o distintivos en lo funerario y/o cultural en el registro arqueológico, incluso tras aceptar la evidente influencia mitológica y religiosa entre las distintas comunidades. En consecuencia, eso supone una crítica a la búsqueda «tipológica» de agrupaciones identitarias en los entornos dinámicos y sincréticos de la Antigüedad Tardía¹⁸.

¹¹ Aplicado a la arqueología judía, la creación de grupos taxonómicos tardoantiguos plantea aproximarse a la vida judía como una identidad holística en la que sus objetos distintivos, muchos de ellos fetiche en la arqueología, se expresan principalmente de forma interna en el grupo. Así, se deja en un segundo lugar el impacto de estas expresiones culturales en los grupos mayoritarios que les acogieron en la diáspora, también en Hispania. Las limitaciones se hacen patentes al considerar que los elementos asociados al judaísmo, especialmente en la Antigüedad, suelen ser pocos y raros en el registro arqueológico, lo que nos hace plantear una arqueología judía que vaya más allá de una mera descripción de su presencia en la Antigüedad Tardía. Como se verá a continuación, la evidencia arqueológica demostrativa de minorías religiosas como la judía en espacios más amplios permite replantear y afirmar nuevas interpretaciones sobre las prácticas rituales de los habitantes de la Hispania tardoantigua.

3 Análisis de evidencia funeraria

¹² La cuestión de las limitaciones en las agrupaciones taxonómicas culturales aparece especialmente en el análisis de restos funerarios excavados en los últimos treinta años. Desde finales del siglo XIX se han hecho estudios de zonas funerarias judías, documentadas como tal en las fuentes escritas de época bajomedieval. Un caso característico es la necrópolis judía de Cuesta de los Hoyos, en Segovia, excavada por José María Castellarnau y Jesús Grinda de la Cuesta en 1886, con una revisión posterior por parte de Fidel Fita. La publicación de Castellarnau y Grinda describe a los judíos como una etnia, con sus características propias presentes no solo a su producción patrimonial, sino

¹⁵ González Salinero 2014, 124–133.

¹⁶ Castaño 2015, 18. 21.

¹⁷ Brubaker 2002, 164; Rebillard 2015, 427 s.

¹⁸ Rebillard 2015, 432.

también a su tipo físico, gracias a un análisis cráneo-facial, asociando la pertenencia de los individuos a »la raza de Israel, fuerte e inteligente«¹⁹.

13 Fidel Fita asumió estas conclusiones como resultado de su visión positivista de la evidencia histórica y arqueológica, en la que prioriza las fuentes escritas de inicios del siglo XVI. Para Fita, este cementerio fue utilizado como vivienda de paso para la comunidad judía de Segovia tras su expulsión en 1492. En consecuencia, adaptó la evidencia arqueológica para que coincidiera con los testimonios textuales, sin demasiado análisis crítico²⁰.

14 En el siglo XX, los avances del método arqueológico y su rigor interpretativo llevaron al abandono de las identificaciones basadas en criterios pseudocientíficos de una fisiología de carácter racial. Los hallazgos fortuitos de inscripciones explícitas asociadas a la presencia judía, a la vez que los edificios concretos del culto judío medieval – mucho más fáciles de identificar – eran y siguen siendo la principal evidencia de la vida material de estas comunidades. Aun así, hasta los años 80 se llevaron a cabo pocas excavaciones de necrópolis asociadas a comunidades judías. Los yacimientos excavados – como Montjuic en Barcelona²¹, Valencia²², Lucena²³, Segovia²⁴ y, más recientemente, Toledo²⁵ – presentan estudios estratigráficos de los yacimientos, mejor diseñados para afrontar la diacronía de las estructuras.

15 De especial importancia son las excavaciones en el Cerro de la Horca (Toledo), fechado entre los siglos XIV y XV d. C., publicadas por Arturo Ruiz Taboada, en las que se identifica su adscripción judaica fundamentalmente por dos motivos. Primero, la evidencia proveniente de las escasas fuentes escritas en las que se identifica la presencia de un cementerio judío en la zona extramuros de la ciudad²⁶. En segundo lugar, menciona el uso de lucillos abovedados de ladrillo encima de fosas de tierra virgen. Esta era una práctica que no tenía paralelos en rituales funerarios cristianos o islámicos de la época. La presencia de inhumaciones previas supuso incluso la modificación de la planta de los lucillos, respetando en todo momento las tumbas de cronologías anteriores²⁷. Estos datos apuntan a que »lo judío« se basa en asumir una mayor concentración de enterramientos de una religión en esta zona de Toledo.

16 Por otro lado, destaca el hecho de que las minorías son muy difíciles de identificar en el Toledo medieval, particularmente en los restos arqueológicos de las necrópolis, que terminaron expoliadas por iniciativa de la Corona castellana a partir de inicios del siglo XVI. Como consecuencia, no se conservan evidencias arqueológicas que indiquen explícitamente que se trate de un cementerio judío acotado. Además, como bien ha reconocido el arqueólogo recientemente, se evidencian »zonas intermedias« o de contacto entre los cementerios judío, cristiano y musulmán del Toledo medieval²⁸. Lógicamente, los rasgos identificativos en las tumbas medievales, casi todas sin ajuar ni

19 Castellarnau – Grinda 1886, 265–269.

20 Fita y Colomer 1886.

21 Casanovas Miró 1987.

22 Calvo Gálvez 2003.

23 Botella Ortega – Casanovas Miró 2009.

24 Fernández Esteban 2003.

25 Taboada 2009.

26 Taboada 2009, 28; Taboada 2015, 53.

27 Taboada 2009, 32–35.

28 Taboada 2009, 33; Taboada 2016, 126. 136 s. El arqueólogo señala la existencia de dos ámbitos: uno septentrional, que corresponde con el área del Instituto de Educación Secundaria Azarquiel e identificado por tener un ritual judío, con estructuras de subsuelo e indicaciones de fuentes históricas escritas, y otro más al sur, donde se mezclan inhumaciones aparentemente islámicas de época Taifa (ss. XI–XII) a las que se superponen otras de una tipología propiamente judía, de una cronología posterior. La problemática del área de las necrópolis al norte de la ciudad medieval de Toledo es demasiado extensa para tratarla aquí. Sin embargo, cabría preguntarse si la distinción tipológica de los enterramientos corresponde a diferencias cronológicas y/o a distinciones socioeconómicas, más que a la pertenencia a una comunidad religiosa.

lápida, y el natural deterioro de los tejidos orgánicos que incluyen las vestimentas hacen imposible distinguir las creencias personales de cada individuo.

¹⁷ La identificación de este espacio funerario como cementerio judío, asociable a los que se hallan en la diáspora judía actual, requiere asumir a priori una voluntad de los judíos de construir espacios funerarios segregados. Una vez más, la identificación del espacio funerario como ›judío‹ crea una distinción topográfica que establece agrupamientos culturales en los lugares disponibles de una ciudad cosmopolita como el Toledo bajomedieval. El uso compartido de un mismo espacio cementerial por distintas comunidades religiosas sigue siendo una posibilidad. Para afirmar la existencia de una segregación de espacios funerarios es necesaria una justificación arqueológica.

¹⁸ Otra cuestión es la de la evidencia material asociada a la época tardoantigua. El modelo más conocido de esta época es el de las catacumbas de Monteverde, Vigna Randanini y Villa Torlonia de Roma²⁹. Otras necrópolis en el Mediterráneo central apuntan a un uso extendido de hipogeos y estructuras colectivas de tipología idéntica a sus contrapartes cristianas. Sin embargo, la geología de la península ibérica no permitió la construcción de este tipo de estructuras funerarias salvo en contadas ocasiones, como los complejos funerarios de Carmona³⁰. Será en los años 90 cuando dos cementerios excavados presenten hallazgos ›judíos‹ contextualizados: la necrópolis del Molino (Águilas, Murcia) y Mas Rimbau (Tarragona).

3.1 Aspectos de la necrópolis del Molino (Águilas, Murcia)

¹⁹ El caso del yacimiento de la necrópolis tardoantigua excavada en 1998 es llamativo. Se ubica entre las calles Jovellanos, Gloria y Molino del poblado actual de Águilas (Murcia) (Fig. 1). Las excavaciones revelaron una importante área de necrópolis fechada entre finales del siglo IV e inicios del VI, permitiendo conocer aspectos relacionados con la práctica funeraria de este asentamiento en época tardorromana. El arqueólogo Juan de Dios Hernández indica que los tipos de enterramiento son notablemente homogéneos. Se trata de fosas rectangulares u ovaladas en tierra virgen, salvo contadas excepciones, dentro de las cuales habría un armazón de madera con ladrillos *bipedalis* de apoyo, una delimitación superficial de cal y *opus signinum* encima del cual se colocaría un túmulo. Los individuos se enterraron en ataúdes y la gran mayoría presenta signos de amortajamiento, en posición anatómica y decúbito supino, aunque numerosos individuos presentaban los brazos flexionados hacia el centro de la caja torácica³¹. Esto se comprueba tanto por la colocación recogida de clavículas y piernas en las zonas de amarre del amortajamiento como por la evidencia de descomposición al vacío, con los cráneos caídos a los lados y con las mandíbulas sueltas³².

²⁰ El autor identificó a los individuos del yacimiento de Águilas como cristianos o paganos, no tanto por la tipología de los enterramientos sino por la disposición de ambos en las distintas partes excavadas. En el panteón de la calle Molino 5, destaca la presencia de una estructura que jerarquiza el espacio, con una *mensa* donde se llevarían a cabo banquetes funerarios dentro de lo que habría sido un mausoleo. Concluye que se trata de una zona donde intervino un *collegium funeratitia*, asociado probablemente a las relaciones familiares y/o profesionales de los individuos³³. Los aparentes cultos paganos se constatan por la presencia de una *mensa* semicircular en su sección central, y con una parte de acceso con dos silos, donde se encontró una gran cantidad de cenizas con restos orgánicos. En la tumba 8 de este recinto, de gran entidad y realizada con una

²⁹ Noy 1995, 1–9. 173–181. 341–346; Rutgers 1995, 53–67; Hachlili 1998, 266–273.

³⁰ Vaquerizo Gil 2010, 240–247.

³¹ Hernández García 1998, 204 *passim*.

³² Hernández García 1998, 176. 178–180. 183. 196.

³³ Hernández García 1998, 190.



1

falsa cúpula de cal, se incluyeron restos del cráneo de un suido, evidenciando rituales de sacrificios paganos³⁴.

21 Por su parte, las intervenciones en la intersección de la calle Gloria con la calle Jovellanos revelan un uso del espacio más individualizado. Una serie de tumbas de marcado carácter individual presentan una ordenación por calles en dirección SO-NE y SE-NO, perpendiculares entre sí, suponiendo por tanto un aprovechamiento racional del espacio funerario. Los enterramientos, aunque en su mayoría de orientación similar a los ya mencionados, en ocasiones también presentan inhumaciones tendentes a una dirección N-S. En el caso de la excavación de la calle Gloria 19 (Fig. 2), se encuentran varios elementos que reflejan rituales funerarios de tipo comunitario – una *mensa tri-clinaris* sobre las tumbas 3 y 9³⁵ –, más monumentales, con una delimitación superficial de mampostería y un ara de libaciones cerca de la tumba 16. Las *mensae* se ubicaron sobre distintas tumbas individualizadas. En un momento posterior a su construcción se amortizó la estructura haciendo otro enterramiento en su lugar³⁶.

22 La superposición de fosas, como el caso de las tumbas 16 y 8 en la calle Molino 5, o las tumbas 16, 12 y 18 en Jovellanos-Gloria, apuntan a la existencia de una evidente diacronía en su uso³⁷. De hecho, los enterramientos infantiles hallados en estas tres intervenciones parecen pertenecer a una fase más tardía que los adultos. Se trataba

Fig. 1: Excavaciones en la necrópolis del Molino (Águilas, Murcia).

34 Hernández García 1998, 188.

35 Hernández García 1998, 196 s.

36 Hernández García 1998, 194.

37 Hernández García 1998, 179 s. 182. 204, asociados a tumbas 12, 16 y 18 del sector calle Gloria y calle Jovellanos.



2

Fig. 2: Plano de excavación de la calle Gloria 19, Águilas.

de fosas individuales, ovales, en las que los individuos estaban colocados en posición fetal. Se encontró solo un caso de enterramiento en ánfora, tipo Keay XIX, usada habitualmente para el almacenamiento de salazones³⁸. Las inhumaciones infantiles parecen ser las más llamativas, con una tipología que varía más por su edad que por su supuesta adscripción comunitaria. En cambio, las fosas que sí fueron afectadas por enterramientos posteriores no fueron destruidas. Es el caso de la tumba 22 de Jovellanos-Gloria donde, al ser alterada por la fosa de la tumba 21, movieron el cráneo a la zona torácica para mantenerlo en su mismo ámbito³⁹. El arqueólogo distingue esta particularidad en la cercana necrópolis tardorromana de Puerto de Mazarrón, donde gran parte de las tumbas fueron reutilizadas⁴⁰.

23 La excavación de Águilas presenta un panorama habitual en el mundo funerario tardorromano del sudeste peninsular, particularmente en zonas provinciales y rurales, con enterramientos casi totalmente desprovistos de ajuar. Esto dificulta la adscripción comunitaria de los individuos enterrados. En cambio, los materiales cerámicos hallados en los rellenos, en su mayoría cerámica africana TSCC y TSTD, con formas Hayes 50 y 61 entre otros, se fechan en el siglo V. Entre estas piezas, destaca una hallada debajo del mortero que amortiza la tumba 16 de la calle Gloria 19, una lucerna Pavolini-Aselmino A1c decorada en su discus con una menorá (candelabro de siete brazos), con base de trípode y flanqueada por dos racimos de palmera (Fig. 3)⁴¹. En otro punto se encontró una lucerna Pavolini-Anselmino VIIIC, que supuestamente confirma la presencia cristiana al estar decorada con un crismón en el disco (Fig. 4)⁴².

24 La interpretación de Hernández es probabilística: si una comunidad es mayoritariamente cristiana o pagana, ha de entender que es más fácil encontrar en esta necrópolis espacios cristianos o paganos que espacios judíos. Por lo tanto, la menorá se asoció a un uso cristiano del espacio, no judío. Sin embargo, la evidencia arqueológica deja pocas dudas sobre la presencia judía en la costa al oeste de Cartagena. Estas comunidades parecen tener un vínculo con la producción y comercialización de salazones marinos, como evidencia una estampa de un ánfora en el Puerto de Mazarrón y una

38 Hernández García 1998, 181. 183.

39 Hernández García 1998, 180 s.

40 Aunque en este caso parece ser por acciones de saqueo y violación de las tumbas en algún momento del siglo V, quizá asociado a los ataques vándalos del 425 d. C.

41 Hernández García 1998, 199 s.

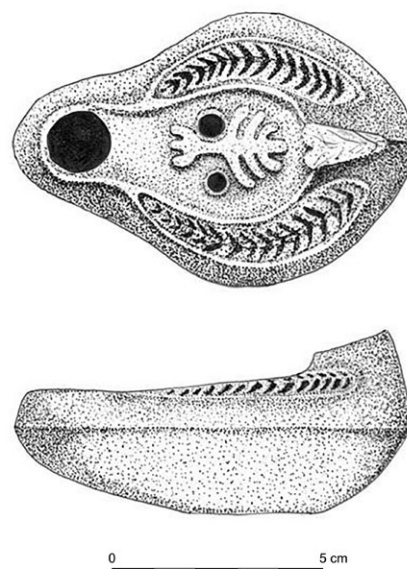
42 Hernández García 1998, nota 33.

pieza cerámica con *titulus pictus* en Mérida, con referencias a la importación de *garum*⁴³.

25 Algunos indicios del yacimiento apuntan a una organización ritual afín a las prácticas funerarias tardoantiguas comunes. Primero, destaca la ausencia casi total de tumbas reutilizadas, buscando siempre mantener o respetar el reposo de los individuos en el momento de su entierro primario. Esto se da en varias tumbas ya citadas, como la 22 del sector de las calles Jovellanos-Gloria, con el cráneo movido⁴⁴. Sin embargo, se da incluso una superposición de tumbas, como las 18, 16 y 12 de esta misma sección, donde se evita mezclar o molestar a los individuos enterrados. Este respeto a los espacios de enterramiento, facilitado con las demarcaciones de las tumbas mediante túmulos y superestructuras, habría sido habitual en el sudeste peninsular, como es el caso de la necrópolis tardoantigua oriental de Cartagena⁴⁵.

26 En segundo lugar, destaca la ausencia general de ajuar funerario, salvo la evidencia de amortajamiento en la mayoría de los individuos excavados. Además, la gran mayoría de individuos fueron inhumados en un ataúd de madera, registrados sobre todo por la presencia de múltiples clavos de hierro rodeando a los restos óseos que se encuentran en yacimientos funerarios como el del Puerto de Mazarrón y la necrópolis oriental de Cartagena, de los siglos V y VI⁴⁶. Tanto la ausencia de ajuar como la colocación del individuo dentro de una mortaja y/o ataúd son aspectos ampliamente documentados en el mundo judaico tardoantiguo, como señala la literatura rabínica. En el Talmud babilonio se presenta el ejemplo de Rabban Gamliel, fechado a inicios del siglo II d. C., que indica la realización de enterramientos sin ostentación y con una simple mortaja, para evitar que la angustia de los costes de los ritos funerarios supere la de la propia pérdida⁴⁷.

27 En tercer lugar, la evidencia de agrupaciones familiares o para-familiares se da también en contextos funerarios claramente judaicos, como es el caso de Bet She'arim (Monte Carmel, Israel), fechado en los siglos II–IV. Datados sin duda con posterioridad a las rebeliones judías de los años 66–135 d. C., estos hipogeos se organizaban generalmente en torno a cámaras que agrupaban entre tres y seis tumbas, dependiendo de la disponibilidad del espacio. Yigal y Yotam Tepper establecieron una tipología de hipogeos en tres categorías diacrónicas: 1. las familiares o de menor entidad, generalmente con «kochim» (*loculi* o nichos rectangulares perpendiculares a la dirección de la apertura, como el número 21); 2. las familiares de mayor entidad, como la número 31, que cuentan con múltiples cámaras y con espacios comunes o divisiones del espacio entre estas, asociadas a unidades o agrupaciones familiares menores; 3. las monumentales, que presentan un espacio «común» con subdivisiones de hipogeos como el 14 o 20⁴⁸. Zeev Weiss, por su parte, niega la diacronía de los tipos de inhumaciones individuales, insistiendo en un desarrollo orgánico de los hipogeos (particularmente los de mayor tamaño como el 20). Estos se organizarían según la capacidad de ostentación pública de las familias, similar a lo hallado en necrópolis contemporáneas de la Palestina romana de la época⁴⁹.



3



4

Fig. 3: Lámpara con menorá del Molino (Águilas, Murcia).

Fig. 4: Lámpara con crismón del Molino (Águilas, Murcia).

43 Martínez Alcalde – Iniesta Sanmartín 2007, 183. 358; González et al. 2016, 217.

44 Hernández García 1998, 181.

45 Madrid Balanza – Vizcaíno Sánchez 2006, 200.

46 Hernández García 1998, *passim*; Iniesta Sanmartín – Martínez Alcalde 2000, 216; Madrid Balanza – Vizcaíno Sánchez 2006, 215 s.

