

La epigrafía hispanojudía del reino visigodo de Toledo: revisando una “protohistoria” judía del largo siglo VII

Hispanojewish epigraphy of the Visigothic kingdom of Toledo: a review of the Jewish “protohistory” of the long 7th century

A epigrafía hispano-judica do reino visigótico de Toledo: revisando uma “proto-história” judaica do longo VII século

Bar-Magen Numhauser, Alexander

 Alexander Bar-Magen Numhauser*
alexander.barmagen@gmail.com
Práctica privada, España

Estudios de Historia de España
Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los
Buenos Aires, Argentina
ISSN: 0328-0284
ISSN-e: 2469-0961
Periodicidad: Semestral
vol. 25, núm. 2, 2023
iheuca@uca.edu.ar

Recepción: 10 Febrero 2021
Aprobación: 15 Octubre 2022

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/799/7994745002/>

DOI: <https://doi.org/10.46553/EHE.25.2.2023.p102-128>

Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-
NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Resumen: El III Concilio de Toledo en 589 inició un largo siglo VII hasta la invasión islámica en 711, coincidiendo con el período católico del reino visigodo. Para las poblaciones judías de la Hispania tardoantigua, este largo período de unos 122 años es considerado como un paréntesis “protohistórico”, en que se ausentan fuentes internas de los propios judíos en casi su totalidad. Este carácter “protohistórico” del judaísmo del siglo VII fue aceptado por parte de la historiografía convencional a través de la lectura de las fuentes externas y a menudo hostiles a los judíos, como las eclesiásticas y las regias, describiendo una creciente persecución que acabó en parte o totalmente con la vida judía hispana. Sin embargo, la epigrafía judía de los siglos VI al VIII nos brinda una visión distinta de su devenir durante su supuesta persecución. Las prácticas epigráficas judías en territorios controlados por los reyes visigodos muestran una clara continuidad antes, durante y después del largo siglo VII. Una presencia judía continuada a lo largo de este período invita a reflexionar sobre la dependencia historiográfica de las fuentes documentales para conocer al judaísmo hispano del reino visigodo de Toledo.

Palabras clave: Judaísmo, reino visigodo, epigrafía, arqueología judía, protohistoria.

Abstract: The period known as the “long 7th century”, starting from the III Council of Toledo in 589AD up until the Islamic invasion in 711AD, coincided with the Catholic period of the Visigothic Kingdom in the Iberian Peninsula. For the Late Antique Hispanian Jewish communities, this long 122-year period is considered as a “protohistoric” parenthesis, in which internal Jewish sources are almost entirely absent. This historiographical aspect of 7th century Judaism was accepted by sections of conventional research who follow external, and often hostile ecclesiastical and royal sources on the Jews, describing an increasingly virulent persecution that ultimately ended Jewish life in Hispania, whether partially or completely. However, a different view of their fate through their apparent persecution is provided by Jewish epigraphy between the 6th and 8th centuries.

The epigraphic Jewish practices before, during and after the “long 7th century” show a continuity of public displays of their Judaism in territories controlled by the Visigothic kings. Such a documented Jewish presence found during this period invites us to reflect on the historiographic dependency of documentary sources when studying Hispanian Judaism under the Visigothic Kingdom of Toledo.

Keywords: Judaism, Visigothic Kingdom, epigraphy, Jewish archaeology, protohistory.

Resumo: O Terceiro Concílio de Toledo em 589 iniciou um longo século VII até a invasão islâmica em 711, coincidindo com o período católico do reino visigodo. Para as populações judaicas da Antiguidade Tardia Hispania, esse longo período de cerca de 122 anos é considerado um parêntese “proto-histórico”, no qual as fontes internas dos próprios judeus estão quase inteiramente ausentes. Esse caráter “proto-histórico” do judaísmo do século VII foi aceito pela historiografia convencional por meio da leitura de fontes externas e muitas vezes hostis aos judeus, como fontes eclesiásticas e régias, descrevendo uma crescente perseguição que terminou parcial ou totalmente com os a vida judaica hispânica. No entanto, a epigrafia judaica dos séculos VI a VIII dá-nos uma visão diferente de seu destino durante sua suposta perseguição. As práticas epigráficas judaicas em territórios controlados pelos reis visigodos mostram uma clara continuidade antes, durante e depois do longo século VII. A continuidade da presença judaica ao longo deste período nos convida a refletir sobre a dependência historiográfica das fontes documentais para conhecer o Judaísmo Hispânico do reino visigodo de Toledo.

Palavras-chave: Judaísmo, reino visigodo, epigrafia, arqueologia judaica, proto-história.

Uno de los mayores obstáculos para la historia de los judíos en el Mediterráneo occidental es la ausencia general de fuentes de los propios judíos hispanos en la Antigüedad Tardía. Esto condicionó inexorablemente nuestra percepción historiográfica sobre estos grupos, al depender de fuentes externas y hostiles a los judíos con casi total exclusividad. Por lo tanto, el abordaje de esta historiografía se debe hacer mediante métodos alternativos a las fuentes documentales tradicionales. Se requiere relativizar las fuentes “externas” mediante las fuentes arqueológicas que nos informan de la vida material de los judíos que vivieron bajo el dominio de los monarcas católicos del reino visigodo de Toledo.