47 Talmud Babilonio, Mo'ed Katan 27 b; Talmud Babilonio, Ketubot 8 b.

48 Tepper – Tepper 2004, 220–225.

49 Weiss 2010, 218–225.

28 En la península ibérica, donde la presencia de catacumbas tardoantiguas es casi insignificante, las agrupaciones de enterramientos se dan en necrópolis al aire libre. Esto se encuentra de nuevo en la necrópolis de La Molineta del Puerto de Mazarrón, en la sección más occidental (y antigua) de la necrópolis oriental de Cartagena, y en la necrópolis de El Monastil, en Elda, con individuos colocados en cistas de losas en la ladera de un monte⁵⁰. Finalmente, cabe indicar la ubicación extramuros de estos enterramientos, una evidencia de continuidad con la tradición y legislación romana de colocar a los difuntos en estos espacios, reservando los enterramientos vinculados a cultos martiriales solo a las clases sociales privilegiadas de la comunidad cristiana⁵¹.

29 Más que identificar los enterramientos como ›judíos‹, estos aspectos señalan la coincidencia de espacios funerarios judíos con prácticas habituales de enterramiento tardoantiguos. Incluso la presencia de un ara para libaciones cerca de la tumba 16 del espacio Gloria-Jovellanos no sería un argumento contrario a la presencia de judíos enterrados en el cementerio de Águilas. Lamentablemente, la literatura rabínica es poco clara respecto a las prácticas funerarias y posfunerarias judías de la Antigüedad Tardía. En cambio, en la necrópolis tardoantigua ›judía‹ de Gammarth (Túnez), se hallaron restos potenciales de libaciones a los muertos como parte de un rito común propio de las poblaciones locales⁵². Solo la evidencia de un aparente sacrificio de un suido en la calle Molino 5 de Águilas, con sus implicaciones de impureza e idolatría por parte de los judíos, indicaría que la zona tenía inhumaciones de individuos pertenecientes a cultos ›paganos‹ que no corresponderían con el judaísmo antiguo.

30 La aparente afinidad intercomunitaria observada en las prácticas funerarias nos dice más sobre la mezcla entre grupos religiosos que sobre las creencias de los individuos enterrados. Ese es el caso del Mediterráneo central, en sitios como Sicilia, Malta y especialmente Roma, donde los hipogeos y las catacumbas tenían aparentemente un carácter de espacio interreligioso, donde se enterraba a personas de los múltiples credos predominantes en época tardorromana. Este es el caso de enterramientos mitraicos en las catacumbas cristianas romanas⁵³. Pero también ocurre con el uso de una misma zona funeraria en Rabat, Malta, para la construcción de hipogeos de judíos y cristianos del siglo V d. C., en las inmediaciones de las actuales basílicas de Santa Ágata y San Pablo⁵⁴.

31 A pesar de los intentos de diferenciar las comunidades que usaban unos hipogeos u otros, la evidencia arqueológica demuestra que las líneas divisorias tajantes son inaplicables. Por ejemplo, Buhagiar apunta que en Malta los hipogeos judíos no tienen *mensae*, a diferencia de los cristianos⁵⁵. Por otra parte, se evidencian prácticas consideradas *anathema* para el judaísmo en las tumbas judías, incluyendo la colocación de restos óseos de múltiples individuos en una misma fosa, la utilización de nichos minúsculos en las columnas de baldacchinos para enterramientos humanos o el uso de una habitación del hipogeo como un osario colectivo. La evidencia de los hipogeos identificados como judíos muestra claros indicios de colmataciones que requerían este tipo de soluciones. Dicho de otro modo, se priorizó el aprovechamiento y el uso del espacio funerario sobre supuestos tabúes rituales de no molestar a los muertos una vez enterrados⁵⁶. La distinción entre grupos en espacios funerarios se basó en la simbología propia del arte decorativo en las catacumbas e hipogeos. Sin embargo, las decoraciones

50 Iniesta Sanmartín – Martínez Alcalde 2000, 215 *passim*; Poveda Navarro 2003, 115; Madrid Balanza – Vizcaíno Sánchez 2006, 200. 217.

51 Madrid Balanza – Vizcaíno Sánchez 2006, 218; Beltrán de Heredia Bercero 2008, 252 s.

52 Stern 2008, 288–294.

53 Ingle 2019.

54 Buhagiar 2011, 81.

55 Buhagiar 2011, 126.

56 Buhagiar 1986, 121–126, con evidencia de ›reutilización‹ especialmente en el hipogeo 14 de Santa Ágata y San Pablo.

con ›menorot‹ y otros objetos litúrgicos judíos no supone, necesariamente, que todos los individuos enterrados en un espacio cementerial fueran judíos. Las fuentes rabínicas tardoantiguas parecen haber asumido con naturalidad esta posibilidad, si consideramos el dicho talmúdico: »enterramos a los muertos gentiles con los muertos de Israel como vía para la paz«⁵⁷.

32 La evidencia epigráfica muestra este punto con especial énfasis: las catacumbas romanas judías de Vigna Randanini, Villa Torlonia y Monteverde presentan epigrafía con el nombre de al menos once congregaciones, ninguna de las cuales se ha identificado en la geografía de la capital imperial. Pero la clave es la ordenación de las inscripciones que aluden a sinagogas romanas: predomina la mezcla de las sinagogas mencionadas en las catacumbas. Tampoco se da una distribución planificada de espacios sobre la base de títulos comunitarios, como ›archisynagogos‹ o ›archon‹, siendo estos los títulos ›judaicos‹ más abundantes hallados en las catacumbas romanas⁵⁸. Más bien, los espacios funerarios se distribuyen en función de las familias o los *collegia* que financiaban o mantenían los ritos correspondientes. En este sentido, el imperativo dominante en el mundo judío era el enterramiento »con el padre«, imitando la historia bíblica de Abraham y su familia tras la compra de la Tumba de los Patriarcas en Hebrón⁵⁹. Incluso durante el siglo III, cuando encontramos una mayor evidencia de organizaciones sinagógicas tanto en la diáspora como en Palestina, los ritos funerarios eran un evento familiar o particular⁶⁰. La intervención de las comunidades organizadas ocurría en el caso de que el difunto no tuviera familiares o recursos, a modo de caridad.

33 Volviendo a Águilas, la evidencia de una lámpara con ›menorá‹, por lo tanto, no es suficiente para demostrar por sí sola la presencia de personas pertenecientes a una comunidad judía en el yacimiento. Sin embargo, también es virtualmente imposible conocer concretamente las creencias que tendrían los individuos enterrados, ni su consiguiente pertenencia comunitaria, pues el espacio funerario era compartido por personas de distintas identidades y credos⁶¹. Por ello, no se puede rechazar la posible presencia de individuos de una comunidad judía en esta necrópolis.

34 Aquellos espacios funerarios eran principalmente financiados por las *gens* o los *collegia* que las diseñaban y mantenían. Por lo tanto, la ideología individual de los enterrados era una cuestión secundaria comparada con la proyección formal del grupo familiar o colegial en el espacio funerario. Es especialmente importante tenerlo en cuenta si asumimos que podían existir familias con ritos sincréticos, como probablemente ocurre con el uso de depósitos de monedas de bronce como parte del ajuar funerario, o con la indumentaria funeraria evidenciada en La Molineta, en el Puerto de Mazarrón y el sector occidental de la necrópolis ya mencionada de Cartagena⁶². Por lo tanto, el uso compartido de los espacios funerarios da especial importancia a la información que los grupos familiares o colegiales expresaban en sus mensajes públicos mediante las lápidas o la arquitectura funeraria.

35 Uno de los fenómenos más interesantes en la necrópolis de Águilas es la utilización de espacios ya amortizados para enterramientos infantiles, hechos en fosas de menor profundidad y ocupando menos espacio. En los tres solares excavados se hallaron inhumaciones infantiles, siempre en una fase posterior a la de los adultos. El motivo parece ser la propia planificación del espacio funerario, donde los individuos

57 Atribuido a Rabbi Yehuda ha-Nasí, contemporáneo de la dinastía Severa, a inicios del siglo III. Talmud Babilonio, Gitin 61 a.

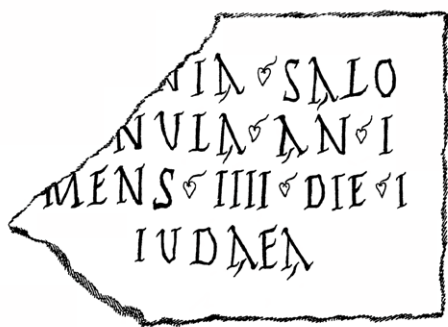
58 Rutgers 1995, 199–201.

59 Williams 1994, 171–173.

60 Williams 1994, 175.

61 Hernández García 1998, 203 s.

62 Iniesta Sanmartín – Martínez Alcalde 2000, 220; Madrid Balanza – Vizcaino Sánchez 2006, 215.



5

Fig. 5: Reproducción de Pérez Bayer de la inscripción de Annia.

se agrupaban en mausoleos o espacios con los vínculos familiares ya indicados⁶³. Un proceso similar ocurre en las catacumbas maltesas, donde los individuos infantiles se colocaban en el *loculi* de menor tamaño, a los pies de los *arcosolia* de los adultos. Se aprovechaban así los espacios amortizados para colocar a los niños, próximos a los adultos, pero en nichos de menor complejidad arquitectónica⁶⁴. Naturalmente, tanto en Malta como en Águilas las inhumaciones de individuos en edad infantil no se planificaban de antemano, obligando a los diseñadores de los lugares funerarios a adaptar el espacio acotado a estos enterramientos. Así, en algunos casos, como la tumba 14 de la calle Molino 5 de Águilas, el enterramiento infantil se hizo sobre el túmulo funerario.

36 La evidencia de espacios funerarios mixtos nos permite comprender algunas prácticas epigráficas asociadas a la presencia judía en

la península ibérica. Son los casos en los que se menciona explícitamente la pertenencia a una comunidad judía, con ejemplos en dos inscripciones de los siglos II o III d. C.: la inscripción de Villamesías (Badajoz), dedicada a A. Lucius Roscius; y la inscripción de Annia, proveniente de Adra (Abdera), en Almería. La primera nombra a un liberto que mantiene una relación clientelar con su antiguo dueño, nombrado con la inicial C e interpretado como CAI o Caius, según la lectura inicial de 1905⁶⁵. Sin embargo, podría perfectamente ser señalado como liberto de Caesar, siendo por tanto un esclavo imperial⁶⁶. El *cognomen* lo sitúa claramente en la órbita de la *gens* Roscius, una familia senatorial emeritense a la que pertenecía Lucius Roscius Aelianus, al mando de la Legio XIII Gemina⁶⁷. Esta figura participó en el gobierno del emperador Adriano durante la represión romana de la rebelión de Bar-Kojba en 132–135 d. C., aunque no estuvo presente en aquella campaña militar. La inscripción menciona claramente el nombre, abreviando curiosamente su *praenomen*, probablemente de origen hebreo, como An-nianus o Ananias. Solamente al final de la inscripción aparece el origen o pertenencia comunitaria del difunto: *Iudeus*.

37 Algo similar ocurre con la hoy desaparecida inscripción de Annia en Adra, Almería (Fig. 5). Esta pieza fue publicada en la introducción de la «Historia general de España» del Padre Mariana, escrita por Pérez Bayer en 1783⁶⁸. La inscripción es una dedicatoria a una niña llamada Annia, quizá con un cognomen Salomonula, que murió a la corta edad de un año y cuatro meses⁶⁹. Las características paleográficas y el uso de hederas decorativas entre las palabras sugieren su datación en el siglo III d. C. Como el del liberto de Villamesías, la relevancia de esta pieza recae en la aparición de la palabra *Iudaea* al final de la inscripción. El término no corresponde con la provincia, cuyo nombre fue reemplazado por el de Palaestina tras la rebelión de Bar Kojba reprimida por el emperador Adriano. Probablemente se trató de una pertenencia comunitaria presentada por los familiares de la difunta y no un indicador de su origen geográfico⁷⁰.

38 Esta mención explícita del término *Iudeus* o *Iudaea* como descriptor sería superflua de haber existido una separación entre los espacios funerarios de las distintas comunidades religiosas. Es probable que estas inscripciones pertenecieran a una necrópolis extramuros de uso común para los residentes de la ciudad de Abdera. Estos

63 Hernández García 1998, 190 s. 194–196. 198.

64 Buhagiar 1986, 122.

65 Instituto «Rodrigo Caro» de Arqueología y Prehistoria 1953; Noy 1993, 261 s.

66 Por tanto, la inscripción se leería como: A. Lucius/Roscius C(aesaris) l(ibertus)/3 h(ic) s(itus) e(st)/Iudeus/ ACOI C S. Weaver 1964, 121 s.

67 VV. AA. 2009, 3 s.; Bar-Magen Numhauser 2021, 81–83. Esta última publicación presenta un error: el nombre mencionado es *Aemilianus*, cuando debería ser *Aelianus*.

68 Fita y Colomer 1917, 144; Casanovas Miró 2005, 37 s.

69 Noy 1993, 241.

70 Bar-Magen Numhauser 2021, 64 s.

indicadores reflejan la activación de la identidad judía en un contexto funerario para los difuntos y sus familiares o los *collegia* encargados de la inhumación. El enterramiento en contextos públicos mixtos de los judíos en las poblaciones hispanas fue una práctica que continuó en los siglos venideros, como evidencia el caso de Mas Rimbau en Tarragona descrito a continuación.

3.2 Mas Rimbau en Tarragona

³⁹ De especial importancia es la necrópolis tarraconense de Mas Rimbau que, como el caso de Águilas, presenta ciertas particularidades propias de entornos social y económicamente dinámicos en época tardorromana. Las primeras exploraciones arqueológicas del siglo XIX en la capital provincial tarraconense ya evidenciaron la presencia de una comunidad judía. Sin embargo, hasta fechas muy recientes no se encontraron objetos o inscripciones en su contexto arqueológico, siendo esto un obstáculo para la adecuada interpretación de aquellas fuentes⁷¹. La situación cambió con las excavaciones del cementerio de una zona suburbana septentrional de la actual ciudad de Tarragona, en Mas Rimbau. El sitio se ubica en la ladera sur del Monte del Olivar y, por tanto, habría sido visible desde el puerto⁷². Aunque se llevó a cabo una excavación importante entre 1992 y 1999, lamentablemente el terreno fue utilizado para la construcción de una urbanización durante la época de la especulación inmobiliaria en los 2000.

⁴⁰ El cementerio de Mas Rimbau parece haber tenido un desarrollo en extensión, con un amplio espacio dedicado a los enterramientos, ordenados en filas de dirección E-O, aunque en la cerca de la avenida Juan Antonio Guardias se encontró una aparente superposición de dos fases de la necrópolis, fechada a partir del siglo III (Fig. 6)⁷³. La gran mayoría eran fosas simples cubiertas con losas irregulares⁷⁴. También se documentan cistas antropomorfas excavadas en la roca madre. Sin embargo, nos interesan los materiales que reflejan una mayor complejidad social e identitaria de este espacio funerario, localizados en dos cistas antropomorfas adultas⁷⁵.

⁴¹ El primero se trata de una lápida con una inscripción, hoy ubicada en el Museo Nacional Romano de Tarragona (MNAT). Presenta la siguiente transcripción⁷⁶:

Mēmōria / be(ne)m(erentis) p(atris?) Samueli /[- - -] Cosimī⁷⁷.

⁴² La asociación de esta inscripción con la de un personaje de la comunidad judía es complicada, al basarse en el nombre Samuel. La declinación del nombre es propia de un origen bíblico, apuntando a una inspiración religiosa judía⁷⁸. Si bien es cierto que el nombre de Samuel es de origen hebreo, para las fechas de uso de la necrópolis, entre los siglos IV–VI, estos nombres eran también comunes entre cristianos y helenos. En consecuencia, el nombre no se puede usar como evidencia de la identidad judía de la persona inhumada. Sin embargo, el uso de fórmulas epigráficas sí encuentran sus paralelos en otras inscripciones pertenecientes a la comunidad judía tarraconense. Se trata de fórmulas, como *Memoria benemerentis*, que tienen unos paralelos tanto en la inscripción de Isidora en Pallaresos⁷⁹, como la trilingüe de Melliosa de Tortosa (*bene memoria*, ver más adelante). Por otra parte, según Heike Niquet, la ›P‹ previa al nombre

⁷¹ Una colección completa de piezas e inscripciones judaicas de Tarragona y su entorno se puede encontrar en Bar-Magen Numhauser 2021, 111–133. 201–203.

⁷² Macias i Solé – Remollà Vallverdú 1995, 189 s.; Bea Castaño – Vilaseca Canals 2000, 157–159.

⁷³ Puche Fontanilles 2007, 167.

⁷⁴ Macias i Solé – Remollà Vallverdú 1995, 194–197.

⁷⁵ Bea Castaño – Vilaseca Canals 2000, 157. 159. 163; López Vilar 2006, 248; Ciurana i Prast 2013, 182.

⁷⁶ Número de inventario TRM 5.95-5779-1.

⁷⁷ Sobre la pieza, ver Niquet 2004, 170 fig. 5; Bar-Magen Numhauser 2021, 132 s.

⁷⁸ Ciurana i Prast 2013, 183.

⁷⁹ Noy 1993, 260 s.



6

Fig. 6: Plano de la excavación de Mas Rimbau (Tarragona).

Samueli se debe leer como *pater*, que nunca se abrevia en inscripciones cristianas de la ciudad. Por lo tanto, se podría leer también la fórmula *pater sinagogae*, abreviado para evitar una confusión con el título cristiano usado en entornos cercanos⁸⁰.

43 La segunda pieza relevante es una lápida con una ›menorá‹ o candelabro de siete brazos tallado a modo de grafito (Fig. 7). De unos 5 cm de ancho y 7 cm de alto, fue tallado en una lápida anepígrafe hallada sobre la tumba de un hombre adulto⁸¹. La representación del candelabro con una barra superior para la colocación de lámparas y con un pie trípode es una forma extendida en contextos judaicos en el Mediterráneo a partir del siglo IV. Por su parte, Vilar indica que se trataba de un enterramiento de la fase tardía del cementerio, fechado hacia el siglo VI o VII⁸².

44 La necrópolis de Mas Rimbau se adecúa a la tipología de otras necrópolis de inhumación extramuros de Tarragona. Por ejemplo, en las de Parc de la Ciutat y Prat de la Riba se detectan enterramientos en fosas cubiertas con *tegulae*, con o sin ataúd o estructura interna. También se encontraron inhumaciones de fosa simple, con muy poco ajuar y anepígrafes⁸³. Ciurana i Prast apunta que las necrópolis extramuros de la Antigüedad Tardía se dedicaban a las personas con menor capacidad económica, pero con los suficientes recursos para permitirse una inhumación digna. Por ello, escasean

80 Niquet 2004, 169–172.

81 Bea Castaño – Vilaseca Canals 2000, 163 fig. 13.

82 López Vilar 2006, 248.

83 Macías i Solé – Remollà Vallverdú 1995, 197; Ciurana i Prast 2013, 185.



7

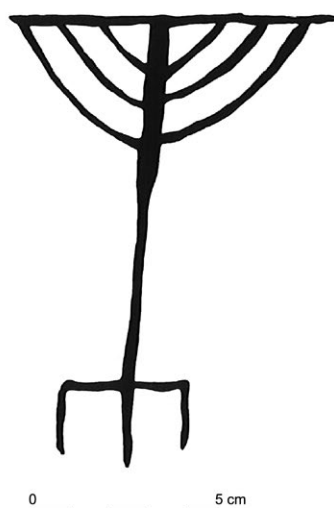


Fig. 7: Inhumación y grafito de menorá sobre lápida en Mas Rimbau (Tarragona).

los ajuares, a diferencia del caso del cementerio *ad sanctos*. Sin embargo, esta afirmación parte de una evidencia desde el silencio que oculta una ritualidad funeraria de mayor complejidad⁸⁴.