El largo siglo VII coincide el período católico del reino visigodo, desde el III concilio de Toledo en 589 hasta la conquista islámica de 711. Este período fue visto como un momento de cambios fundamentales en el desarrollo político y cultural de la península ibérica. La historiografía nacionalista decimonónica vio a este reino como el gestor de los valores culturales que definirán los reinos católicos hispanos de la Edad Media.¹ Una historiografía más crítica a partir de los años 70 de nuestro siglo vio a la monarquía visigoda como un régimen integrado en las dinámicas postromanas occidentales, cuyos intelectuales como San Isidoro de

NOTAS DE AUTOR

* Doctor en arqueología por la Universidad Autónoma de Madrid.

Sevilla, San Ildefonso de Toledo, Braulio de Zaragoza o Julián de Toledo dieron aportaciones monumentales al desarrollo de la iglesia católica occidental.²

Para la historia del mundo judío, el largo siglo VII es tratado más como un paréntesis entre el judaísmo tardorromano y el surgimiento del judaísmo andalusí posterior a la conquista islámica. Esta postura surge de una visión del judaísmo occidental tardoantigua como “protohistórica”, definida por la ausencia casi generalizada de fuentes directas y la dependencia a fuentes hostiles en extremo de los concilios de Toledo, las legislaciones draconianas antijudías visigodas y los tratados eclesiásticos sobre los judíos, sugieren la desaparición progresiva y forzada de las comunidades hispanojudías que serían obligadas a vivir en la clandestinidad o fuera de la legalidad de la monarquía.

Sin embargo, una lectura arqueológica de la epigrafía tardoantigua, presenta una imagen marcadamente distinta a la ofrecida por la historiografía tradicional. Inscripciones como la del *dominus Paragorus* de Narbona o de Isidora de Pallaresos, fechadas justamente al período visigodo católico, señalan la existencia de unas comunidades judías capaces de expresar públicamente su pertenencia religiosa. La evidencia de los siglos anteriores y posteriores del siglo VII muestra, por su parte, una marcada continuidad que rompe con la idea de un paréntesis persecutorio de la monarquía visigoda católica. Esta incongruencia entre los dos tipos de fuentes, las documentales y las epigráficas/arqueológicas, nos hacen exigir un análisis crítico no sólo de las fuentes documentales convencionales, sino además de los elementos arqueológicos que brindan una información contextual crucial para entender a un judaísmo integrado en las sociedades de la Antigüedad Tardía.

2. EL LARGO SIGLO VII Y LA PROTOHISTORIA HISPANOJUDÍA

Tratar una población de época histórica como parte de una “protohistoria” parece a primera vista poco razonable. La protohistoria, concepto desarrollado a partir de la arqueología de posguerra británica y francesa, corresponde con el período de la prehistoria reciente en que la información sobre las sociedades ágrafas se obtiene mediante fuentes escritas propias de época histórica.³ Las poblaciones protohistóricas, en sentido más amplio, son aquellas del cual tenemos información de fuentes “externas” para conocer su historia, pero de las que no tenemos fuentes “internas” más allá que las arqueológicas. Por lo tanto, son funcionalmente poblaciones ágrafas.

La arqueología judía de la Antigüedad Tardía presenta en muchos puntos aspectos semejantes a una “protohistoria”, especialmente en ciertas épocas como el período católico del reino visigodo de Toledo, posterior a la conversión del III Concilio de Toledo en 589. Los propios judíos se asentaron en la península ibérica en torno al siglo I e.c.,⁴ manteniendo una presencia aparentemente continua hasta 1498 cuando se completa su expulsión por parte de los reyes católicos y el rey de Portugal. Su llegada forma parte de un proceso de romanización gradual de Hispania, que incluye el influjo religiones orientales de carácter místico y salvífico. Hacia finales del siglo IV, cuando el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio romano, la presencia judía en Hispania rondaba los cuatrocientos años. Para cuando se llevó a cabo el III Concilio de Toledo, los judíos estaban presentes por más de cinco siglos.

A diferencia de la protohistoria prerromana, las poblaciones hispanojudías tardoantiguas tienen dos fuentes “internas” de gran utilidad para la investigación actual. En primer lugar, las fuentes epigráficas. Los judíos no eran ágrafos, por lo que producían inscripciones que fosilizaron expresiones escritas de cara al público, sobre todo en contextos funerarios. El segundo tipo de fuente es “interno” en cuanto a su origen judío, pero no es hispano: la literatura rabínica, que incluye textos recopilados a lo largo de siglos posterior a la Antigüedad Tardía como lo son la *Mishná*, *Talmud* y lo *Midrashim*.