45 La evidencia en Tarragona se complementa con lo recogido en inscripciones funerarias judías de la ciudad. Una de ellas es la inscripción bilingüe de Rabla, suegra de Sies de Cícico en Asia Menor (Fig. 8)⁸⁵. La inscripción menciona al comitente de la lápida como un ›didáscali‹ y ›archisynagogos‹, por lo que pertenecería a la clase alta de los judíos de su comunidad. Además, la dedicatoria a su suegra desde el otro lado del imperio refleja la riqueza que habrían obtenido algunos miembros de la comunidad judía tarraconense en la Antigüedad Tardía. Sin embargo, la propia Rabla queda en segundo plano, a pesar de ser la difunta yacente en la tumba⁸⁶.

46 Esto refleja un fenómeno presente en los dos yacimientos funerarios mencionados anteriormente: si asumimos que Sies era el jefe de una *gens* durante el Bajo Imperio, recaía en él la responsabilidad de cumplir con los ritos de inhumación y dedicatoria adecuada para todos los miembros de su familia. Esta práctica, evidente en otros yacimientos funerarios del Alto imperio (como en Carmona⁸⁷ y *Munigua*⁸⁸), apunta a la adopción de prácticas sociales funerarias por parte de comunidades judías presentes a lo largo y ancho del Imperio romano, incluso asumiendo la considerable distancia que existe entre Anatolia (de donde provenía Sies) e Hispania (donde falleció Rabla).

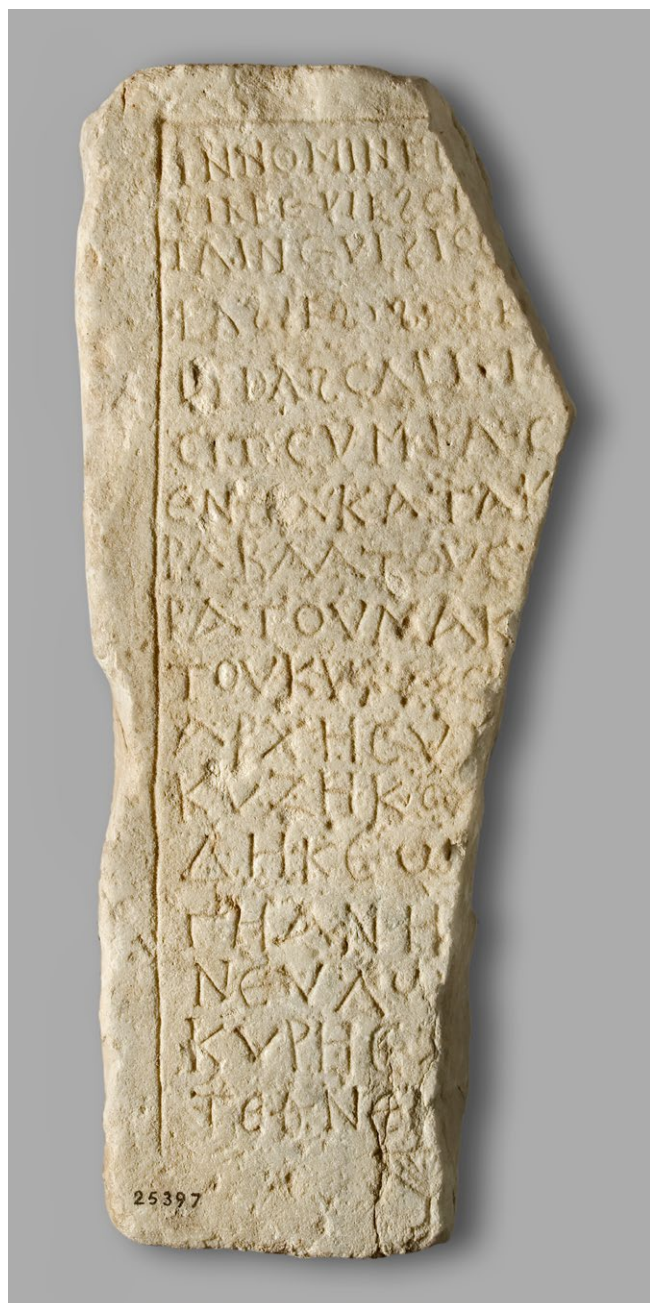
84 Ciurana i Prast 2013, 184 s.

85 Alföldy 2017, 328–332.

86 Bar-Magen Numhauser 2021, 126. Contra Alföldy 1975, edición digital, RIT 1075; Noy 1993, 258.

87 Abad Casal – Bendala Galán 1975, 305 s.; Vaquerizo Gil 2010, 240 s. 247.

88 Schattner 2003, 134 s. fig. 49 lám. 67.



8

Fig. 8: Inscripción bilingüe de Rabla y el archisynagogos.

47 Algo similar se puede percibir en la inscripción trilingüe de Meliosa (o Melliosa) de Tortosa, con la siguiente transcripción (Fig. 9. 10):

שלום על ישראל/הקבר הזה של מוללאשא ברת ל/יהודה ולקירא מארים. [זכר]
צדקת/ לברכה. נשמתה לחיי עולם. תנ[ח]/ נפשה בצרור החיים. אמן כן [...]/⁶
שלום.

/In nomine Domini./ Hic est m[e]moria ubi re⁹ quiescit benememoria/

*Meliosa filia Iudanti et/ Cura Maries. Vixit an¹² [nos vigi]nti
et quattuor/ cum pace amen/ Ev τω [σν]ώ[μα]τε κ(υρίο)ν¹⁵
ωδε ἔσταν με/μν[ι]ον*

*[ν] ὦπου ανα/π[αυετ]αυ παμμνη¹⁸ στος Μ[ελιώσ]α [φη]
ληα Ἰύδαντ/[ος καί*

*κ(υρ)ίας] Μαρές ξεσ[ασα/ ετη εικοσι] τεσερα ην²¹ ειρνε
αμεν.*

Traducción⁸⁹:

Hebreo: Paz sobre Israel. Esta es la tumba de Melliosa, hija de Judá y de la Señora (Kira) Maris. Bendita sea su memoria (¿como?) mujer justa. Que su alma descanse para la eternidad. Que su alma descanse en los ligamentos de la vida. Amén, que haya... paz.

Latín: En nombre del Señor. Aquí está el memorial donde yace Meliosa, recordada por sus buenos (hechos), hija de Judá y Cura (señora) Maries. Ella vivió veinticuatro años. Con paz, amén.

Griego: En nombre de nuestro Señor. Aquí está el memorial donde yace la recordada Meliosa, hija de Judá y la Señora Maries. Vivió veinticuatro años. Con paz, amén.

48 La inscripción se divide en tres textos escritos en hebreo, latín y griego. En el primero, las fórmulas como «descanse su alma eternamente» o «que su alma descanse en los ligamentos de la vida» son la plasmación de plegarias utilizadas en ritos funerarios judíos. Los textos en latín y griego, por su parte, presentan una descripción habitual de la identidad de la persona, los padres (que dedican la lápida), su edad y una bendición final. Aun así, cabe recordar un detalle pasado por alto en estudios anteriores sobre la pieza: se menciona el nombre

de la difunta y el de sus padres en el texto hebreo, incluyendo la transcripción del título «Kyra» (señora) para referirse a Maris, su madre⁹⁰. En cambio, su padre, Yehudá o Judá, no presenta este título.

49 Esta mención repetida del título de señoría de Maries apunta a la voluntad de indicar prioritariamente la importancia del estatus social familiar en la inscripción. Fechada en el siglo VI, esta inscripción posromana mantiene una continuidad con épocas anteriores, donde los ritos funerarios se convierten en un deber familiar y en un

89 Basado en Cantera Burgos – Millás Vallicrosa 1956, 270. 273; Noy 1993, 248 s.; Bar-Magen Numhauser 2021, 120 s.

90 Noy 1993, 250 s. indica que la transcripción del nombre «Mares», en genitivo, es señal de que la inscripción hebrea fue escrita primero.



9

☆ שְׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל
 הַקֶּבֶר הַזֶּה שֶׁל מְלִיּוֹסָה אֲשֶׁר אֲבִירָתָהּ
 רַחֲמָה וְלִקְרָא מֵאֲרִיס [נִי־יָהּ] עֲרֻקָּה
 לְבִרְכָּה נִשְׁמָתָהּ לְחַיֵּי עֹלָם הַנֶּהוּ
 נִפְשָׁהּ בְּעֶרְבֵי הַחַיִּים אָמֵן כִּי
 שְׁלָוָם
 IN NOMINE DOMINI ☆
 HIC EST MEMORIA VBIRE
 QVIESCIT BENE MEMORIA
 MELIOSA FILIA IVΔANTI ET
 CV RA MARES VIXIT AN
 [NOS VIG:]NTIET QVATTVOR
 CVM PACE AMEN
 [ΕΝΤΩ]Ω[Ν]Ω[Ν]Α ΤΗ ΚΥ
 Ω Δ Ε Ε C Τ Η Ν Μ Ε
 Μ Ν [Ι] Ο Ν Ν Ω Π Ο Υ Α Ν Α
 Τ Ε C Τ Ε Δ Α Ν Τ Α Μ Μ Ν Η
 C Τ Ο C [C Α Ν Ο C Α Φ Η] Λ Η Δ Ι V Δ Α Ν Τ
 [Ο C Κ Ε 'Κ V Ρ Α] Μ Α Ρ Ε Ε Ξ Η C [. Ε
 Τ Η C ' C C] Τ Ε C Ε Ρ Δ Η Η Ε Ι Φ Η
 Ν Η Ι]

10

acto asociado a la promoción social y política de los miembros de la comunidad, en un contexto de uso compartido de la necrópolis con otros grupos.

50 Lamentablemente, la inscripción bilingüe de Rabla y la trilingüe de Meliosa se encontraron fuera de su contexto original, impidiendo su asociación a las necrópolis de Tarragona o a las ubicadas en su *territorium*. No obstante, abren una puerta para conocer la organización social de los ritos funerarios de las comunidades judías de la diáspora, con paralelos en la epigrafía funeraria de los hipogeos y catacumbas judías de Roma, Malta y el Monte Carmel. Por ejemplo, en Roma las inscripciones judías dan mayor protagonismo a roles comunitarios que afirman el estatus social de la familia o *gens* que entierra a los individuos, en consonancia con lo visto para la población hispana⁹¹.

51 En comparación, las inscripciones paleocristianas de Tarraco presentan otro tipo de mensajes. La necrópolis *ad sanctos* de San Fructuoso, cerca de los mártires Fructuoso, Eulogio y Augurio, muestran una ordenación distinta a las detectadas en las necrópolis extramuros. Aquí destaca la presencia de sarcófagos y estructuras funerarias monumentales, realizadas con la mejor artesanía que ofrecía la ciudad. Aparece sobre todo una disposición más hacinada y con menor distinción espacial, masificada en torno a una basílica construida en honor a los santos mártires. Esta necrópolis es

Fig. 9: Inscripción trilingüe de Tortosa.

Fig. 10: Transcripción de la inscripción trilingüe.

91 Rutgers 1995, 194–195.

evidentemente cristiana, a pesar de que su uso presenta continuidad con una fase ›paganá‹ anterior⁹².

52 La gran mayoría de las tumbas de la necrópolis de San Fructuoso/Francolí son representativas de una clase social acomodada que buscaba colocar a sus difuntos en un espacio privilegiado para asegurar su salvación dentro del rito cristiano⁹³. Efectivamente, los individuos más acomodados o con mayores recursos tendrían un soporte más ostentoso para sus monumentos funerarios. Es el caso de los dos obispos Sergio (CIL II²/14, 2087) y Óptimo (CIL II²/14, 2085), este último con soporte en mosaico, o el sarcófago tallado de Leocadio (CIL II²/14, 2105)⁹⁴. Otros soportes epigráficos son simples losas de mármol, con decoraciones incisas, como crismones, cruces o las letras apocalípticas α y ω (CIL II²/14 2104)⁹⁵. Sin embargo, la distinción de clases sociales basada en el soporte epigráfico utilizado para sus lápidas no hace justicia a la naturaleza privilegiada de un espacio urbano y funerario *ad sanctos* para colocar a los difuntos. En la mayoría de los casos no se menciona explícitamente el estatus social de los inhumados o comitentes de las tumbas en las inscripciones, con la notable excepción de los obispos mencionados.

53 Es tentador asumir que esta ausencia es una práctica común para las inscripciones cristianas de la Antigüedad Tardía, cuando el estatus social de los inhumados (y sobre todo de sus familiares) se demuestra con los soportes y decoraciones ostentosas. Pero la propia localización se convierte en evidencia suficiente tanto para indicar la afiliación religiosa cristiana como para demostrar el estatus social de las familias que encargaban este tipo de enterramientos. Por lo tanto, incluso los individuos inhumados con las supuestamente humildes losas de mármol inscritas con información personal, crismones y otros cristogramas formarían parte de la élite social cristiana⁹⁶. La utilización de este cementerio como centro de culto martirial y, por lo tanto, de peregrinaje cristiano es similar a la documentada en otros puntos de la península ibérica, como en el complejo de Santa Eulalia en Mérida o en la necrópolis basilical de La Almoina en Valencia⁹⁷. Esto convierte a los inhumados y sus familiares comitentes en representantes de virtudes socialmente relevantes que se proyectan al público con los medios disponibles.

54 Como en la necrópolis de Águilas, encontramos indicios que reflejan una afinidad entre las prácticas funerarias judías y las halladas en Mas Rimbau. En particular, su colocación en la ladera de una montaña, reproduciendo las prácticas de enterramientos medievales en la península ibérica como la de Lucena en el siglo IX, donde se ubicaron individuos pertenecientes a las comunidades judías altomedievales⁹⁸. Otra característica es el enterramiento de algunos difuntos en el momento más temprano de su fallecimiento, independientemente de la condición fisiológica del cadáver. Ese es el caso de una mujer que, tras fallecer durante un parto, fue enterrada con el neonato en su vientre⁹⁹. Cabe destacar que, a diferencia del cristianismo, parece que hubo un consenso en el judaísmo rabínico de época tardoantigua (siglos II y VI) por el cual un feto era considerado parte del cuerpo de la madre en los casos de vida o muerte, antes y durante el parto¹⁰⁰.

55 Sin embargo, este tipo de lecturas son altamente arriesgadas, dado que desconocemos las creencias personales de las mujeres enterradas o de sus familias. Tampoco es posible distinguir entre las prácticas de las dos comunidades, cristiana y judía, si nos

92 López Vilar 2010, 353. 366.

93 Gorostidi Pi 2011, 535.

94 Gorostidi Pi 2013, 53–55.

95 Gorostidi Pi 2013, 55.

96 Gorostidi Pi 2011, 542; Ciurana i Prast 2013, 184.

97 Mateos Cruz 1999, 121–126; Ribera i Lacomba – Alapont Martín 2006, 163–165. 168–175.

98 Botella Ortega – Casanovas Miró 2009, 4.

99 Vilaseca et al. 1998.

100 Rubin 2008, 140.

basamos solamente en aspectos doctrinales de los que desconocemos su proyección o seguimiento en la población hispana general. La evidencia epigráfica, así como la arqueológica, detectada en los yacimientos funerarios de Águilas y Tarragona, nos indican la utilización de espacios compartidos que impiden establecer supuestas fronteras divisorias entre las poblaciones cristianas, judías y paganas. Fue más probable que estas poblaciones compartieran espacios funerarios comunes, dotando sus ritos familiares o colegiales de una importancia social y simbólica que activa la afirmación identitaria de los inhumados. En estos contextos, los judíos inhumados utilizaron estas necrópolis para expresar su pertenencia a la vida ciudadana de tradición romana o tardoantigua. Esta expresión se materializa por múltiples vías: la pertenencia a la *cives* por el espacio funerario extramuros, la membresía a la comunidad judía por la mención del estatus del difunto dentro de esta y la pertenencia a la *gens* por los que realizaron y financiaron sus ritos funerarios, incluyendo la encomienda de sus lápidas en caso de que las haya.

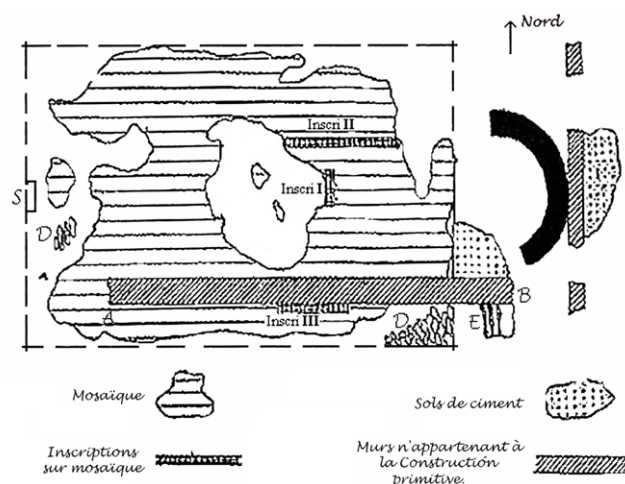


Fig. 11: Plano de la basílica de La Alcudia (Elche), según Albertini.

4 Ambigüedades de la basílica de *Illici*

El descubrimiento de la basílica de La Alcudia (Elche) en 1905 dio rápidamente lugar a múltiples interpretaciones. El primero en excavar el edificio fue el francés Eugène Albertini, que lo identificó como una sinagoga en 1906. Al mismo tiempo, el ilicitano Pere Ibarra lo interpretó como iglesia en sus publicaciones preliminares de 1905 y sobre todo en una más definitiva en 1906 (Fig. 11. 12)¹⁰¹. La diferencia de opinión entre los dos eruditos no suscitó una polémica entre ellos, puesto que ambos compartían una admiración sobre la pieza central: el mosaico polícromo que pavimentaba el edificio. Por este motivo, en 1907 Ibarra tomó la decisión de ocultar el edificio para prevenir saqueos y conservar la pieza para investigaciones futuras¹⁰². A lo largo del siglo XX la investigación se enfocó en la identificación cultural y cultural del edificio. Esto se vislumbra en las publicaciones de Alejandro Ramos Folqués¹⁰³, Helmut Schlunk y Theodor Hauschild (todos con un conocimiento estrecho de la estructura basilical)¹⁰⁴. Para aquellos investigadores, la identificación del edificio como una sinagoga solo se puede dar si se demuestra positivamente la presencia de una comunidad organizada en el registro arqueológico. Dicho de otro modo, esta identificación depende de que los judíos tengan elementos comparables a los hallados en contextos paleocristianos, tanto en lo arquitectónico como lo iconográfico. Sin embargo, la diacronía de la vida del edificio, así como la antigüedad del mosaico utilizado para establecer la identidad de la comunidad que lo diseñó y usó, dificultaron que se pudiese dotar al edificio de una adscripción comunitaria nítida. Esta ambigüedad en la identificación del edificio llevó incluso al investigador Lafuente Vidal a interpretarlo como una basílica mercantil secular, convertido luego en iglesia cristiana¹⁰⁵. Sin embargo, la evidencia arqueológica disponible deja pocas dudas de que la basílica y su pavimento musivo tuvieron un uso cultural.