La literatura rabínica permite realizar comparaciones con las poblaciones judías tardoantiguas de la diáspora judía mediterránea, incluyendo las comunidades del mediterráneo occidental. Sin embargo, su uso

historiográfico es limitado por tres motivos. En primer lugar, se trata de una fuente producida internamente para un grupo reducido de judíos orientales, ya sean de Galilea o de Iraq. Su visión sobre aspectos de la vida material cotidiana de los judíos parte de una clase intelectual y privilegiada con una agenda ideológica y religiosa específica.⁵ En segundo lugar, se tratan de fuentes orientales, provenientes de regiones con gran cantidad de poblaciones judías que de alguna forma u otras se asociaban al liderazgo institucionalizado de un patriarca o un exiliarca. No tenemos conocimiento suficiente sobre la organización comunitaria occidental para asegurar que este tipo de movimiento rabínico se limitaba a los territorios de Palestina y Babilonia, si el judaísmo occidental formaba parte de esta organización, o si existían organizaciones paralelas a este modelo en otros focos comunitarios judíos.⁶ En tercer lugar, las fuentes rabínicas no eran fuentes historiográficas ni obras geográficas descriptivas de la realidad material donde vivían. Con una similitud a la literatura patrística de la época, no podemos afirmar hasta qué punto los rabinos buscaban defender una postura ideológica concreta en el momento de composición y edición de los dichos rabínicos, o si se trataba de presentar la realidad tal como la veían.⁷ Estos hechos hacen que la literatura rabínica sea funcionalmente una fuente externa más para el judaísmo hispano tardoantiguo.

En cuanto a la epigrafía, de momento debemos detenernos en los problemas historiográficos sin entrar en los casos concretos que veremos más adelante. Uno de los mayores problemas es que la mayoría de las inscripciones hispanojudías fueron descubiertas fuera de contexto. La mayoría se recuperaron fortuitamente, o mediante excavaciones sin un estudio estratigráfico metódico. Esto ocurrió no solo en excavaciones antiguas, sino también en descubrimientos recientes, como la inscripción de *Annianus Peregrinus Onorificus* de Mérida en 2009.⁸ Esta considerable pérdida de información causa estragos a la hora de conocer el uso concreto de las inscripciones, sus orígenes y los significados de las inscripciones con sus decoraciones. Solo en casos específicos, como las tres inscripciones del mosaico de la basílica de *Ilici* (Alcudia de Elche, Alicante), posiblemente pertenecientes a una sinagoga, se conservó su contexto original.⁹ Este obstáculo es especialmente gravoso al asumir que la epigrafía no es solo el estudio de una pieza como fuente escrita, sino también como objeto arqueológico. A pesar de la pérdida de contexto, la dualidad metodológica de la epigrafía impulsa el estudio de la pieza como objeto arqueológico. Esto incluye el uso de *spolia* provenientes de edificios públicos y/o monumentales como soportes para las inscripciones, dando lugar a explorar cuestiones sobre los hispanojudíos del reino visigodo no consideradas anteriormente.

La segunda limitación es el propio uso de las piezas epigráficas. Las inscripciones asociadas a las comunidades hispanojudías son en casi su totalidad de carácter funerario. Las excepciones son destacables, incluyendo una lámina de filacteria fechada al siglo III,¹⁰ un *titulus pictus* de un ánfora hallada en Mérida de inicios siglo IV,¹¹ unas inscripciones incisas sobre un ánfora vinaria en *Castulo* (Jaén) del siglo V,¹² los textos del ya mencionado mosaico de la basílica de *Ilici* de finales del siglo IV, y un ladrillo con decoración moldeada hallada en Ronda, Málaga, tratada más adelante. Las inscripciones funerarias por lo general ofrecen poca información, que además está condicionada por su función de exponer públicamente los valores familiares de una *gens* o *collegium* al que pertenecía la persona inhumada. En los siglos del reino visigodo destaca el alto coste de las inscripciones, cosa que los hace claramente accesibles a un sector muy reducido de la población.¹³ Por lo general, la epigrafía funeraria judía de la Antigüedad Tardía tenía una función de ostentación pública de la familia al que el/la difunto/a pertenecía. Por lo tanto, a pesar de que la epigrafía es la única fuente escrita interna del mundo hispanojudío tardoantiguo, lamentablemente representan a pocos dentro de un contexto histórico poco cotidiano.

Por último, el obstáculo más destacable para la epigrafía hispanojudía es una supuesta ausencia de inscripciones del que demuestre una presencia judía en el largo siglo VII hispano. Aunque es cierto que hay poca epigrafía judía fechada a este siglo, el motivo para esta reducción cuantitativa de inscripciones no es la falta de fuentes disponibles comparado con otros períodos tardoantiguos sino, más bien, historiográfico. La historia tradicional de la monarquía visigoda distingue a grandes rasgos dos períodos: la arriana (desde

inicios del siglo V hasta el III Concilio de Toledo en 589) de mayor tolerancia religiosa a grupos no cristianos ortodoxos, y la católica (desde 589 hasta la conquista islámica en el 711) con una mayor intolerancia explícita a los grupos no cristianos ortodoxos, incluyendo, y especialmente, a los judíos.¹⁴ Una lectura positivista de las fuentes visigodas del siglo VII nos haría asumir que la corona forzó la conversión de los judíos bajo el reinado de Sisebuto en 616, seguido por una persecución sistemática contra los judíos que lograron evitar esta conversión.¹⁵