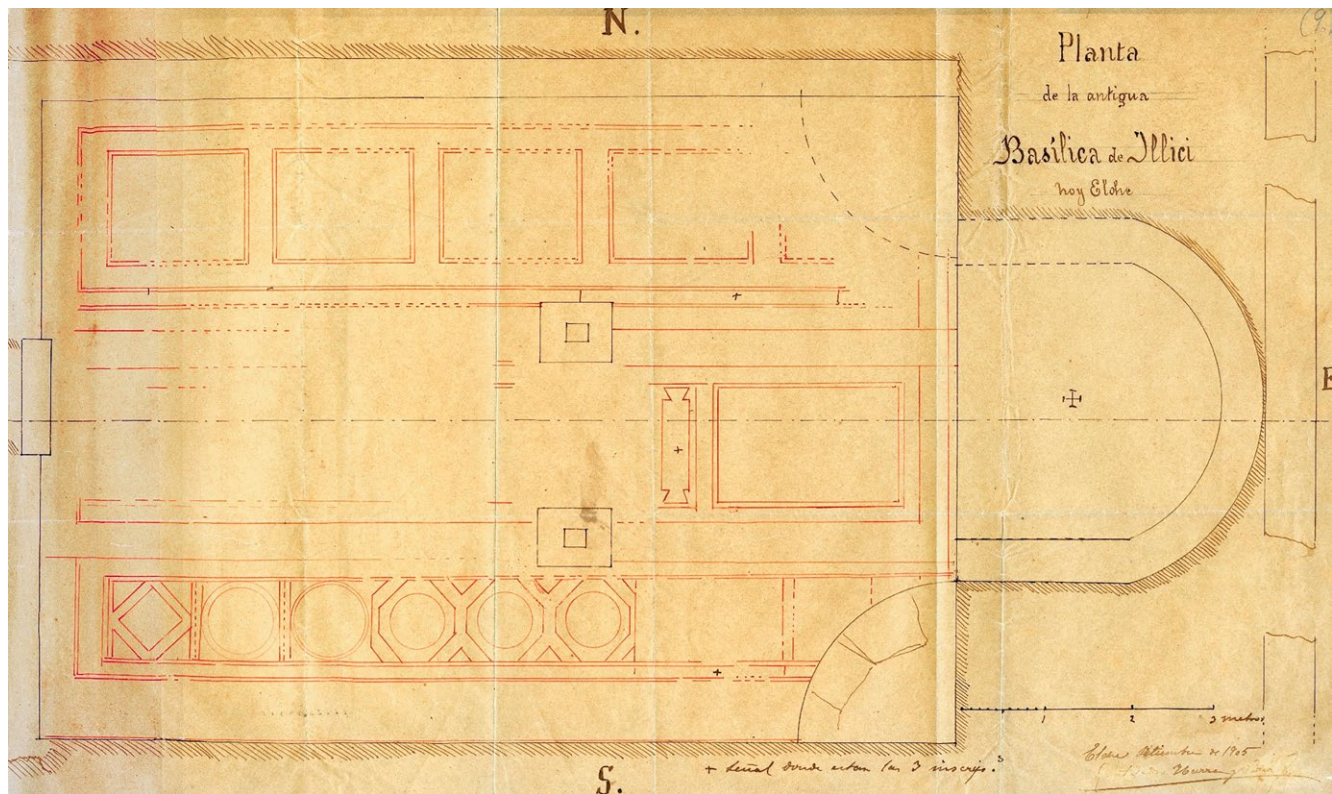
101 Albertini 1906; Ibarra Ruiz 1906.

102 Un resumen historiográfico de la investigación sobre el edificio en sus primeros momentos se puede encontrar en Lorenzo de San Román 2004/2005, 127–132.

103 Ramos Folqués 1974, cap. V.

104 Schlunk – Hauschild 1978, 59.

105 Es el caso del artículo de Lafuente Vidal 1948.



12

Fig. 12: Plano de la basílica de La Alcudia (Elche), según Ibarra (1905).

57 En 1948, el nuevo propietario de la finca, el arqueólogo y abogado Ramos Folqués, decidió reexcavar el edificio para continuar su estudio¹⁰⁶. Las excavaciones en este sector del yacimiento continuaron hasta 1955, con otra intervención esporádica en 1959. Hacia 1949 el mosaico fue retirado para su exposición en el Museo Arqueológico y de Historia de Elche (MAHE), donde permaneció hasta los años 90 del siglo pasado. Para entonces, todavía estaba en la duda la identificación del edificio como sinagoga o iglesia cristiana, cuestión que involucró al alemán Schlunk, amigo y colaborador de Ramos Folqués y primer director del Instituto Arqueológico Alemán en Madrid, tras su visita y registro de múltiples hallazgos de la excavación en 1948 (Fig. 13).

58 En un primer artículo, Schlunk señaló la identificación del edificio como sinagoga usando los datos presentados por Albertini e Ibarra tras la excavación de 1905¹⁰⁷. Unos años después cambió de opinión, afirmando su identificación como iglesia paleocristiana, lo que influyó en la postura adoptada por Ramos Folqués¹⁰⁸. En ambos artículos la interpretación del edificio se basó en la lectura de las tres inscripciones del mosaico, ubicadas en cada una de sus naves. En las siguientes décadas, tanto Schlunk como Folqués llevaron a cabo varias intervenciones arqueológicas para desentrañar su compleja historia arquitectónica, a pesar de la evidente destrucción y pérdida de material provocada por las excavaciones de 1905 y, en cierta medida, también la de 1948. Otra expedición fue la del Instituto Arqueológico Alemán en 1971, en la que se tomaron importantes fotografías de los restos arquitectónicos conservados en la basílica. Esta campaña contó con la colaboración de Schlunk, Laureano de Frutos Ayuso y Hauschild, acompañados por Ramos Folqués y su hijo, el también arqueólogo Rafael Ramos Fernández¹⁰⁹. Ramos Fernández realizó además una extensa excavación final en 1990,

106 Ronda Femenía 2018, 141–148.

107 Schlunk 1948.

108 Schlunk 1952.

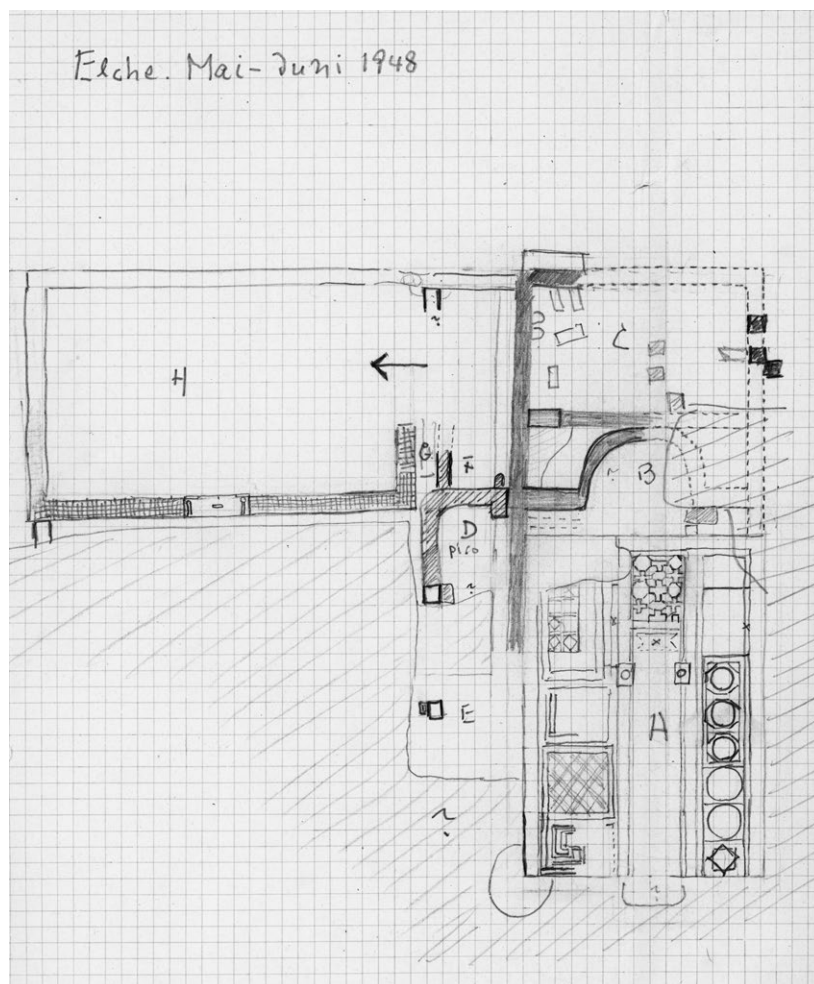
109 Bar-Magen Numhauser 2021, 322 s.

llegando a niveles previos a la estructura romana-tardoantigua, en los que descubrió una estructura cultural ibérica¹¹⁰.

59 Schlunk publicó dos aportaciones sobre la basílica ilicitana en los últimos años de su vida: la primera junto a Hauschild, como parte del libro »Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit« en 1978, y la segunda (y última) en 1982, con el título »Conexiones históricas del cristianismo hispánico a través de la arqueología«¹¹¹. En ambas, Schlunk afirmó que todas las fases se corresponderían con la basílica como iglesia cristiana, lo que siguió influyendo en la interpretación del edificio en España hasta la primera década del siglo XXI. Sin embargo, en ningún caso se puso en duda la evidencia material utilizada para llegar a tal interpretación. Casi todas las lecturas de este edificio se basaron en los mismos datos presentes desde las excavaciones de 1905, junto a algunos detalles nuevos aportados en las expediciones de 1948–1955 y 1971, esta última mediante el plano y levantamiento de cotas realizados por Hauschild (Fig. 14). Por su parte, investigadores fuera de España, así como algunos españoles, como Pere de Palol, mantuvieron sus dudas sobre la identificación categórica del edificio como iglesia, manteniendo la posibilidad de que hubiese sido una sinagoga judía en sus primeras fases¹¹².

60 En la pasada década, el estudio de la basílica tomó un nuevo impulso. Una de las publicaciones clave fue la de Roberto Lorenzo de San Román y Javier Morcillo Marín en las *Madridrer Mitteilungen* de 2014¹¹³, donde hicieron una revisión completa de las distintas teorías y aportaciones bibliográficas, tanto de arqueólogos como de epigrafistas para la interpretación del edificio. Por primera vez se añadió la evidencia archivística de los diarios de excavación de Ramos Folqués, accesible gracias al importante trabajo de Ana Ronda Femenía. Esta arqueóloga publicó en 2018 tanto los archivos, como varios capítulos que interpretan la documentación de las excavaciones de 1948–1955, fruto de su tesis doctoral defendida en 2016¹¹⁴.

61 Otro impulso vino de las publicaciones recientes que incluyen los planos y las fotografías inéditas de Schlunk relativas a las cruciales campañas de 1948 y 1949. Estas fuentes documentales y gráficas permiten conocer los datos que tenía Schlunk a su disposición en el momento en que cambió su postura sobre la identificación del edificio. También permitieron conocer los detalles percibidos por Ramos Folqués y otros au-



13

Fig. 13: Croquis de la basílica de La Alcudia (Elche), mayo-junio 1948.

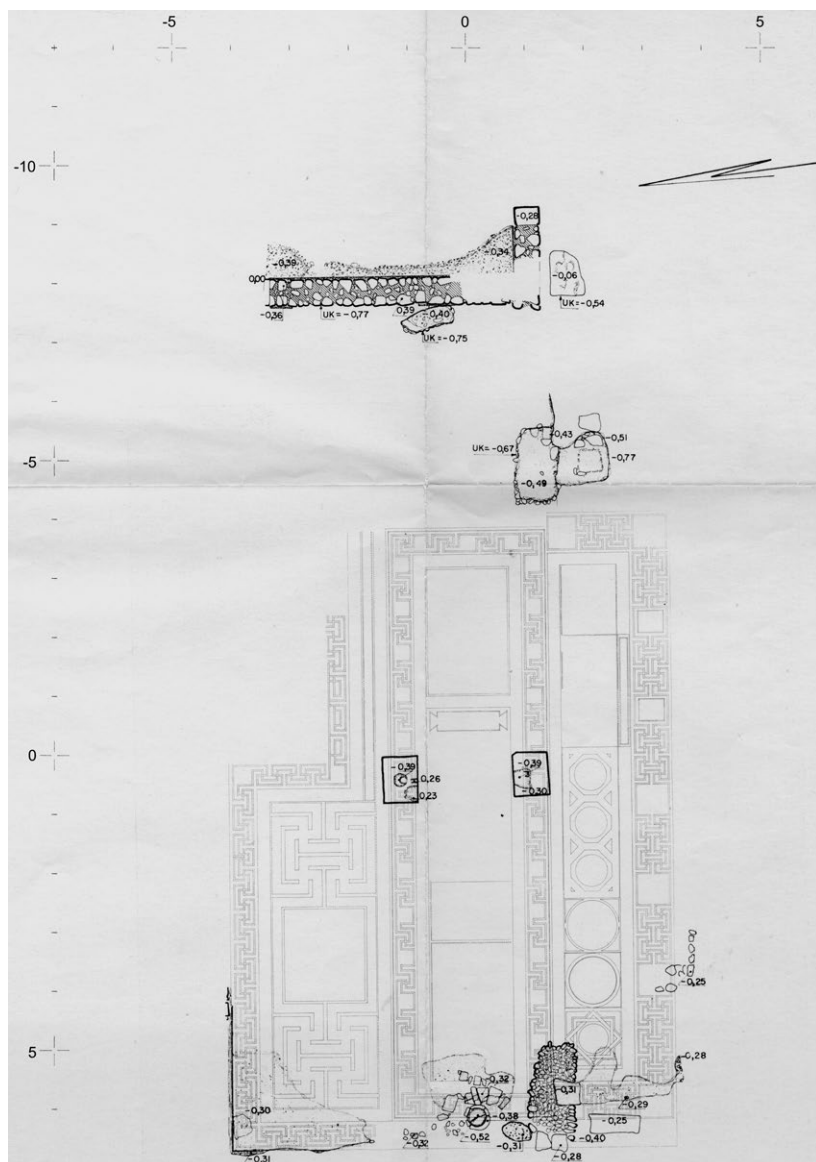
110 Ramos Fernández 1995a, 10; Ramos Fernández 1995b.

111 Schlunk – Hauschild 1978, 134. 145 s.; Schlunk 1982, 62–64.

112 de Palol 1967a, 201–203.

113 Lorenzo de San Román – Morcillo Marín 2014.

114 Ronda Femenía 2018, 135–148. 155–186.



14

Fig. 14: Plano de estructuras recogidas en la basílica de La Alcudia (Elche).

tores, cuyos motivos desconocíamos en el momento de publicación de sus informes de excavación, que, a pesar de su riqueza descriptiva, eran incompletos¹¹⁵. Gracias a este material se pudo aclarar la ubicación de ciertas áreas de excavación, que por los diarios de Folqués todavía era confusa. En particular, la estructura ›palacio‹, identificada como un espacio de planta rectangular y eje norte-sur al noreste del aula basilical principal. Estos nuevos datos de la Fundación de La Alcudia y de los archivos del Instituto Arqueológico Alemán en Madrid, permitieron reconstruir con mayor precisión la historia de uso del edificio en época altoimperial, su conversión en edificio cultural a finales del siglo IV, sus modificaciones del siglo VI y, finalmente, su fase de demolición y abandono¹¹⁶.

La relevancia de la basílica de *Illici* para el tema tratado en estas páginas se encuentra en la cuestión historiográfica suscitada por la lectura de las iconografías e inscripciones presentes en el mosaico polícromo de finales del siglo IV (Fig. 15), particularmente centrados en la identificación del edificio como sinagoga o iglesia. Por este motivo se situaron en segundo plano otros aspectos cruciales sobre la historia del edificio en el contexto de La Alcudia. Por ejemplo, la publicación de Lorenzo y Morcillo en 2014 es la primera, en casi 110 años, que presentó un análisis metrológico del edificio, usando el pie romano de 29,6 cm como medida

básica¹¹⁷. En una publicación reciente indiqué que era más probable el uso del «pie bizantino» de 32 cm, dando lugar a un cálculo más preciso de los módulos utilizados para el mosaico¹¹⁸. Para estas conclusiones fueron importantes las mediciones del pavimento recogidas in situ por Schlunk durante su visita al yacimiento en 1948, recogidos en documentos conservados en el Instituto Arqueológico Alemán (Fig. 16).

63 La espera de más de un siglo para tener estos estudios arqueológicos pioneros es un síntoma de las prioridades de los investigadores que estudiaron la basílica. En estos estudios se buscó primero la identificación del »grupo« o »cultura« a la que pertenecía la estructura, algo que se hace con firmeza incluso en publicaciones de la

115 Ver, por ejemplo, Ramos Folqués 1955, 131.

116 Carpetas del Archivo del Instituto Arqueológico Alemán en Madrid: D-DAI-MAD-A NL01-11-159-1931-SCHL; D-DAI-MAD-SCHL-SCH-PLF; y D-DAI-MAD-A-62-Z. Ver Bar-Magen Numhauser 2021, 1019. En Ronda Femenía 2018, 160, se identifica el «palacio» del edificio basilical de La Alcudia (Elche) como parte de la «sacristía». Sin embargo, la evidencia del plano de H. Schlunk de 1948, más la fotografía del portal detectado en la pared occidental de este ambiente, comparado con lo descrito por A. Ramos Folqués en sus diarios, indican que los ambientes de «sacristía» y «palacio» eran distintos. Ver Bar-Magen Numhauser 2021, 707-740.

117 Lorenzo de San Román – Morcillo Marín 2014, 542 s.

118 Bar-Magen Numhauser 2021, 526–531.

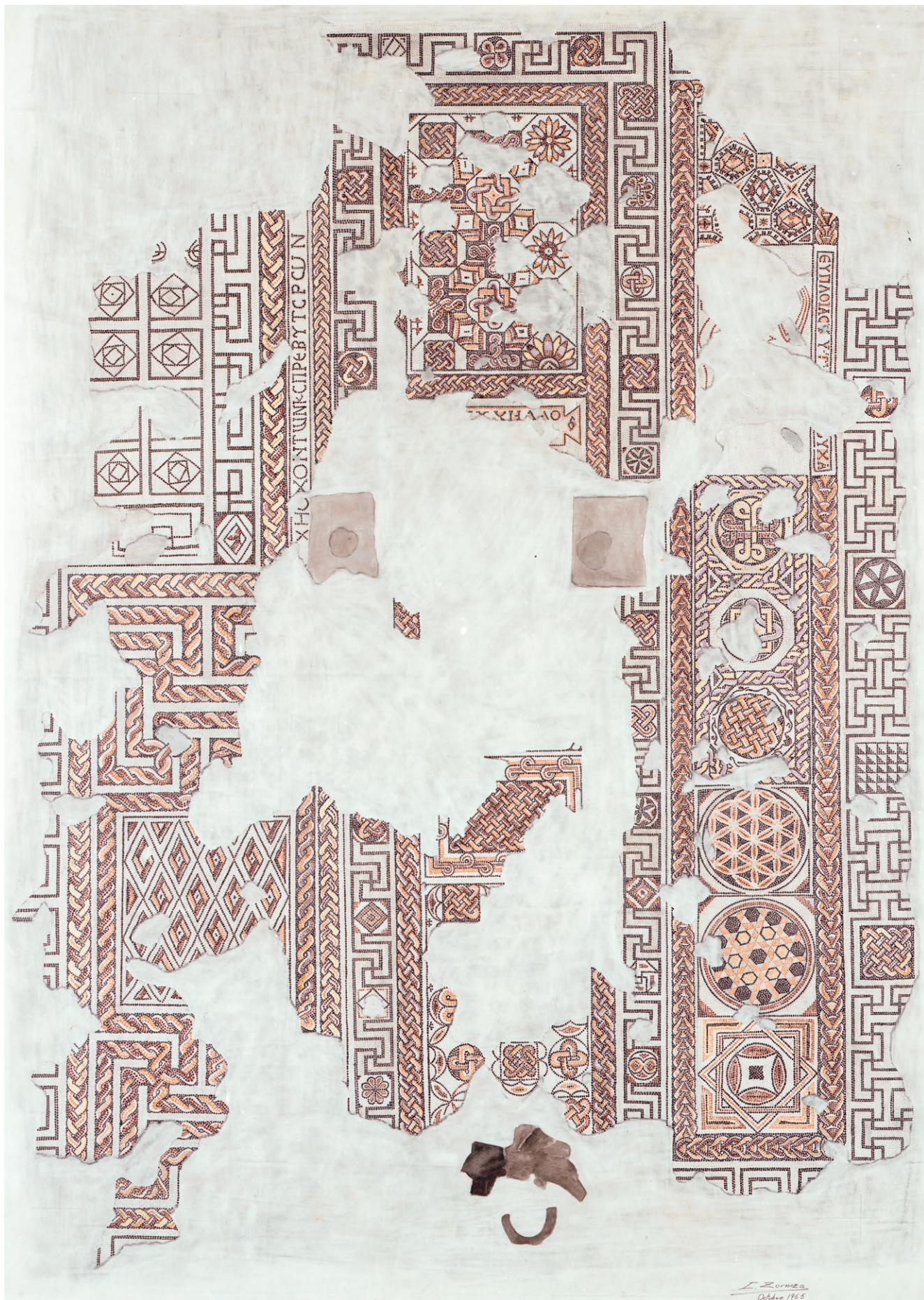
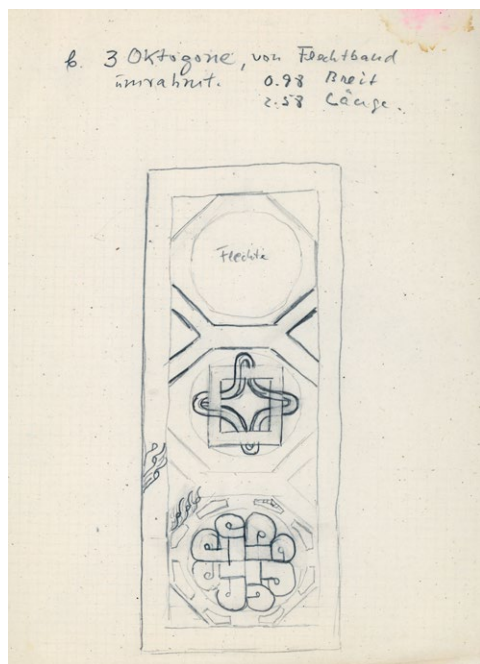


Fig. 15: Plano del mosaico, por C. Zornoza (1965).



16

Fig. 16: Detalle de panel del mosaico de la basílica de La Alcudia (Elche), por H. Schlunk (1948).

década pasada¹¹⁹. Sin embargo, considero que la lectura planteada por estos estudios es exclusivista, ignorando las potenciales aportaciones que una autoridad cristiana podía ofrecer al desarrollo artístico de una posible sinagoga en el sudeste de la península ibérica. Por su parte, de ser efectivamente una iglesia cristiana en el siglo IV, ¿acaso se puede ignorar la importancia de las raíces judías de esta religión bíblica? Es difícil negar que las comunidades judías influyeron en aspectos como la iconografía, las interpretaciones exegéticas o incluso el propio proceso de traducción de la Biblia por parte de las comunidades cristianas.

64 La fase cultural se puede identificar desde el primer uso del mosaico, fechado a finales del siglo IV. Este uso se identifica por tres aspectos que apuntan tanto al culto judío como al cristiano. El primero es el propio pavimento musivo. Este mosaico polícromo de alta calidad se vincula al taller productor de otros pavimentos en las cercanías, como el de la villa de Algorós, excavado por Aureliano Ibarra en el siglo XIX. También destaca el paralelo de la domus de Santa Pola, excavada en los años 90¹²⁰.

65 Las inscripciones de la basílica indican una clara organización religiosa en torno a «pre(s)byteroi», y un «lugar de culto» («proseuche») con vínculos a una comunidad de habla o culto griego tardorromano.

Precisamente los aspectos lingüísticos de estas inscripciones en griego llevaron a algunos autores a afirmar que pertenecían a una iglesia cristiana en el momento de la pavimentación del mosaico¹²¹. Sin embargo, esto asume que los judíos helenizados de habla griega no se expresaban de forma similar o que no usaban un lenguaje griego bíblico semejante. Por lo tanto, se trata de una postura basada en una suposición sin fundamento.

66 La única decoración figurada del mosaico es un panel que representa un mar agitado, un mástil latino y figuras en la nave sur. Este panel contiene un alto grado de simbolismo, vinculado a viajes y a la fortuna en su inscripción asociada: ΕΥΠΛΟΥΙΑ ΕΥΕΥΤ[Υ ...]ΥΧΑ («buen viaje para ti Syg... el afortunado»)¹²². Poveda Navarro interpretó la escena como una representación del ciclo de Jonás. En ese sentido, cabría señalar también los documentados en contextos cristianos como la iglesia de Khaldé en Líbano, Aquileia en el norte del Adriático o Bet Guvrin en Israel, lo cual indicaría su uso cristiano¹²³. Sin embargo, después del espectacular hallazgo del panel del ciclo de Jonás en la sinagoga de Huqoq en Israel, este argumento resulta insostenible¹²⁴. A este panel figurado se debe añadir también el simbolismo de los motivos geométricos, que presentan fórmulas matemáticas. Esto parece ser el caso de la numeración de los pétalos hallados en el panel oriental central, incluyendo los números 9, 12 y 16, asociados a divisores de 3 y 4, respectivamente.

67 En segundo lugar, los añadidos arquitectónicos apuntan a una continuidad a largo plazo de los usos rituales del edificio. Esto incluye el añadido de dos piedras cuadrangulares como bases de columnas, quizá parte de un mueble, en los bordes del panel central. En un momento posterior se añadiría un ábside, con planta en arco peraltado, que probablemente rompería el borde oriental del mosaico. A diferencia del añadido

119 González Salinero 2014, 137–139; Poveda Navarro 2014, 172–175.

120 Mondelo 1985, 111. 140 s.; Ruiz Roig 2001, 76–78; Lorenzo de San Román 2004/2005, 139–142.

121 Corell i Vicent – Gómez Font 2009, 28 s.; Poveda Navarro 2014, 171 s.

122 La lectura se basa en la de Noy 1993a, 246 s., que sostiene que se incluye el nombre de una persona empezando con las letras Ευ. Por mi parte, considero que se trataría de un donante que permitió la pavimentación del mosaico o la construcción del aula de culto. Ver Bar-Magen Numhauser 2021, 489–495.

123 Poveda Navarro 2014, 167 s.

124 Magness et al. 2018, 111–115.

anterior, el eje central del ábside llevó a que otro eje longitudinal fuera añadida un metro más al norte del eje original del pavimento¹²⁵.

68 En tercer lugar, la ›reparación‹ del mosaico en sus paneles nororientales, ya con un taller menos virtuoso, muestra la posible presencia de dos candelabros de siete brazos enfrentados. La interpretación de estas figuras como ›menorot‹ es polémica¹²⁶. No obstante, este elemento decorativo está acompañado de lo que sería una barra superior, similar a la representación de las ›menorot‹ en grafitos y producciones epigráficas como el ya mencionado de Mas Rimbau¹²⁷. Este tipo de barra es común, sobre todo en ›menorot‹ representados en Palestina¹²⁸.

69 A una fase posterior pertenece una lucerna hallada en las inmediaciones de la basílica, con la representación de una figura santificada, con vestimenta persa, probablemente San Abdón. Esto evidencia un uso claramente cristiano del edificio hacia el siglo VI¹²⁹. El hallazgo de restos de celosías a bisel, colocadas en los ventanales del edificio y fechadas hacia el siglo VII, apuntan a la conservación del espacio con un marcado valor religioso para los habitantes de La Alcudia¹³⁰. Aun así, nada de esto aclara la identificación de la comunidad comitente del mosaico del siglo IV, momento en que el edificio pasa a ser una basílica de culto.

70 Una de las características más importantes de la basílica de *Ilici* es la división tripartita del mosaico por su eje longitudinal en tres naves. Originalmente se consideró que la nave sur era de menor anchura que la central y la septentrional. Sin embargo, añadiendo el ancho de lo que probablemente era un banco corrido meridional del edificio, eran tres espacios del mismo ancho¹³¹. Esto apunta a una planificación del espacio con módulos racionales para las tres naves delineadas en el suelo.

71 El pavimento presenta, como ya se indicó, tres inscripciones leídas desde el centro, tratadas extensamente en la literatura especializada. Los textos, sobre todo el septentrional, apuntan a dedicatorias para miembros de una comunidad organizada¹³². La inscripción sur, vinculada al panel figurado ya mencionado, sufrió lo que parece un daño intencionado que afectó a la propia escena figurada. En la inscripción central, por su parte, dice »lugar de oración del pueblo« (o comunidad)¹³³. Esta también sufrió la destrucción de su segunda frase, eliminando la identificación explícita de la comunidad a la que pertenecía el edificio. La conservación de la silueta de la última letra de la segunda frase de esta inscripción sugiere una aparente intencionalidad en su destrucción.

72 Si bien Lorenzo y Morcillo señalaron que el mosaico fue objeto de una acción iconoclasta¹³⁴, considero más probable que se trate de la conversión del edificio a iglesia cristiana, quizá en la segunda mitad del siglo VI o inicios del VII. De ser así, considerando los datos ya mencionados, se podría afirmar que el edificio del siglo IV sería una sinagoga judía¹³⁵.

125 Bar-Magen Numhauser 2021, 539 s.

126 Poveda Navarro 2005, 216–218.

127 Poveda Navarro 2005, 216–218.

128 Hachlili 2001, 160 s.

129 Bar-Magen Numhauser 2021, 544 fig. 7.105; 7.106; Ronda Femenía 2018, 180 fig. 222. Aunque la interpretación del edificio que albergó el mosaico original generó polémica, considero que no es el caso de la fase más tardía de uso. Los hallazgos de objetos asociados al culto cristiano en el edificio se fechan entre la segunda mitad del siglo VI y el siglo VII, indicando el uso de la basílica como iglesia cristiana a partir de esas fechas. Bar-Magen Numhauser 2021, 800–804.

130 Ramos Folqués 1972; Lorenzo de San Román – Morcillo Marín 2014, 538 s.

131 Bar-Magen Numhauser 2021, 431. 528.

132 Noy 1993a, 246 s.

133 Es amplia la literatura sobre este tema. No cabe entrar en detalles, pero los más recientes estudios incluyen a Noy 1993a, 243–246; Corell i Vicent 1999, 100–102; Corell i Vicent – Gómez Font 2009, 29; Bar-Magen Numhauser 2021, 477–498.

134 Lorenzo de San Román – Morcillo Marín 2014, 531.

135 Bar-Magen Numhauser 2021, 512–514.

73 Antes de la fase cultural tardoantigua, el edificio presenta un uso previo. De hecho, la evidencia arqueológica, particularmente la recogida por estudios estratigráficos de autores como Paul Reynolds en 1993, señala que la fundación de algunos de sus paramentos (particularmente la pared norte) es del siglo I d. C.¹³⁶. La propia planta del edificio, que hace esquina bordeando una calle meridional excavada entre 1949 y 1954 por Ramos Folqués, apunta a la existencia de una *domus* urbana o suburbana de la ciudad de *Ilici*¹³⁷. Por lo tanto, nos encontramos con un espacio doméstico urbano, donado o adquirido para la construcción de la basílica con su mosaico tripartito¹³⁸. El mosaico se colocó en la crujía sur de lo que había sido una *domus* suburbana a finales del siglo IV. El fenómeno de utilización de espacios domésticos como centros de culto se conoce en múltiples comunidades cristianas del mundo romano, como en las *domus ecclesiae*¹³⁹. Sin embargo, también se da en comunidades judías, como las sinagogas de *Dura Europos* en Siria, de la primera mitad del siglo III, o la sinagoga de *Priene* de los siglos IV y V¹⁴⁰.

74 La evidencia arqueológica relacionada con ambas comunidades demuestra la considerable dificultad para distinguir tipológicamente una basílica eclesiástica cristiana de una sinagoga judía entre los siglos IV y VII d. C. Cristianos y judíos compartían modelos comunitarios, sobre todo porque operaban entre los mismos grupos y poblaciones que les albergaron como minorías sociales hasta el siglo IV d. C. Esta similitud probablemente se refleja en lo cultural y en lo social, donde la organización comunitaria cobraba mayor importancia religiosa que los espacios sacros específicos de las distintas ciudades. En este sentido, autores como David Milson sostienen que la sinagoga basilical, típica en la Galilea del siglo IV en adelante, adquirió su forma a partir de modelos cristianos en el siglo IV, a medida que la religión cristiana se legalizaba y su influencia se extendía por el Imperio romano¹⁴¹. Por lo tanto, cualquier estudio, tanto de la arquitectura paleocristiana como de la judía tardoantigua, requiere asumir intercambios de modelos arquitectónicos y de diseño espacial.

75 Volviendo a La Alcudia, la basílica dice poco sobre la identificación concreta de la comunidad que usó este edificio cuando se colocó el mosaico. Pero la evidencia de modelos arquitectónicos, y el mero hecho de la aparente utilización de un edificio doméstico pre-basilical para acomodar este espacio a finales del siglo IV, confirma la realidad evergética de una comunidad con proyección pública y cívica en la ciudad. Una evidencia clave para conocer esta integración en el panorama cívico tardoantiguo es la reutilización de material constructivo para estructuras del complejo basilical. Concretamente, el uso de una sillería de arenisca hallada en la pared norte de la supuesta «sacristía», también llamada «Área S» en una publicación reciente¹⁴². Este muro de sillares de arenisca reutilizada presenta una fecha *terminus post quem* del segundo tercio del siglo IV¹⁴³. El derecho a usar estos *spolia* muestra una integración de las autoridades comunitarias judías dentro de la gobernación habitual de la ciudad de *Ilici*, aunque no tengamos una evidencia explícita sobre su relación con la curia local¹⁴⁴. Esto se detecta en otros yacimientos con comunidades judías influyentes. Encontramos un ejemplo en Mérida, con la inscripción de Annianus Peregrinus Onorificus, que usa un mármol moldeado y reutilizado para su producción y que, aunque de naturaleza funeraria, pro-

136 Reynolds 1993, 108 s.

137 Ramos Folqués 1950, frag. 35v – 36r.

138 Para un análisis más detallado, ver Bar-Magen Numhauser 2021, 744–750.

139 Vermaseren – van Essen 1965, 113–115; Canio Corbo 1975, 67 s.

140 Kraeling 1967, 7–30; Burkhardt – Wilson 2013, 167 s.

141 Milson 2007, 226–228. 234 s.

142 Bar-Magen Numhauser 2021, cap. 8.

143 Ramos Fernández 1995b, 1231.

144 Bar-Magen Numhauser 2021, 873.

bablemente fue encargada por las autoridades ciudadanas de la urbe¹⁴⁵. Otros paralelos para el uso de *spolia* por parte de las comunidades judías se dan en la construcción de la sinagoga de Sardis, en Asia Menor, donde se utilizó la sillería de nada menos que el templo ›pagano‹ principal de la ciudad, dedicado a Cibeles¹⁴⁶. En cambio, como señala González Salinero, el testimonio de la conversión de los judíos de Mahón en el 418 d. C., escrita por el obispo Severo de Menorca, apunta a la presencia de judíos en altos cargos políticos de la ciudad y de la provincia de Baleares¹⁴⁷.

⁷⁶ Son pocas las evidencias arqueológicas que nos permiten dar con una imagen completa de la organización comunitaria judía en la Antigüedad Tardía. Sin embargo, casi todas las halladas, incluyendo las que se encontraron en entornos cristianizados, apuntan a una organización que mira hacia las poblaciones no-judías de las que formaban parte. Dicho de otro modo, las zonas dedicadas a expresar su identidad religiosa habrían sido parte visible del paisaje de asentamientos tardoantiguos. No se puede entender la arqueología judía sin establecer su participación en el desarrollo material de las poblaciones con las que habitaron un territorio, ya sea en entornos funerarios como en los asentamientos. Esto incluye una revisión de los aspectos estilísticos e iconográficos que estos ambientes culturales usaban para tal efecto.