De hecho, de las veinticuatro inscripciones asociadas a los judíos de la Antigüedad Tardía en *Hispania* (que incluye *Mauritania Tingitana*, hoy el norte de Marruecos), cinco se fechan claramente al siglo VI, dos al siglo VII largo y otros dos probablemente al siglo VII largo y otros dos probablemente al siglo VIII. Si queremos ampliar la franja cronológica, siete se fechan a entre el siglo IV y V.¹⁶ Esta realidad no impidió a numerosos autores señalar una ausencia general de inscripciones judías en *Hispania* con la muy importante excepción de la de Paragorus y sus tres hijos, fechados año 688 o 689, que veremos más adelante.

Las fuentes escritas son difíciles de interpretar. Las eclesiásticas, ya sean tratados como los de Isidoro de Sevilla o de Julián de Toledo, dan información de lo que la Iglesia percibió como “judaísmo”. Pero Isidoro de Sevilla describe un “judaísmo” basado en los tópicos religiosos de la “ceguera” y “perfidia” judía que impide la lectura correcta de las Sagradas Escrituras. Isidoro describe un judaísmo como una antítesis al cristianismo, cosa que se hace evidente por la “literalidad” judía hasta en los sacrificios de Pascuas, o la comparativa polémica entre sinagoga de la carne y *ecclesia* espiritual¹⁷. Tanto Isidoro como Braulio de Zaragoza atacan sobre todo las festividades y rituales del judaísmo, incluyendo el *Shabbat*, como reflejo de la interpretación bíblica a través de la “carne”, frente al *Shabbat* espiritual ofrecida por la Iglesia.¹⁸ Julián de Toledo, activo en la segunda mitad del siglo VII, escribió sobre los judíos en el reinado de Wamba en su *Historia Rebellionis Pauli adversus Wambam*. Su denuncia de la excesiva tolerancia de los narbonenses sobre la población judía se asocia a la colaboración de estos con revuelta del *Ilderico* y Paulo en la *Septimania* contra el rey en Toledo, pero dice poco de la realidad histórica. De su obra se esgrime una argumentación política sobre la sedición contra el rey, considerándolo como una especie de “herejía” en el seno del territorio visigodo, en parte materializada por el apoyo de los judíos a la rebelión.¹⁹

Las fuentes legales como el *Breviarium*, así como los cánones de los sucesivos concilios de Toledo y el *Liber Iudicorum* en sus versiones de Recesvinto (653) y Ervigio (680), tampoco son de gran ayuda en acercarnos a la vida de los judíos en el reino visigodo. Además de las ediciones repetidas de los doce tomos del *Liber Iudicorum* que recoge la *Lex Visigothorum* de los siglos anteriores, se añade la reiteración de leyes contra el judaísmo y los judíos centrados en prácticas concretas. Pero el problema principal es la poca claridad sobre la ambigüedad cuando las leyes tratan los *Iudaei*. En algunos casos se presentan los *Iudaei baptizati* (“judíos bautizados”) como un grupo distinto y sospechoso frente a los *christiani*, a pesar de su bautismo.²⁰ Esto llevó a las autoridades visigodas a exigir placita o juramentos de obligada pronunciación para prevenir su judaización, indicando su aparente situación “híbrida”.²¹ Por otro lado, existen claros ejemplos de prohibiciones concretas sobre los *Iudaei* que apuntan a la presencia de dichas poblaciones en el reino visigodo católico posterior a las conversiones sisebutianas, pero que estaban en una situación de persecución y restricciones civiles similares a las impuestas en el Imperio romano oriental.²² Estas ambigüedades en las fuentes convencionales hacen imposible aclarar si existían comunidades judías tardoantiguas en la *Hispania* visigoda, o si efectivamente existió un paréntesis en la historia judía peninsular que se solventó recién con una “vuelta” o “liberación” islámica del siglo VIII.

Cabe recordar que la propia disponibilidad de las fuentes es un producto de la conservación selectiva medieval, cosa que modifica nuestra percepción del período: un mayor énfasis en polémicas antijudías contrastado con la desaparición completa de casi todas las obras que intelectuales judíos pudieron escribir a lo largo de los siglos en las múltiples costas mediterráneas. La similitud percibida entre el antijudaísmo visigodo, las sospechas sobre los judeoconversos y las polémicas de época medieval han sido reconocidos por

varios autores.²³ Lo que quedan son las fuentes directas conservadas de un judaísmo tardoantiguo que estaba en contacto con el horizonte hispanorromano y visigodo.

3. FUENTES HISPANOJUDÍAS VISIGODAS EPIGRÁFICAS

A pesar de las dificultades enumeradas anteriormente, partimos con una importante ventaja. A diferencia de la protohistoria prerromana, la “protohistoria” hispanojudía visigoda permite tener una comparación entre el punto de partida (siglo VI) y el punto de llegada (siglo VIII). Dicho de otro modo, si bien lo ideal sería el estudio de evidencias directas del siglo VII largo, la comparación entre los dos períodos cercanos nos da mucha información sobre el desarrollo del judaísmo hispano del período visigodo católico. Por lo tanto, se requiere un análisis más pormenorizado de las prácticas y los objetos epigráficos fechados a estos períodos.

Sólo un número muy reducido de inscripciones presentan una cronología firme. Los judíos no solían poner la fecha de fallecimiento o de comisión de la pieza, como es más habitual entre las piezas cristianas eclesiásticas.²⁴ Una excepción destacable son la inscripción con *menorá* (candelabro de siete brazos) de Mértola (Portugal) que felizmente menciona la fecha de comisión de la lápida: cuarto día para las nonas de octubre de 520 de la era hispánica (año 482). Otro caso, más relevante para este artículo, es la fecha dada en la inscripción de *Paragorus* de Narbona, tratado más adelante. Sin embargo, estas son destacables excepciones. La falta de contexto original arqueológico de la casi totalidad de estas piezas es otra dificultad sustancial para conocer el período concreto de su producción. A falta de estos referentes, se dispone a fechar las piezas mediante el análisis tipológico de la paleografía paleográficas, que sin embargo siempre supondrán un riesgo notable de error. Asumiendo la dificultad de fechar estas inscripciones (o incluso identificar el siglo de su producción), se asumirán las que por motivos paleográficos se hayan fechado al siglo VI, previo al siglo VII largo, que es el objeto de estudio.

3.1. Epigrafía hispanojudía del siglo VI

Del siglo VI destacan cinco inscripciones hispanojudías: la inscripción trilingüe de *Melliosa* (Tortosa, Tarragona); la inscripción bilingüe del didascalíSies (Tarragona); las tabletas de plomo de Ses Fontanelles (Mallorca, Baleares), el ladrillo de Ronda (Málaga) y la inscripción de *Yosef*, hijo de Rabí Nahman de Volubilis. El ladrillo de Ronda se obviará como evidencia epigráfica, puesto que a pesar de tener la inscripción de la palabra griega ΜΙΧΑΑ (traducido al nombre del ángel *Mijael*), la inscripción tiene una función figurativa y simbólica, no descriptiva.²⁵ Una última inscripción, la pileta trilingüe de Tarragona, no tiene una fecha clara, pero posiblemente corresponde al siglo V o VI por la representación iconográfica. Lamentablemente, es muy difícil aclarar su fecha a partir de la paleografía de la pieza, añadiendo una iconografía que puede pertenecer a cualquier período entre los siglos IV al VII.²⁶ Por ese motivo, también se obviará para este estudio.

La inscripción trilingüe de *Melliosa* es una lápida de 67 x 41 x 6 centímetros. Es probablemente la pieza más espectacular de la epigrafía hispanojudía tardoantigua. Realizada sobre mármol blanco rosáceo, fue hallado en 1860 por Emil Hübnér en la casa de un coleccionista de antigüedades llamado Francisco González en la calle Santa Ana de Tortosa (Tarragona), cerca de la bancada del río Ebro. Fue estudiado por múltiples autores como Fita, Frey, Cantera Burgos, Millás Vallicrosa y Noy entre otros.²⁷ La inscripción presenta claras evidencias que fue utilizada en el umbral de una puerta, como indica el considerable orificio en su esquina inferior derecha, más las marcas en la parte del texto griego, que indican que fue pulido por un movimiento semicircular.

El campo epigráfico es rectangular enmarcado por un bajorrelieve de un patrón guilloche o en espiral. El borde superior de la pieza se perdió, pero por suerte se conservó casi todo el texto:

	שלום על ישראל (<i>pentagram</i>)
	הקבר הזה של מוללאשא ברת ל
	יהודה ולקירא מאריס [זכר] צדקת
	לברכה. לחיי עולם תנ[וח]
5	נפשה בצרור החים. אמן כן [— —]
	שלום
	IN NOMINE DOMINI (<i>pentagrama</i>) (<i>menorá</i> de cinco brazos)
	HIC [ES]T [MEM]ORIA VBIRE
	QVIESC[IT] BENE MEMORIA
10	MELIOSA FILIA IVDANTI ET
	CVRA MARIES VIXIT AN
	[NOS VIGI]NTI ET QUATTVOR
	CUM PACE AMEN
	[EN T]ω [ΣN]ώ[MA]TH K(YPÍO)N
15	ωΔΕ ΞΣΤΕΝ ΜΕ
	MN[Ī]ON [N] ὨΠΟΥ ΑΝΑ
	Π[ΑΥΕΤ]ΑΗ ΠΙΑΜΜΝΗ
	ΣΤΟΣ Μ[ΕΛΙΩΣ]Α [ΦΗ]ΛΗΑ ΤΥΔΑΝΤ
	[ΟΣ ΚΑΙ Κ(ΥΡ)ΙΑΣ] ΜΑΡΕΣ ΖΗΣ[ΑΣΑ
20	ΕΤΗ ΕΙΚΟΣΙ] ΤΕΣΕΡΑ ΗΝ
	[ΕΙΡΗΝΗ ΑΜΗΝ]