⁷⁷ Una de las piezas más espectaculares del ›arte judío‹ durante la Antigüedad Tardía es el ladrillo o placa de arcilla de Acinipo (Ronda, Málaga) (Fig. 17). Esta pieza probablemente representa el repertorio simbólico judío más complejo de la Antigüedad Tardía hispana hasta la fecha. El ladrillo fue encontrado fuera de contexto, aunque esto no impide que exista una extensa bibliografía para su estudio¹⁴⁸. Mide unos 31,5 × 21 × 4,5 cm y presenta en su cara decorada una *aedicula* presidida por un arco de medio punto con venera. Dentro de la *aedicula* aparece una ›menorá‹ o candelabro de siete brazos ocupando el espacio central, flanqueado por lo que parecen líneas horizontales, que probablemente representan los rollos de la Torá, figuras vegetales, un ›shofar‹ (cuerno) y la palabra MIXAA en griego, probablemente el nombre del ángel Mijael (Miguel)¹⁴⁹. Flanqueando extradós del arco figura lo que parece un ›etrog‹ (cítrico) a la izquierda y un ›lulav‹ (rama de palmera) a la derecha. Esto permite interpretar que las ramas de la izquierda de la ›menorá‹ sean probablemente un ›hadas‹ (mirto) y una ›aravá‹ (sauce), completando la escenificación de los objetos litúrgicos de la fiesta de ›Sucot‹ (Fiesta de los Tabernáculos) en el importante mes de ›Tishrei‹ (septiembre – octubre), primer mes del calendario judío. El tipo figurado se fecha en el siglo VI, y provendría del mismo taller o entorno que los ladrillos eclesiásticos dedicados a obispos del período en esta zona, en particular Bracari (Bracario) de Ronda¹⁵⁰. La extensión de este tipo de iconografía abarca toda la península ibérica. Es el caso de la ya mencionada inscripción de Annianus Peregrinus Onorificus de Mérida. En esta, destaca la presencia esquematizada de dos ›menorot‹ que flanquean un espacio epigráfico central. Las dos

145 Los que encargaron esta inscripción dedicada al *duarum sinagoge exarcon*, o «exarcón de las dos sinagogas» eran *amici et ciues sui*, o «sus amigos y conciudadanos». Una vez más, la clave de esta inscripción está en el énfasis del rol comunitario del difunto y sobre todo su impacto en la ciudadanía emeritense. No existe evidencia alguna que indique que los *ciues* fueran solamente miembros de su comunidad judía. De ser así, sería otra evidencia de una adopción clara de modelos sociales romanos por parte de los judíos de la Mérida del siglo V. Sin embargo, tiene más sentido que los *ciues* se coloquen en contraposición a los *amici*, estos últimos mejor asociados a la propia comunidad de creyentes a la que pertenecía el difunto. Para saber más información sobre la pieza: García Iglesias 2010, 11–26; Bar-Magen Numhauser 2021, 94.

146 Hanfmann – Ramage 1978, 43–51. 58–60.

147 González Salinero 1998, 440; González Salinero 2000, 275 s.

148 Schlunk – Hauschild 1978, 59. Taf. 73; Hoppe 1987; Barroso Cabrera – Morín de Pablos 1996, 53 s.; Castelo Ruano 1996, 483; Stylow 2005, 218–220; Gozalbes Cravioto 2010.

149 Stylow 2005 lo lee como »MAXIM«, pero el contexto de la pieza nos lleva a rechazar esta postura. Gozalbes Cravioto 2010, 92, lo lee »NISAN«, el mes asociado con la festividad de Pesaj, pero no hay base epigráfica para esta lectura.

150 de Palol 1967a, 265–268; Gozalbes Cravioto 2010, 91.



17

Fig. 17: Ladrillo de Ronda (Málaga).

»menorot« crean una especie de escena heráldica, en la que los candiles más externos se reemplazan por un »lulav« y un »shofar«, asociado de nuevo al mes de »Tishrei«, tanto de la fiesta de »Sucot« como de »Rosh ha-Shana« (Año Nuevo) y »Yom Kipur« (Día de la Expiación)¹⁵¹. Con una iconografía análoga encontramos la inscripción de Isidora de Pallaresos, cerca de Tarragona, en la que se introducen »lulavim« figuradas en el campo epigráfico, en su primera línea¹⁵².

78 Como en el caso de la basílica de La Alcudia, gran parte de la atención académica se ha centrado en la adscripción de esta pieza a su correspondiente comunidad cultural. Sin embargo, fuera de su contexto arqueológico, esta búsqueda es fútil. Existen dos interpretaciones posibles para la colocación de un ladrillo con esta iconografía en un entorno como el asentamiento de *Acinipo* en el siglo VI. Primero, si perteneciera a un entorno judío, como una sinagoga, se trataría de una representación de símbolos propios de la ritualidad judía frente a sus paralelos cristianos, probablemente producidos por un mismo taller artesanal (Fig. 18). En este caso, los ladrillos cristianos tienden a incluir el nombre de un obispo, como parte de la organización de la comunidad. Sin embargo, los judíos no consideraron necesario incluir a ninguna persona, sino solo el nombre de un ángel bíblico. Ciertamente, se representan elementos que muestran el conocimiento pleno del ritual judío en la Antigüedad Tardía: las cuatro especies de »Sucot« y el trípode que sostendría

la »menorá«, un elemento probablemente colocado físicamente en las sinagogas.

79 Por otro lado, de haberse colocado en un entorno cristiano, como sugieren Rafael Barroso Cabrera y Jorge Morín de Pablos¹⁵³, sería quizá una representación antigua del programa iconográfico de *ecclesia et sinagoga* extendido en el posterior arte gótico europeo. Sea cual fuese su uso original, nos encontraríamos ante una clara evidencia de la presencia de poblaciones judías en el entorno, en contacto con las élites cristianas tardoantiguas. A diferencia de otras festividades judías o tradicionales bíblicas, »Sucot« es precisamente la que menos paralelos habría tenido con el calendario cristiano. Esta pieza es una representación de símbolos propios de una comunidad local, ciertamente comprensibles para la élite eclesiástica.

80 Otras piezas de interés muestran el uso de una iconografía judía que se puede encontrar fácilmente en entornos cristianos. Es el caso de la pileta trilingüe de Tarragona, hallada fuera de contexto en los años 50 del siglo pasado¹⁵⁴. Sin entrar en los detalles del uso de esta pieza, destaca que la figura central representa una »menorá« flanqueada por dos pavos reales, un »lulav« estilizado parecido a un árbol y un »shofar« en forma de L. La escena evoca el paraíso y la salvación, por lo que se relaciona el espacio donde se ubica y su uso a un contexto religioso y ritual¹⁵⁵. La asociación de esta escena a dos objetos rituales de »Tishrei«, en particular el »shofar« del año nuevo y el »lulav« de »Sucot«,

151 Bar-Magen Numhauser 2021, 84 s.

152 Cantera Burgos – Millás Vallicrosa 1956, 416.

153 Barroso Cabrera – Morín de Pablos 1996, 53 s.

154 Cantera Burgos 1955a; Cantera Burgos – Millás Vallicrosa 1956, 350 s.

155 Bar-Magen Numhauser 2021, 117 s.

indica su utilización en entornos judíos. Sin embargo, la relación entre el pavo real y el paraíso es claramente parte de un lenguaje compartido. De ahí que otra pieza, una estela de mármol de Orihuela con dos pájaros comiendo frutas flanqueando una columna salomónica, sigue sin tener una identificación clara de su adscripción comunitaria¹⁵⁶.

81 Como destacan estos casos, las líneas divisorias que definen los »taxones culturales« judío, cristiano e incluso pagano quedan del todo difuminadas. Parece más probable que entre las comunidades monoteístas existiera una voluntad compartida de interpretar las historias y mensajes bíblicos con un mismo lenguaje iconográfico en los espacios arquitectónicos de su respectiva comunidad. De ahí que el »arte cristiano« y el »arte judío« formaran parte de un mismo repertorio, en el que cada comunidad presentaba un acento distinguido para enfrentarse a la diversidad cultural presente sobre todo en contextos urbanos de la Antigüedad Tardía.

5 Difuminando los »taxones culturales«

82 Los tres aspectos tratados en este artículo (prácticas funerarias, arquitectura cultural y producción artística/iconográfica) formaron parte de la identificación del supuesto »taxón cultural« judío en la Antigüedad Tardía peninsular. Como vimos, la búsqueda de los signos identificativos de las prácticas comunitarias judías como una identidad religiosa son un obstáculo en el estudio del impacto de este patrimonio judío en la arqueología tardoantigua de Hispania, que requiere la comprensión de los espacios rituales como parte de las realidades históricas de yacimientos con una diversidad ideológica y cultural diversas.

83 En el caso del mundo funerario, los hallazgos de elementos asociados con una presencia judía son evidencia clara de una diversidad intrínseca del espacio. Sin embargo, explorando espacios similares del Mediterráneo central, nos percatamos de que existían prácticas funerarias flexibles, en las que los miembros de la minoría judía se centraban más en expresar un mensaje socialmente relevante que en exponer las creencias personales de la persona inhumada. Naturalmente, en yacimientos como la necrópolis de Molino en Águilas, esto no se limitaba a los judíos. También cristianos y helenos ordenaban los espacios funerarios en agrupaciones familiares y colegiales, grupos que financiaban y organizaban los ritos funerarios sin intervención obligada de un sacerdocio o de un oficial perteneciente a una organización religiosa. Esto no supone que las creencias religiosas o las prácticas culturales no estuvieran presentes en los espacios funerarios, sino que en ellos existe mayor disponibilidad para la expresión de una religiosidad no-oficial (no necesariamente contra los dogmas oficiales), que denota los intereses sociales de individuos de forma autónoma frente a las comunidades religiosas y políticas de la época.



Fig. 18: Ladrillo Bracari de Acinipo (Ronda).

18

156 Vilar Ramírez 1976; Poveda Navarro 2005, 224 s.; Bar-Magen Numhauser 2021, 233–235.

84 En el caso de una asociación clara entre las creencias religiosas de los inhumados y el espacio sagrado dentro de un asentamiento, como es el caso de las necrópolis *ad sanctos* cristianas, se reafirma el énfasis socio-político por parte de los grupos privilegiados que enterraban ahí a sus difuntos. Necrópolis como la de San Fructuoso en Tarragona o la de la Basílica de Santa Eulalia en Mérida son espacios exclusivos, pues no solo se dedican a un culto cristiano asociado a los santos mártires, sino que además los inhumados eran miembros social y políticamente privilegiados dentro de su comunidad. En este acceso exclusivo al espacio de enterramiento privilegiado podemos apreciar la distinción social y, por tanto, política entre las élites gobernantes cristianas y los grupos minoritarios no-cristianos, como eran los judíos. Incluso en ciudades donde los judíos tenían una comunidad numerosa o donde existía una potente élite intelectual, su exclusión de las necrópolis *ad sanctos* sería reflejo de una realidad social y política inexorablemente discriminatoria a favor de los seguidores de la ortodoxia cristiana. Los miembros de la élite dentro de la comunidad judía parecen haber sido enterrados en los espacios funerarios tradicionales (extramuros), reflejo de una clara continuidad con prácticas presentes en períodos anteriores, coincidiendo con las justificaciones rituales y jurídicas del mundo judaico en cuanto a la separación entre los espacios de habitación y los funerarios.

85 En el caso de los espacios culturales, la basílica de La Alcudia fue el único edificio identificado abiertamente como sinagoga, lo que dio lugar a una polémica que perdura desde su primera excavación, hace ya más de un siglo. Esto llevó a que la mayoría de los investigadores ignoraran la riqueza de la información ofrecida por el edificio más allá de su adscripción comunitaria, lo que comenzó a cambiar recién en la década pasada. La propia conversión del edificio en una iglesia en el siglo VI, con su correspondiente borrado de paneles del mosaico original, sugiere la existencia de una fase previa como sinagoga judía. Sin embargo, esto también demuestra lo difícil que es distinguir una sinagoga de una iglesia entre los siglos IV y VII. La ambigüedad de la evidencia arqueológica disponible para la identificación comunitaria del edificio cultural del siglo IV es en sí misma demostrativa de una probable utilización de tipos arquitectónicos similares por las distintas comunidades tardoantiguas. Más que un espacio creado independientemente de las consideraciones urbanas de la ciudad del siglo IV, los que diseñaron este edificio se basaron en dos aspectos que reflejan su integración en la organización municipal local. Primero, la utilización de sillares de arenisca como *spolia* de otros edificios, reflejando el acceso al permiso de una curia local para usar este material reutilizado, algo que también se ha documentado en otras edificaciones judías en la Antigüedad Tardía, como en Sardis o Priene¹⁵⁷. En segundo lugar, la utilización de la crujía de una *domus* urbana o suburbana reconvertida en un espacio cultural a finales del siglo IV. La basílica ilicitana es una fase histórica más de una edificación doméstica urbana visible en el paisaje urbano de la *Ilici* tardorromana.

86 Considerando la visibilidad urbana de los edificios sinagogaes (o similares a las sinagogas) en centros como *Ilici*, *Ostia*, Sardis o Priene, la iconografía obtiene una relevancia arqueológica, además de la artística convencional. Siendo el principal medio para distinguir explícitamente ›lo judío‹ y ›lo cristiano‹, sería intuitivo asumir que un objeto, como el ladrillo de *Acinipo* o la pileta trilingüe de Tarragona, ambos del siglo VI, dejara fuera de toda duda una asociación con la presencia de judíos en un asentamiento. Sin embargo, el enfoque centrado en la distinción entre grupos clasificados de la Antigüedad Tardía hizo obviar la existencia de un lenguaje compartido que influyese mutuamente en las comunidades religiosas, lo que implica que en ocasiones se necesite la presencia de personas ajenas al grupo comitente original para dotar de valor a las iconografías representadas.

157 Sobre Sardis, *vid.* nota 154. Sobre Priene: Burkhardt – Wilson 2013, 167 s. 174–176.

87 Si tradicionalmente el estudio del arte paleocristiano se ha centrado en las influencias del arte grecolatino de los primeros siglos de nuestra era sobre el cristianismo, es menos común el estudio del impacto generado por la iconografía judía antigua de la misma época, particularmente por la idea prevalente hasta inicios del siglo XX de que los judíos eran un pueblo anicónico¹⁵⁸. Sin embargo, incluso habiendo acumulado datos sobre un judaísmo tardoantiguo con sus expresiones iconográficas, la exploración de su impacto en el desarrollo del arte cristiano de la Hispania antigua sigue siendo una tarea pendiente, al asumir que la separación y la abierta hostilidad entre las dos comunidades eran un obstáculo para el desarrollo de tales influencias. Aun así, la presencia de la lucerna con ›menorá‹ en espacios mixtos, como la necrópolis tardoantigua de Águilas, así como evidencia de un espacio funerario basado en distinciones gentilicias o corporativas, más que religiosas, plantea nuevas preguntas sobre la extensión de dichas influencias artísticas y conceptuales en el desarrollo de las creencias judías o cristianas en Hispania. Por ello, queda patente que el ladrillo de *Acinipo* es del mismo taller artesanal que produjo los ladrillos del obispo Bracari, comentados anteriormente. Las soluciones arquitectónicas que albergarían este tipo de composición – exponiendo un lenguaje artístico común de las dos comunidades – nos indican que, más que un arte paleocristiano del que dependían otras comunidades minoritarias en la península ibérica, se trataría de un estilo artístico tardoantiguo accesible a la sociedad en su conjunto y en comunicación.

88 Otra cuestión de la arqueología judía como parte del estudio de la Antigüedad Tardía es el aporte que la presencia judía diaspórica brindó al desarrollo »cultural« de las sociedades de las que formaba parte. Esta cuestión es mucho más difícil de analizar, ya que el contexto tardoantiguo presentaba una multiplicidad de creencias que formarían parte de lo que Guy Stroumsa llamó un contexto abrahámico. Con esto se refiere a que las distintas comunidades que habrían tenido calendarios y festividades comunes, como se observa en la ciudad de *Mamre*, en Palestina¹⁵⁹. Así, el ladrillo de *Acinipo*, la iconografía en la pileta trilingüe de Tarragona o las ›menorot‹ encontradas en la inscripción de Annianus Peregrinus Onorificus de Mérida incluyen una iconografía compartida por el mundo judío y cristiano, incluso en los espacios donde se expresarían sus respectivas identidades. Ya avisó Pere de Palol de la existencia de este fenómeno en su artículo sobre las iglesias paleocristianas de Baleares, en las que el arte paleocristiano bebe de soluciones compositivas visibles en sinagogas judías palestinas, y no solo de producciones norteafricanas con las que existe una clara cercanía estilística¹⁶⁰.

89 Los casos concretos de la arqueología judía de la península ibérica no niegan la existencia de una diversidad en la agrupación distintiva en la Antigüedad Tardía. No se debe dudar de que en los siglos posteriores al Edicto de Milán se vio la adopción de la religión cristiana como parte fundamental de la justificación ideológica de las autoridades políticas. Nada de esto tuvo lugar dentro de las comunidades judías a nivel político, a pesar de su aparente participación en el funcionamiento de las curias locales o la presencia de individuos en la administración imperial. Sin embargo, la ordenación concreta de los espacios religiosos, y su supuesta pertenencia a un grupo cultural o de otra naturaleza, corresponde a fenómenos que superan los estereotipos establecidos por la historiografía arqueológica hasta fechas recientes.

158 Según Fine 2005, 22–24, a pesar existir los antecedentes de un arte judaico conocido en el siglo XIX, gracias a la exploración de las catacumbas romanas, el impulso para superar la idea de un »judaísmo anicónico« fue resultado de las expediciones de inicios del siglo XX, que descubrieron las sinagogas antiguas de Palestina, en particular en Galilea, llevadas a cabo tanto por los exploradores alemanes H. Kohl y C. Watzinger entre 1905 a 1906, como las impulsadas por el movimiento sionista a través de la »Jewish Palestine Exploration Society« (hoy »Israel Exploration Society«), liderada por N. Slouschz en 1921, que excavó la sinagoga de Hammat Tiberias.

159 Stroumsa 2015, 210 s.

160 de Palol 1967b, 139–142. Queda pendiente un estudio más pormenorizado de la iconografía bíblica en yacimientos como Santa María del Camí.

90 Siguiendo las posturas de Rebillard, vemos que la «arqueología judía» requiere un estudio de los espacios y contextos donde los miembros de una comunidad activan su identidad al pertenecer a una minoría¹⁶¹. De tal forma, la arquitectura cultural tardoantigua no se debe entender como un espacio que excluye a grupos de credos distintos, sino como espacios donde los individuos aplican sus respectivos rituales para interactuar con una sociedad intrínsecamente diversa, donde los lazos familiares y ciudadanos todavía son más importantes que las identificaciones comunitarias religiosas. Cabe decir que esto no supone la existencia de un ambiente de tolerancia o convivencia pacífica entre dichas comunidades, como ya se ve con la exclusión de los judíos de los espacios funerarios *ad sanctos* abiertos en las principales ciudades tardorromanas, ya sea por motivos rituales propios, por motivos políticos, o ambos. La cercanía iconográfica entre grupos que comparten prácticas rituales y representaciones simbólicas en su arte figurativo presenta una tensión entre comunidades que competían por la visibilidad e influencia en los asentamientos donde vivían.

91 Los judíos pertenecientes a las clases privilegiadas se veían obligados a demostrar su condición social en inscripciones más o menos explícitas, al inhumarse en un entorno funerario mezclado con individuos pertenecientes a distintas comunidades religiosas. Esto se refleja en dos momentos distintos a partir de la evidencia de la epigrafía judía tardoantigua: primero, las inscripciones del siglos II–III del liberto de Villamesías cerca de Mérida y la de Annia de Adra (Abdera), que insistían en la distinción como *Iudeus* o *Iudaea*; y un segundo período donde en el que encontramos inscripciones funerarias que enfatizan tanto los títulos comunitarios y sociales de los miembros de mayor rango familiar («didascali», «archisinagogos» para Sies, yerno de la difunta Rabla) como los que demuestran un estatus social con influencia e importancia (Kyra Maries en la inscripción trilingüe de Meliosa). Aquí también se dan unos aparentes cambios dentro del seno de las comunidades judías. Con mayor frecuencia aparecen títulos de pertenencia a la organización de la comunidad religiosa, como el caso del «exarcon» Annianus Peregrinus Onorificus de Mérida o el ya mencionado archisinagogos Sies de Tarragona. Aunque dan importancia al estatus social de los miembros de la familia o colegio comitente de las lápidas, la presencia de los títulos de liderazgo comunitario apunta a que el valor social para sus comunidades está en su rol dentro del agrupamiento religioso. Por lo tanto, a pesar de que los rituales funerarios se organizan por la *gens* o el *collegium*, con mayor frecuencia el estatus social de estos tiene sentido dentro de la comunidad judía a la que pertenecían.