Transcripción:

שלום על ישראל/הקבר הזה של מוללאשא ברת ל/יהודה ולקירא מאריס. [זכר] צדקת/ לברכה. נשמתה לחיי עולם. תנ[וח]/ נפשה בצרור החים. אמן כן [...]⁶/ שלום
 /In nomine Domini./ Hic est m[e]moria ubi re⁹quiescit benememoria/
 Meliosa filia Iudanti et/ Cura Maries. Vixit an/¹²[nos vigi]nti et quattuor/
 cum pace amen/ *En τω [σν]ώ[μα]τε κ(υρίο)ν*¹⁵ *ωδε ξστέν με/μν[ī]ον*
*[ν] Ὠπου ανα/π[αυετ]αυ παμμνη*¹⁸ *στος Μ[ελιώσ]α [φη]ληα Τύδαντ/[ος και*
*κ(υρ)ίας] Μαρέξ ζεσ[ασα] ετη εικοσι] τεσερα ην*²¹ *ειρενε αμεν.*

Desarrollo:

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.*

Traducción:²⁸

A través de la lectura de esta pieza se percibe que los textos en latín y griego son traducciones casi idénticas, dando una información relevante sobre *Melliosa* y su pertenencia a la élite social de los judíos de Tortosa. Sin embargo, el texto en hebreo, si bien también presenta su pertenencia familiar, añade plegarias funerarias como “descanse su alma en los ligamentos de la vida”, cosa vista también en inscripciones altomedievales como la de los dos rabinos de Mérida (ver más adelante). Es evidente que, si bien el griego y el latín eran las

lenguas habituales de las poblaciones hispanojudías del siglo VI, el hebreo se usó como lengua ritual a los que se asocian las plegarias. Además, es al final de la inscripción en hebreo que se dan las representaciones simbólicas: una *menorá* o candelabro de cinco brazos y una “estrella de Salomón” de cinco puntas.

De igual interés es la relevante mención de los padres de Melliosa. Su mención no es una mera indicación de los comitentes de la lápida. Se menciona en el texto latino y griego a *Iudanti/Iúdαντος* y a *Cura Maries/Kyra Μαρίας*. Aquí la madre aparece con el título de “señora” transcrita del griego (*κυρα*) que indica claramente el estatus social de Maries. Por otro lado, el padre, Judá, no presenta título alguno. Por su parte, en el texto en hebreo señala también la ascendencia de la difunta: ##### (Judá) y ##### (y *Kyra Maris*). Autores como Cantera Burgos y Millás Vallicrosa, seguidos por Noy, señalaron que la letra anterior al nombre del padre en hebreo era una *resh* (#). Esto indicaría el uso del título “Rabbi” para el padre de Melliosa, cosa asumida con dudas por Lapin en un artículo más reciente.²⁹ Sin embargo, considerando el uso del prefijo *le-* en el nombre materno, y destacando que la letra previa al nombre Yehuda está mal conservada, no hay motivo para asumir que se trata de una *resh*, sino una *lamed*. Por tanto, se descarta la presencia del título *Rabbi*. Esto se hace más evidente considerando que el título señorial de la madre se tradujo íntegramente en los tres idiomas, mientras el padre carece de títulos en los textos grecolatinos.

La insistencia en mencionar el título de *Maries* forma parte de las prácticas epigráficas funerarias de la Antigüedad Tardía. Los comitentes de las lápidas eran por lo general miembros de la *gens* familiar de los difuntos, práctica visible desde época romana altoimperial en yacimientos hispanos como Carmona.³⁰ Las creencias personales o incluso la identidad de la difunta, *Melliosa*, es secundaria frente al estatus social de su *gens*, que enterraba en espacios visibles en público, generalmente a las afueras de las ciudades. Las lápidas funerarias eran ocasión de dar mayor visibilidad a este estatus social, mediante la mención de los personajes más ilustres a los que se relacionaba Melliosa, así como el propio valor de la lápida funeraria.³¹

Se puede encontrar una práctica similar en la inscripción bilingüe del didascoli de Tarragona. Presenta el siguiente texto:

los ritos funerarios es el que tiene mayor estatus social, expresado mediante el rango que ostenta dentro de una comunidad judía.

La distancia geográfica entre *Sies*, ubicado en una ciudad cerca de Constantinopla, y su suegra Rabla enterrada en unas de las necrópolis de la ciudad de la *Tarraco* tardoantigua, nos informa sobre una realidad rara vez mencionada en los textos legales visigodos del siglo VII: la comunicación entre comunidades judías Mediterráneas a lo largo de la Antigüedad Tardía. Esto no es una novedad si se consideran las inscripciones de la necrópolis sud-italiana de Venosa, donde nos encontramos con referencias a la comunicación entre la comunidad judía local y Palestina.³⁷ La presencia de múltiples inscripciones plurilingües hispanojudías en la Antigüedad Tardía es probablemente producto de la necesidad comunicativa entre las comunidades judías, que vivían tanto en los reinos postromanos occidentales, como en el imperio romano oriental.³⁸

Los lazos familiares judíos y las vinculaciones de las gens mencionadas arriba no parecen haberse limitado por las fronteras de los estados presentes en los distintos puntos del Mediterráneo postromano. Esto nos brinda una nueva dimensión sobre normativas específicas del reino visigodo católico del siglo VII que prohibieron, o buscaban impedir, la “judaización” de “judíos” (*Iudaei*) a través de un contacto con judíos no bautizados ni convertidos, como apunta la *Lex Visigothorum* 12, 3, 20 y 12, 3, 21. Estas leyes exigían a los “judíos” que viajen a otras ciudades a presentarse ante el obispo de la nueva localidad para asegurar que no se “contaminaran” con la celebración del Sábado u otras fiestas.³⁹ La ambigüedad del término *Iudaei* en este contexto, que parece señalar a los conversos, no oculta el temor por parte de las autoridades visigodas a la existencia de contactos “judaizantes” entre comunidades mediterráneas.

También del siglo VI (o posiblemente del siglo VII) se da una inscripción de *Augusta Emerita* (Mérida) hallada y publicada por J. Vives en 1942.⁴⁰ Tallada sobre mármol blanco de unos 23 centímetros de ancho y 3,5 centímetros de grosor, presenta unas letras propias de una fecha tardía como la S invertida de similar tipo a la inscripción bilingüe mencionada anteriormente. Esta pieza está fragmentada en tres pedazos, con el siguiente texto:

Transcripción:

[...]+AFAMVLVS[...]
 [D?]EIFIVSDOMV[...]
 [...]+ETRE[...]
 [V]IXITAN[...]
 5 (XX)IETPAVS[...]
 INRE(QI)EET[...]
 BONA

Desarrollo: “[...]ia famulus [...]/D]ei fi(l)ius domu[s ...]Ç+ I et re[.../V]ixit
 ann[...]/XXI et pausa[uit]º in re(q(u)i)e et [...]/bona.”

Traducción: “... ia, sirviente de Dios, hijo de la casa [...] y re[...], vivió (o vivió más que) veintiún años que pausaron en el descanso, y [...] bien.”

El texto muestra formulas percibidas también en inscripciones cristianas, en particular por el uso de la formula *Famulus Dei* presente en la Mérida tardoantigua. Sin embargo, la palabra *pausavit* en la línea 5 apunta al carácter judío de la inscripción, con paralelos en otras tardoantiguas contemporáneas o algo más tardías, como la de *Isidora* de Pallaresos fechado al siglo VII y la de los dos rabinos de Mérida del siglo VIII, tratados más adelante. La afiliación judía se fortalece asumiendo el sufijo -ia para el nombre del difunto, de género masculino, al asumir que es *filius domus*. Esta fórmula apunta, una vez más, a la práctica funeraria de encargo de la lápida y enterramiento por parte del grupo familiar o casa al que pertenecía el difunto.

La inscripción de Ses Fontanelles en la isla balear de Mallorca, fechada al siglo V según Casanovas Miró y al siglo VI según Noy,⁴¹ presenta un contexto mejor registrado, aunque perdido durante su descubrimiento. Se trata de tres láminas de plomo con la particularidad de haberse encontrado dentro de una tumba de falsa

cúpula o *tholos* de ladrillo en 1957.⁴² Se ubicó a tres kilómetros de una necrópolis cercana a un edificio basilical perdido de Santa María del Camí, evidenciando un área de uso funerario, posiblemente usado por individuos de múltiples comunidades religiosas. Las tres láminas son similares en tamaño y disposición. De unos 25 a 28 centímetros de alto y 35 a 38 centímetros de ancho, presentan en su cara superior un texto en una línea: ##### ## ### (*Samuel bar-#aggai*, o “Samuel, hijo de Haggai”) (Fig. 1).



Fig. 1: Las tres láminas de plomo de Samuel bar- #aggai⁴³

Las láminas de plomo se habrían adjuntado o amarrado a un sudario con el que el difunto se inhumó. Sin embargo, a diferencia de las lápidas de carácter público, las láminas de plomo muestran solamente el nombre del difunto. Se desconoce el motivo exacto para colocar este ajuar funerario, pero ciertamente no era para ser visto públicamente, teniendo probablemente una función dentro de los ritos funerarios en el momento de la inhumación del difunto.

Un sector de *Hispania* que suele no ser tenido en cuenta es la provincia *Mauritania Tingitana*, donde hay importantes evidencias epigráficas similares a las que se encuentran en la península ibérica. Ese es el caso de la inscripción de Yosef ben Rabí Nahman, encontrado en *Volubilis* cerca de la actual Meknes, Marruecos. La ciudad que era hasta finales del siglo III una de las principales urbes de la *Mauritania Tingitana*, formaba parte del Imperio romano hasta su abandono por orden del emperador Diocleciano. Sin embargo, aparentemente la vida ciudadana continuó en los siglos posteriores.