92 En este contexto cabe la interpretación de la iconografía judía documentada en objetos de las necrópolis de la calle Gloria en Águilas y de Mas Rimbau en Tarragona. Por este motivo, la clasificación de necrópolis no vinculadas al culto material como «cristianas», «judías» o «paganas» no se puede aplicar a la Antigüedad Tardía, especialmente considerando que las tipologías de las inhumaciones son indistinguibles entre sí. Esto es lo que se puede percibir en yacimientos de fechas posteriores, como la necrópolis tardoantigua de Gótzquez (siglo VII, Madrid) o la altomedieval de Lucena (siglos IX–X, Córdoba). En estos casos aparece una multiplicidad de ritos en un mismo espacio funerario con fosas de cámara, destacando los decúbitos laterales de ciertos individuos, lo que indicaría una tendencia a asumir ritos de enterramiento islámico¹⁶². Vigil-Escalera, al tratar este fenómeno en Gótzquez y la cercana El Soto (Madrid), apunta a que los individuos enterrados preferían agruparse en espacios funerarios basados en criterios distintos a los religiosos. Más bien parecen haber asumido prácticas funerarias de un territorio en concreto¹⁶³. Estos espacios mixtos eran precisamente el lugar donde

161 Rebillard 2015, 434.

162 Botella Ortega – Casanovas Miró 2009, 7; Vigil-Escalera 2015, 261–265.

163 Vigil-Escalera 2015, 266 s.

miembros de las comunidades judías »activaron« su identidad religiosa ante el resto de los habitantes de sus asentamientos, que asumirían el reconocimiento del valor del estatus o condiciones expresadas mediante los ritos funerarios y/o las lápidas expuestas.

⁹³ El gran número, o incluso mayoría, de individuos judíos, cristianos o paganos que utilizaron espacios funerarios compartidos, tanto por necesidad o por voluntad, nos obligan a revisar la identificación de las necrópolis sin entrar en priorizar »agrupamientos« basados en prejuicios actuales. Consecuentemente, el uso de la »taxonomía cultural« deja de ser útil como método para establecer distinciones arqueológicas entre poblaciones tardoantiguas »judías« y »no judías«. Por lo tanto, planteo la necesidad de estudiar las formas de interacción que representan una compleja realidad social en este dinámico período histórico. Esto requiere una mayor comprensión de la minoría judía de la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media como grupos integrados en las realidades sociales y culturales que les tocó vivir, interactuando e influyendo en el desarrollo de los grupos hegemónicos y mayoritarios de la época.

Bibliografía

- Abad Casal – Bendala Galán 1975** L. Abad Casal – M. Bendala Galán, La Tumba de Servilia de la necrópolis romana de Carmona. Su decoración pictórica, *Habis* 6, 1975, 295–325
- Abascal Palazón 1998** J. M. Abascal Palazón, Fidel Fita [1835–1918]. Su legado documental en la Real Academia de la Historia, Publicaciones del Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia, Estudios historiográficos (Madrid 1998)
- Albertini 1906** E. Albertini, Fouilles d'Elche, *Bulletin Hispanique* 8, 4, 1906, 333–362 <<https://doi.org/10.3406/hispa.1906.1503>> (01.08.2022)
- Alföldy 1975** G. Alföldy, Die römischen Inschriften von Tarraco, *MF* 10 (Berlin 1975)
- Alföldy 2017** G. Alföldy, Officina lapidaria Tarraconensis, en: D. Gorostidi Pi (ed.), Géza Alföldy: Estudios tarraconenses (Tarragona 2017) 341–378
- Bar-Magen Numhauser 2021** A. Bar-Magen Numhauser, HispanoJewish Archaeology. The Jews of Hispania in Late Antiquity and the Early Middle Ages through Their Material Remains, *The Brill Reference Library of Judaism* 66 (Leiden 2021)
- Barroso Cabrera – Morín de Pablos 1996** R. Barroso Cabrera – J. M. de Pablos, Ensayo sobre el origen, funcionalidad e iconografía de los nichos y placas-nichos de época visigoda en la Península Ibérica, *Boletín de Arqueología Medieval* 10, 1996, 11–87
- Bea Castaño – Vilaseca Canals 2000** D. Bea Castaño – A. Vilaseca Canals, Dues necròpolis del segle V d. n. E. a Tarragona. Excavacions al carrer de Prat de la Riba i al Mas Rimbau, en: J. R. de Arbulo (ed.), *Tàrraco* 99. Arqueologia d'una capital provincial romana. Tarragona, 15, 16 i 17 d'abril de 1999, *Documents d'arqueologia clàssica* 3 (Tarragona 2000) 155–164
- Beltrán de Heredia Bercero 2008** J. Beltrán de Heredia Bercero, Inhumaciones «privilegiadas» intra muros durante la Antigüedad Tardía. El caso de Barcino, *AnCord* 19, 2008, 231–260 <<http://hdl.handle.net/10396/16000>> (01.08.2022)
- Botella Ortega – Casanovas Miró 2009** D. Botella Ortega – J. Casanovas Miró, El cementerio judío de Lucena (Córdoba), *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 58, 2009, 3–25 <<https://core.ac.uk/download/pdf/288269778.pdf>> (02.08.2022)
- Brubaker 2002** R. Brubaker, Ethnicity without Groups, *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie* 43, 2, 2002, 163–189 <<https://doi.org/10.1017/S0003975602001066>> (01.08.2022)
- Buhagiar 1986** M. Buhagiar, Late Roman and Byzantine Catacombs and Related Burial Places in the Maltese Islands, *BARIntSer* 302 (Oxford 1986)
- Buhagiar 2011** M. Buhagiar, The Jewish Catacombs of Roman Melite, *The Antiquaries Journal* 91, 2011, 73–100 <<https://doi.org/10.1017/S0003581511000126>> (01.08.2022)
- Burkhardt – Wilson 2013** N. Burkhardt – M. Wilson, The Late Antique Synagogue in Priene. Its History, Architecture and Context, *Gephyra. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Antike auf dem Gebiet der heutigen Türkei* 10, 2013, 166–196 <<https://dergipark.org.tr/tr/pub/gephyra/issue/18378/194060>> (01.08.2022)
- Calvo Gálvez 2003** M. Calvo Gálvez, Necrópolis judía de Valencia. Nuevos datos, en: A. M. López Álvarez – R. Izquierdo Benito, *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval. En memoria de José Luis Lacave Riaño. XI Curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha* (Cuenca 2003) 583–612
- Canio Corbo 1975** V. Canio Corbo, Cafarnao I. Gli edifici della città, *Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum* 19, 1 (Jerusalem 1975)
- Cantera Burgos 1955a** F. Cantera Burgos, ¿Nueva inscripción trilingüe tarraconense?, *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 15, 1, 1955, 151–156
- Cantera Burgos 1955b** F. Cantera Burgos, Sinagogas españolas. Con especial estudio de la de Córdoba y la toledana de El Tránsito (Madrid 1955)
- Cantera Burgos 1973** F. Cantera Burgos, Sinagogas de Toledo, Segovia y Córdoba (Madrid 1973)
- Cantera Burgos – Millás Vallicrosa 1956** F. Cantera Burgos – J. M. Millás Vallicrosa, Las inscripciones hebraicas de España (Madrid 1956)
- Casanovas Miró 1987** J. Casanovas Miró, Necrópolis Judías Medievales en la Península Ibérica, *RAMadrid* 8, 71, 1987, 46–55
- Casanovas Miró 2005** J. Casanovas Miró, Epigrafía hebrea. Catálogo del Gabinete de Antigüedades, Catálogo del Gabinete de Antigüedades. Antigüedades. Epigrafía 5 (Madrid 2005)
- Castaño 2015** J. Castaño, Entre lo tangible y lo intangible. La cultura material de los judíos de la Sefarad medieval, *CapCorral* 11, 2015, 16–22 <<https://digital.csic.es/handle/10261/198302>> (16.08.2022)
- Castellarnau – Grinda 1886** J. M. Castellarnau – J. Grinda, La Cuesta de los Hoyos, ó el cementerio hebreo de Segovia, *BACRHist* 9, 1886, 265–269 <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc4j0t5>> (01.08.2022)
- Castelo Ruano 1996** R. Castelo Ruano, Placas decoradas paleocristianas y visigodas de la colección Alhonoza (Écija, Sevilla), *EspacioHist* 9, 1996, 467–536 <<https://doi.org/10.5944/etfii.9.1996.4296>> (01.08.2022)
- Ciurana i Prast – Macías i Solé 2010** J. Ciurana i Prast – J. M. Macías i Solé, La ciudad extensa. Usos y paisajes suburbanos de Tarraco, en: D. Vaquerizo (ed.), *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos, función, Monografías de arqueología cordobesa* (N. S.) 18 (Córdoba 2010) 309–334
- Ciurana i Prast 2013** J. Ciurana i Prast, Confessions religioses i rituals funeraris a la Tàrraco tardoromana, en: J. M. Macías i Solé – A. Muñoz Melgar, *Tarraco christiana civitas, Documenta* 24 (Tarragona 2013) 181–190 <<http://hdl.handle.net/2072/289436>> (01.08.2022)
- Corell i Vicent 1999** J. Corell, Inscripcions Romanes d'Ilici, Lucentum, Allon, Dianium i els seus respectius territoris (València 1999)

- Corell i Vicent – Gómez Font 2009** J. Corell i Vicent – X. Gómez Font, Las inscripciones griegas del país valenciano (IGPV), en: Á. Martínez Fernández (coord.), Estudios de epigrafía griega, Investigación 1 (La Laguna 2009) 25–56
- Elsner 2003** J. Elsner, *Archaeologies and Agendas. Reflections on Late Ancient Jewish Art and Early Christian Art*, JRS 93, 2003, 114–128 <<https://doi.org/10.2307/3184641>> (01.08.2022)
- Fernández Esteban 2003** S. Fernández Esteban, Cementerio judío de la ciudad de Segovia en el medievo, en: A. M. López Álvarez – R. Izquierdo Benito, *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval. En memoria de José Luis Lacave Riaño. XI Curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha* (Cuenca 2003) 557–582
- Fine 2005** S. Fine, *Art and Judaism in the Greco-Roman World. Toward a New Jewish Archaeology* (Cambridge 2005)
- Fita y Colomer 1886** F. Fita y Colomer, La judería de Segovia. Documentos inéditos, BAcRHist 9, 1886, 270–293 <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0s033>> (01.08.2022)
- Fita y Colomer 1907** F. Fita y Colomer, Monumentos Hebreos [Salamanca, Béjar, Plasencia, Bem-bibre], BAcRHist 50, 2, 1907, 81–96 <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcwd4c0>> (01.08.2022)
- Fita y Colomer 1917** F. Fita y Colomer, Epígrafes romanos de la ciudad de Adra en la provincia de Almería, BAcRHist 70, 1, 1917, 134–144 <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc5t436>> (01.08.2022)
- García Iglesias 1978** L. García Iglesias, *Los judíos en la España antigua* (Madrid 1978)
- García Iglesias 2010** L. García Iglesias, Nueva inscripción judía del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida = A New Jewish Inscription from the Museo Nacional de Arte Romano in Mérida, *Anas* 23, 2010, 11–26
- García Moreno 2005** L. A. García Moreno, Los judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio ²(Madrid 2005)
- González et al. 2016** H. González Cesteros – R. Roberto de Almeida – J. Curbera Costello, Special Fish Products for the Jewish Community? A Painted Inscription on a Beltrán 72 Amphora from Augusta Emerita (Mérida, Spain), *HEROM. Journal on Hellenistic and Roman Material Culture* 5, 2016, 197–236
- González Salinero 1998** R. González Salinero, Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardoantigua. El reflejo de una realidad en la Passio Mantii, *Gerión* 16, 1998, 437–450 <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=101320>> (01.08.2022)
- González Salinero 2000** R. González Salinero, Relaciones sociales y dependencia religiosa en la comunidad judía de Mahón (Menorca) a principios del siglo V d. C., *Arys* 3, 2000, 267–278 <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=282870>> (01.08.2022)
- González Salinero 2014** R. González Salinero, Fuentes arqueológicas y documentales para el estudio de los judíos de la Hispania romana y visigoda, en: J. Castaño – R. Izquierdo Benito – S. Palomero Plaza, *¿Una Sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España* (Córdoba 2014) 123–160
- Gorostidi Pi 2011** D. Gorostidi Pi, El paisaje epigráfico tarraconense en época tardoantigua. Las inscripciones paleocristianas, en: J. Andreu – D. Espinosa – S. Pastor, *Mors omnibus instat. Aspectos arqueológicos, epigráficos y rituales de la muerte en el Occidente Romano* (Madrid 2011) 529–548 <<http://hdl.handle.net/2072/229727>> (01.08.2022)
- Gorostidi Pi 2013** D. Gorostidi Pi, L'epigrafia paleocristiana de Tarraco. Característiques generals i estat de la qüestió, en: J. M. Macias i Solé – A. Muñoz Melgar (eds.), *Tarraco christiana civitas*, Documenta 24 (Tarragona 2013) 43–68 <<http://hdl.handle.net/2072/261221>> (01.08.2022)
- Gozalbes Cravioto 2010** E. Gozalbes Cravioto, En torno a los judíos en la Hispania romana, en: L. García Iglesias – A. J. Domínguez Monedero, *Doctrina a magistro discipulis tradita. Estudios en homenaje al Prof. Dr. Luis García Iglesias* (Madrid 2010) 309–326
- Hachlili 1998** R. Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, Handbuch der Orientalistik. Der Nahe und der Mittlere Osten 35 (Leiden 1998)
- Hachlili 2001** R. Hachlili, The Menorah, the Ancient Seven-Armed Candelabrum. Origin, Form and Significance, *Journal for the Study of Judaism Suppl.* 68 (Leiden 2001)
- Hanfmann – Ramage 1978** G. M. A. Hanfmann – N. H. Ramage, Sculpture from Sardis. The Finds through 1975, Report (Archaeological Exploration of Sardis [1958–] 2 (Cambridge 1978) <<https://sardisexpedition.org/en/essays/r2-hanfmann-sculpture>> (01.08.2022)
- Hernández García 1998** J. D. Hernández García, La necrópolis tardorromana del Molino. Paganismo y cristianismo en un mismo espacio cementerial (Águilas, Murcia), *Memorias de Arqueología. Región de Murcia* 13, 1998, 171–210 <<http://www.patrimur.es/memorias-de-arqueologia-13>> (01.08.2022)
- Hoppe 1987** J.-M. Hoppe, Orient-occident, juifs et chrétiens. À propos de la grande niche du musée archéologique de Mérida (Badajoz) *Norba* 7, 1987, 9–46 <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=107379>> (01.08.2022)
- Ibarra Ruiz 1906** P. Ibarra Ruiz, Antigua basílica de Elche, BAcRHist 49, 1–3, 1906, 119–132 <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmck64x7>> (01.08.2022)
- Ingle 2019** G. Ingle, A Fourth Century Tomb of the Followers of Mithras from the Catacomb of SS. Peter and Marcellinus in Rome, *Studies in Ancient Art and Civilisation* 23, 2019, 227–242 <<https://doi.org/10.12797/SAAC.23.2019.23.11>> (01.08.2022)
- Iniesta Sanmartín – Martínez Alcalde 2000** A. Iniesta Sanmartín – M. Martínez Alcalde, Nuevas excavaciones en la necrópolis tardorromana de La

Molineta (Puerto de Mazarrón, Murcia), *AnMurcia* 16, 2000, 199–224 <<https://revistas.um.es/apa/article/view/61631>> (01.08.2022)

Instituto »Rodrigo Caro« de Arqueología y Prehistoria 1953 Instituto «Rodrigo Caro» de Arqueología y Prehistoria de Arqueología y Prehistoria, *HispAntEpigr* 4–5 (Madrid 1953)

Izquierdo Benito 1998 R. Izquierdo Benito, Arqueología de una minoría. La cultura material hispanojudía, en: A. M. López Álvarez – R. Izquierdo Benito (eds.), *El legado material hispanojudío*, Humanidades 25 (Cuenca 1998) 265–290

Izquierdo Benito 2003 R. Izquierdo Benito, Espacio y sociedad en la Sefarad Medieval, en: A. M. López Álvarez – R. Izquierdo Benito, *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. En memoria de José Luis Lacave Riaño. XI Curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha (Cuenca 2003) 29–55

Kraeling 1967 C. H. Kraeling, The Excavations at Dura-Europos. Final Report 8, 2. The Christian Building (Nueva York 1967)

Lacave 1980 J. L. Lacave, Sinagogas y juderías extremeñas, *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 40, 1980, 215–234

Lacave 1992 J. L. Lacave, Juderías y sinagogas españolas, *Colección Sefarad* 3 (Madrid 1992)

Lafuente Vidal 1948 J. Lafuente Vidal, La supuesta sinagoga de Elche, *AEspA* 23, 1948, 392–299

Laham Cohen – Pecznik 2016 R. Laham Cohen – C. Pecznik, *Iudaei et Iudaei baptizati en la ley de los visigodos*, *Anuario de la Escuela de Historia* 28, 2016, 142–170 <<http://hdl.handle.net/11336/44056>> (01.08.2022)

López Vilar 2006 J. López Vilar, Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco. El temple septentrional i el complex martirial de Sant Frutuós, *Documenta* 4 (Tarragona 2005)

López Vilar 2010 J. López Vilar, El santuari paleocristià dels sants màrtirs Frutuós, Auguri i Eulogi en el suburbi de Tàrraco, en: J. M. Gavalda Ribot – A. Muñoz Melgar – A. Puig i Tàrrach, Pau, Frutuós i el cristianisme primitiu a Tarragona (segles I–VIII). Actes del Congrès de Tarragona 19–21 de juny de 2008, Biblioteca Tarraco d'arqueologia 6 (Tarragona 2010) 351–379 <<http://hdl.handle.net/2072/227324>> (01.08.2022)

Lorenzo de San Román 2004/2005 R. Lorenzo de San Román, La Basílica-Sinagoga de L'Alcudia d'Elx (1905–2005). Problemes i estat de la qüestió 100 anys després, *Lucentum* 23/24, 2004/2005, 127–155 <<http://dx.doi.org/10.14198/LVCENTVM2004-2005.23-24.07>> (01.08.2022)

Lorenzo de San Román – Morcillo Marín 2014 R. Lorenzo de San Román – J. Morcillo Marín, La basílica paleocristiana de Ilici (L'Alcudia, Elche). Desmontaje, contextualización y restitución desde la reexcavación bibliográfica, *MM* 55, 2014, 486–559

Macias i Solé – Remollà Vallverdú 1995 J. M. Macias i Solé – J. A. Remollà Vallverdú, L'àrea funerària baix imperial i tardo-romana de Mas Rimbau (Tarragona).

Anàlisi tipològica, *Citerior. Arqueologia i ciències de l'Antiguitat* 1, 1995, 189–201

Madrid Balanza – Vizcaíno Sánchez 2006 M. J. Madrid Balanza – J. V. Sánchez, La necrópolis tardoantigua del sector oriental de Cartagena, *AnCord* 17, 2, 2006, 195–224

Magness et al. 2018 J. Magness – S. Kisilevitz – M. Grey – D. Mizzi – D. Schindler – M. Wells – K. Britt – R. Bousttan – S. O'Connell – E. Hubbard – J. George – J. Ramsay – E. Boaretto – M. Chazan, The Huqoq Excavation Project. 2014–2017. Interim Report, *BASOR* 380, 2018, 61–131 <<http://doi.org/10.5615/bullamerschoorie.380.0061>> (02.08.2022)

Martínez Alcalde – Iniesta Sanmartín 2007 M. J. Martínez Alcalde – Á. Iniesta Sanmartín, Factoría romana de Salazones. Guía Museo Arqueológico Municipal de Mazarrón (Mazarrón 2007)

Mateos Cruz 1999 P. Mateos Cruz, La Basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo, *Anejos del AEspA* 19 (Madrid 1999)

Millás Vallicrosa 1957 J. M. Millás Vallicrosa, Una nueva inscripción bilingüe en Tarragona, *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 17, 1, 1957, 3–10 <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3342844>> (02.08.2022)

Millás Vallicrosa 1965 J. M. Millás Vallicrosa, Descubrimiento de una miqwah en la población de Besalú, *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 25, 1, 1965, 67–69 <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3661145>> (02.08.2022)

Milson 2007 D. Milson, Art and Architecture of the Synagogue in Late Antique Palestine. In the Shadow of the Church, *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums* 65 (Leiden 2007)

Mondelo 1985 R. Mondelo, Los mosaicos de la villa romana de Algorós (Elche), *BSAA* 51, 1985, 107–142 <<http://uvadoc.uva.es/handle/10324/10673>> (01.08.2022)

Munuera Bassols 1968 C. Munuera Bassols, Sobre la sinagoga de Besalú, *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 28, 1, 1968, 69–79 <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3682375>> (02.08.2022)

Niquet 2004 H. Niquet, Jews in the Iberian Peninsula in Roman Times, *ScrCllsr* 23, 2004, 159–182 <<https://scriptaclassica.org/index.php/sci/article/view/3563>> (01.08.2022)

Noy 1993 D. Noy, Jewish Inscriptions of Western Europe 1. Italy (Excluding the City of Rome), Spain and Gaul (Cambridge 1993)

Noy 1995 D. Noy, Jewish Inscriptions of Western Europe 2. The City of Rome (Cambridge 1995)

de Palol 1967a P. de Palol, Arqueología cristiana de la España romana. Siglos IV–VI, España cristiana. Serie Monográfica. Monumentos 1 (Madrid 1967)

de Palol 1967b P. de Palol, En torno a la iconografía de los mosaicos cristianos de las islas Baleares, en: P. de Palol (ed.), *BVitoria* 10, 1966 (1967), 131–149

- Palomero Plaza 2007** S. Palomero Plaza, Historia de la Sinagoga de Samuel Ha Leví y del Museo Sefardí de Toledo (Madrid 2007) <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=607736>> (02.08.2022)
- Poveda Navarro 2003** A. M. Poveda Navarro, La iglesia paleocristiana de «El Monastil» (Elda, Alicante) en la provincia Carthaginense (Hispania), *Hortus Artium Medievalium* 9, 2003, 113–125
- Poveda Navarro 2005** A. M. Poveda Navarro, Un supuesto relieve hebreo y la dudosa presencia de comunidades organizadas judías en la Carthaginensis oriental (ss. IV–VII d. C), *Verdolay* 9, 2005, 215–232 <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1427786>> (01.08.2022)
- Poveda Navarro 2014** A. M. Poveda Navarro, El edificio de culto de «La Alcudia» de Elche. ¿Sinagoga o basílica? Un siglo de debates, en: J. Castaño – R. Izquierdo Benito – S. Palomero Plaza, ¿Una Sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España (Córdoba 2014) 161–180
- Puche Fontanilles 2007** J. M. Puche Fontanilles, 716. Av. de Juan Antonio Guardias, 15C, en: J. M. Macías i Solé – I. Fiz Fernández – L. Piñol Masgoret – M. T. Miró i Alaix – J. Guitart i Duran, *Plantimetria arqueològica de Tàrraco I*, *Documenta* 5 (Tarragona 2007) 167 <<http://hdl.handle.net/2072/246705>> (01.08.2022)
- Ramos Fernández 1995a** R. Ramos Fernández, El Templo ibérico de la Alcudia. La Dama de Elche (Elche 1995)
- Ramos Fernández 1995b** R. Ramos Fernández, Noticia sobre la basílica paleocristiana de Ilici, en: Diputación General de Aragón, en: *Actas del XXI Congreso Nacional de Arqueología* 3, Teruel, 8 a 10 de octubre de 1991 y Albarracín, 11 de octubre de 1991, *Colección Actas* 30 (Zaragoza 1995) 1231–1233
- Ramos Folqués 1950** A. Ramos Folqués, *Corpus documental. Diarios y memorias inéditas 1933–1971*, ed. A. M. Ronda Femenía (Alicante 2018)
- Ramos Folqués 1955** A. Ramos Folqués, Memoria de las excavaciones practicadas en La Alcudia. Campañas 1940–1948, *NotAHisp* 2, 1–3, 1953, 107–133 <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcj96h5>> (01.08.2022)
- Ramos Folqués 1972** A. Ramos Folqués, Un cancel visigodo en la Alcudia de Elche, *Pyrenae* 8, 1972, 167–171 <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcwq0c1>> (01.08.2022)
- Ramos Folqués 1974** A. Ramos Folqués, El cristianismo en Elche (Alicante 1974) <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=623780>> (02.08.2022)
- Rebillard 2015** R. Rebillard, Material Culture and Religious Identity in Late Antiquity, en: R. Raja – J. Rüpke, *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World* (Chichester 2015) 425–436 <<https://doi.org/10.1002/9781118886809.ch32>> (01.08.2022)
- Reynolds 1993** P. Reynolds, Settlement and Pottery in the Vinalopó Valley (Alicante, Spain). A.D. 400–700, *BARIntSer* 588 (Oxford 1993)
- Ribera i Lacomba – Alapont Martín 2006** A. V. Ribera i Lacomba – L. Alapont Martín, Cementerios tardoantiguos de Valencia. Arqueología y antropología, *AnCord* 17, 2, 2006, 161–194
- Romano 1993** D. Romano, Judíos hispánicos en los siglos IV–IX, en: Fundación Sánchez-Albornoz, *De la antigüedad al medioevo. Siglos IV–VIII* (León 1993) 251–280 <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=918795>> (02.08.2022)
- Ronda Femenía 2018** A. M. Ronda Femenía, *L'Alcúdia de Alejandro Ramos Folqués. Contextos arqueológicos y humanos en el yacimiento de la Dama de Elche*, *Anejos de Lucentum* 24 (Alacant 2018)
- Rubin 2008** N. Rubin, Time and Life Cycle in Talmud and Midrash. Socio-Anthropological Perspectives (Boston 2008)
- Ruiz Roig 2001** E. Ruiz Roig, Los mosaicos de Ilici y del Portus Illicitanus, *Sèrie minor. Història* 53 (Valencia 2001)
- Rutgers 1995** L. V. Rutgers, The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora, *Religions in the Graeco-Roman World* 126 (Leiden 1995)
- Schattner 2003** Th. G. Schattner, Munigua. Cuarenta años de investigaciones, *Colección Arqueología* (Seville, Spain). Serie Monografías 16 (Sevilla 2003)
- Schlunk 1948** H. Schlunk, El arte de la época paleocristiana en el Sudeste español. La sinagoga de Elche y el martyrium de La Alberca, en: *Crónica del III Congreso Arqueológico del Sudeste Español*. Murcia 1947 (Cartagena 1948) 335–379 <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3328224>> (02.08.2022)
- Schlunk 1952** H. Schlunk, La Sinagoga di Elche e il «Martyrium» di La Alberca, *RACr* 28, 3–4, 1952, 182–184
- Schlunk 1982** H. Schlunk, Conexiones históricas del cristianismo hispánico a través de la iconografía, en: P. de Palol (ed.), *II reunió d'arqueologia paleocristiana hispànica. IX Symposium de prehistòria i arqueologia peninsular*. Montserrat, 2–5 novembre 1978, *Publicaciones eventuales* 31 (Barcelona 1982) 55–70
- Schlunk – Hauschild 1978** H. Schlunk – T. Hauschild, Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit, *Hispania Antiqua* 1 (Maguncia 1978)
- Stern 2008** K. B. Stern, Inscribing Devotion and Death. Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa, *Religions in the Graeco-Roman World* 161 (Leiden 2008) <<http://dx.doi.org/10.1163/ej.9789004163706.i-342>> (01.08.2022)
- Stroumsa 2015** G. Stroumsa, The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity (Oxford 2015) <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198738862.001.0001>> (01.08.2022)
- Stylow 2005** A. U. Stylow, El culto a San Miguel en la Hispania visigoda. Una revisión crítica, en: L. A. García Moreno – S. Rascón Marqués, *Guerra y rebelión en la Antigüedad Tardía. El siglo VII en España y su contexto mediterráneo*. Actas del IV y V Encuentro Internacional Hispania en la Antigüedad Tardía. Alcalá de Henares 20–22 de octubre de 1999 y 18–

20 de octubre de 2000, *Acta antiqua complutensia* 5 (Alcalá de Henares 2005) 213–224

Taboada 2009 A. R. Taboada, La necrópolis medieval del Cerro de La Horca en Toledo, *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 69, 1, 2009, 25–41 <<https://doi.org/10.3989/sefarad.2009.v69.i1.478>> (01.08.2022)

Taboada 2015 A. R. Taboada, Comments on Muslim, Jewish and Christian Burial Practices in Medieval Toledo (Spain), *Journal of Islamic Archaeology* 2, 1, 2015, 51–71 <<https://journal.equinoxpub.com/JIA/article/view/351>> (01.08.2022)

Taboada 2016 A. R. Taboada, El límite sur de la necrópolis medieval judía del Cerro de la Horca (Toledo) y el problema del contacto con otros cementerios, *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 76, 1, 2016, 121–157 <<https://doi.org/10.3989/sefarad.016.005>> (01.08.2022)

Tepper – Tepper 2004 Y. Tepper – Y. Tepper, Beit She'arim. The Settlement and the Nearby Burial (Hebreo) (Bet She'arim 2004)

Vaquerizo Gil 2010 D. Varquerizo Gil, Necrópolis urbanas en Baetica, *Documenta* 15 (Tarragona 2010)

Vermaseren – van Essen 1965 M. J. Vermaseren – C. C. van Essen, The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome (Leiden 1965)

Vigil-Escalera 2015 A. Vigil-Escalera, La identidad de la comunidad local y las afiliaciones individuales en necrópolis de la Alta Edad Media (400–900 AD), en: J. A. Quirós Castillo – S. Castellanos (coord.),

Identidad y etnicidad en Hispania. Propuestas teóricas y cultura material en los siglos V–VIII, *Documentos de arqueología medieval* 8 (Bilbao 2015) 249–274

Vilar Ramírez 1976 J. B. Vilar Ramírez, Lápida judía de Orihuela, *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 36, 2, 1976, 337–339 <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3732646>> (02.08.2022)

Vilaseca et al. 1998 A. Vilaseca – E. Casamitjana – N. Ayestarán, Esqueleto de una mujer fallecida por distocia, perteneciente al período tardorromano (Mas Rimbau, Tarragona), *Empúries* 51, 1998, 251–256 <<https://raco.cat/index.php/Empuries/article/view/118529>> (01.08.2022)

VV. AA. 2009 VV. AA. España, Hispania Epigraphica 15 (Alcalá de Henares 2009) <<https://revistas.ucm.es/index.php/HIEP/article/view/HIEP0606110001A>> (01.08.2022)

Weaver 1964 P. R. C. Weaver, Vicarius and Vicarianus in the Familia Caesaris, *JRS* 54, 1–2, 1964, 117–128 <<https://doi.org/10.2307/298657>> (01.08.2022)

Weiss 2010 Z. Weiss, Burial Practices in Beth She'arim and the Question of Dating the Patriarchal Necropolis, en: L. I. Levine – Z. Weiss (eds.), »Follow the Wise«. Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine (Indiana 2010) 207–234 <<https://doi.org/10.1515/9781575066257-016>> (01.08.2022)

Williams 1994 M. H. Williams, The Organisation of Jewish Burials in Ancient Rome in the Light of Evidence from Palestine and the Diaspora, *ZPE* 101, 1994, 165–182 <<https://www.jstor.org/stable/20189098>> (01.08.2022)

RESUMEN

La arqueología judía de la Antigüedad Tardía y las limitaciones de la »taxonomía cultural«

Alexander Bar-Magen Numhauser

Las investigaciones recientes en la disciplina emergente de la arqueología judía en España y Portugal, han dado una mayor importancia a la presencia judía en el registro arqueológico. Sin embargo, si bien las comunidades medievales segregadas han tenido mayor visibilidad en yacimientos arqueológicos, la interpretación de los que pertenecían a la Antigüedad Tardía dependían de premisas teóricas orientadas a la búsqueda de una taxonomía de »culturas«, aplicada tradicionalmente en la arqueología. Los hallazgos desde la década de los 90 junto a la revisión archivística de yacimientos asociados a la presencia judía tardoantigua, han permitido la contextualización de estos hallazgos, particularmente en yacimientos funerarios como los de Águilas (Murcia) y Mas Rimbau (Tarragona). En vez de presentar un grupo distintivo culturalmente, nos muestra una comunidad judía que participaba en las normativas cívicas de la sociedad hispanorromana tardía, a pesar de que el cristianismo se convirtió en la religión oficial del estado romano y de los posromanos. Frente a esto, se presenta un nuevo enfoque para la arqueología judía centrado en las formas, a través de las cuales esta minoría expresaba su identidad dentro de los espacios mixtos y, por lo tanto, dejando atrás modelos apriorísticos de clasificaciones culturales.

PALABRAS CLAVE

arqueología judía, Antigüedad Tardía, clasificación cultural, necrópolis, espacios rituales

ZUSAMMENFASSUNG

Die jüdische Archäologie der Spätantike und die Grenzen der »kulturellen Taxonomie«

Alexander Bar-Magen Numhauser

Die Forschungen innerhalb der aufstrebenden Disziplin der Jüdischen Archäologie in Spanien und Portugal führten zu einer deutlicheren Sichtbarkeit der jüdischen Präsenz im archäologischen Befund. Während jedoch hierbei die segregierten mittelalterlichen Gemeinschaften bei den archäologischen Fundstätten besser sichtbar waren, hing die Interpretation der der Spätantike zugehörigen Funde von bestimmten theoretischen Prämissen ab, die sich auf die Suche nach einer Taxonomie der »Kulturen« konzentrierten, die traditionell in der Archäologie angewandt wurde. Die Ausgrabungen der 1990er-Jahre zusammen mit der Untersuchung von Archivalien zu Fundorten, die mit der spätantiken jüdischen Präsenz in Verbindung gebracht werden, ermöglichten die Kontextualisierung dieser Funde, vor allem in Grabstätten wie in Águilas (Murcia) und Mas Rimbau (Tarragona). Statt einer kulturell eigenständigen Gruppe wird uns eine jüdische Gemeinschaft präsentiert, die an den zivilen Normen der spätspanischen römischen Gesellschaft teilnahm, obwohl das Christentum zur offiziellen Religion des römischen Staates und der poströmischen Reiche bzw. Staaten wurde. Vor diesem Hintergrund wird ein neuer Ansatz für die jüdische Archäologie vorgestellt, der sich auf die Art und Weise konzentriert, wie diese Minderheit ihre Identität innerhalb der gemischten Räume zum Ausdruck brachte und damit apriorische Modelle kultureller Klassifizierungen hinter sich ließ.

SCHLAGWÖRTER

Jüdische Archäologie, Spätantike, Kulturelle Klassifizierung, Nekropole, Rituelle Räume

PROCEDENCIA DE LAS FIGURAS

Portada: Por R. García Merino, cortesía del Museo Sefardí de Toledo, número 0568/001

Fig. 1: Hernández García 1998, 173 fig. 1

Fig. 2: Hernández García 1998, 195 fig. 9

Fig. 3: Hernández García 1998, 201 fig. 10

Fig. 4: Hernández García 1998, 203 lám. 22

Fig. 5: Casanovas Miró 2005, 37 fig. 1/1

Fig. 6: Ciurana i Prast – Macias i Solé 2010, 318 fig. 6

Fig. 7: Montaje de Ciurana i Prast 2013, 183 fig. 2; Bea Castaño – Vilaseca Canals 2000, 163 fig. 10. 13

Fig. 8: Museu Nacional Arqueològic de Tarragona (MNAT), número de pieza 25397

Fig. 9: DAI Madrid, D-DAI-MAD-MAS-C-7020 (A. Mas Ginesta)

Fig. 10: Cantera Burgos – Millás Vallicrosa 1956, 270

Fig. 11: Albertini 1906, 337 fig. 2

Fig. 12: Publicado por primera vez en Lorenzo de San Román – Morcillo Marín 2014, 497 fig. 5

Fig. 13: DAI Madrid, Archivo Schlunk I, 159-4

Fig. 14: Th. Hauschild (1971). D-DAI-MAD-A-62-Z-3-1971-FRU, DAI Madrid, Archivo Schlunk I, 159-14

Fig. 15: Dibujo por C. Zornoza, DAI Madrid, D-DAI-MAD-SAFER-PLF-3661

Fig. 16: Por H. Schlunk (1948), Alcudia-D-DAI-MAD-I-159-3c

Fig. 17: Por R. García Merino, cortesía del Museo Sefardí de Toledo, número 0568/001

Fig. 18: DAI Madrid, D-DAI-MAD-WIT-R-41-75-10;

Foto: P. Witte

DIRECCIÓN

Dr. Alexander Bar-Magen Numhauser

alexanderbarmagen@gmail.com

<<https://orcid.org/0000-0003-0942-3600>>

METADATA

Titel/Title: La arqueología judía de la Antigüedad Tardía y las limitaciones de la »taxonomía cultural«

Band/Issue: MM 63, 2022

Bitte zitieren Sie diesen Beitrag folgenderweise/
Please cite the article as follows: A. Bar-Magen

Numhauser, La arqueología judía de la Antigüedad Tardía y las limitaciones de la »taxonomía cultural«, MM 63, 2022, § 1–93
<https://doi.org/10.34780/99y8-v7a3>

Copyright: Alle Rechte vorbehalten/*All rights reserved.*

Online veröffentlicht am/*Online published on:*
16.01.2023

DOI: <https://doi.org/10.34780/99y8-v7a3>

Schlagworte/Keywords/*Palabras clave:* Jüdische Archäologie, Spätantike, Kulturelle Klassifizierung, Nekropole, Rituelle Räume/*Jewish archaeology, Late Antiquity, cultural classification, necropolis, ritual spaces/arqueología judía, Antigüedad Tardía, clasificación cultural, necrópolis, espacios rituales*

Bibliographischer Datensatz/*Bibliographic reference:* <https://zenon.dainst.org/Record/003023702>