Esta inscripción es una de dos inscripciones en hebreo encontradas en la localidad mencionada. Descubierta en 1886 por Thouvenot en *Volubilis*, el área epigráfica, dentro de una moldura en bajorrelieve rectangular con arco de media punta, presenta el siguiente texto⁴⁴ (Fig. 2):

Transcripción:

יוסף ב[...]
 רבי נח[...]
 תנוח ב[...]
 בצרור
 ההי[.]

Desarrollo: יוסף ב[ן] / רבי נח[מן] / 3 תנוח ב[ן] / בצרור / ההי[ים]

Traducción: “Yosef, hijo de Rabí Nahman, que descansa su vida en los ligamentos de la vida.”

Una vez más nos encontramos con la fórmula de *descanse su alma en los ligamentos de la vida*, que se dio en la inscripción trilingüe de *Melliosa* de Tortosa. También en esta inscripción destaca la existencia del título *Rabí* para el padre del difunto, en hebreo. La palabra no aparece reducida en un acrónimo, siendo posible que es un título de implantación reciente o, cuanto menos, que no se asocia con el movimiento rabínico propio de los textos talmúdicos de Oriente. Tampoco aparece el título asociado al difunto, sino al padre que obtendría el mayor rango social dentro de esta inscripción.



Fig. 2: Inscripción de Yosef, hijo de Rabí Nahman.⁴⁵

3.2. Las inscripciones del siglo VII

Del siglo VII largo se pueden fechar dos inscripciones hallados en la península ibérica: la de *Isidora* de Pallaresos y la *Paragorus* de Narbona. La inscripción de Isidora, hija de *Iona* (Jonás) y *Axiaes*, fue descubierta en 1918 en Pallaresos (cerca de Tarragona) junto a otros restos funerarios y fragmentos de ánforas en un olivar.⁴⁶ Presenta el siguiente texto (Fig. 3):

Transcripción:

(lulav) (menorá) HI(lulav)C EST (menorá) (lulav)
 MEMORIA BONE RE
 CORDATIONIS ISID
 ORA FILIA BENE ME
 5 MORII IONATI ET AX
 IAES PAUSET ANI
 MA EIUS IN PACE CU
 M OMNE ISRAEL
 [A]MEN AMEN AMEN

Desarrollo: “Hic est/ memoria bon(a)e re³cordationis Isid/ora filia bene me/morii(!) Ionati et Ax⁶/iaes(!) pauset ani/ma eius in pace cu/m omne(!) Israel(!)⁹ [a]men amen.”

Traducción: “Este es el entierro (o monumento conmemorativo) levantado en buena memoria de Isidora, hija del bien recordado Iona y Axiaes. ¡Que tu alma descance con todo Israel! Amen, Amen, Amen.”



Fig. 3: Lápida de Isidora de Pallaresos.⁴⁷

Esta pieza presenta un texto exclusivamente en latín, pero con una simbología inequívocamente judía. Una vez más destacan las fórmulas habituales para las inscripciones funerarias de los hispanojudíos tardoantiguos: la mención de la difunta junto a la de su ascendencia que denota su estatus social. Termina con una plegaria y la exclamación *Amen* repetida tres veces. La palabra *Hic* se destaca por tener dos menorot y dos lulavim (ramas de palmera) flanqueándola, más un *lulav* intercalado. Los *lulavim* se asocian a festividad judía de Tabernáculos o *Sucot*, que no tiene paralelos en el calendario cristiano, y de hecho fue objeto de una prohibición por parte de los legisladores visigodos del siglo VII como aspecto de judaización.⁴⁸

(*menorá*)ICREQUIESCUNT
 INPACEBENEMEMORI
 TRESFILIDNIPARAGORI
 DEFILIOCONDAMDNISA
 5 PAUDIIDEСТИUSTUSMA
 TRONAETDULCIORELLAQUI
 UIXERUNTIUSTUSANNOS
 XXXMATRONAANNSXXDULCI
 ORELAANNOSVIII שלום על ישראל
 10 OBVERVNRANNOSEC VNDODMIEGICANI
 REGIS

Transcripción:

“(H)ic requiescunt/ in pace benememori³ tres fili(i) d(omi)ni Paragori/ de filio Condam (Quondam) d(omi)ni Sa/paudi, id es(t) Iustus Ma⁶trona et Dulciorella qui/ vixerunt Iustus annos/ XXX Matrona ann(o)s XX Dulci⁹orela annos VIII. (!) שלום על ישראל / Obverun^t (r=t?) annos secundo d(o)mi(ni) Egicani/ Regis.”

Desarrollo:

“Aquí yacen en paz los tres hijos bendecidos de Paragorus, hijo del fallecido señor Sapauo, que son los siguientes: Iustus, Matrona y Dulciorella; cada uno vivió Iustus 30 años, Matrona 20 años y Dulciorela 8 años. **¡Paz sea sobre Israel!** Murieron en el segundo año del reinado de Égica.”

Traducción:⁴⁹

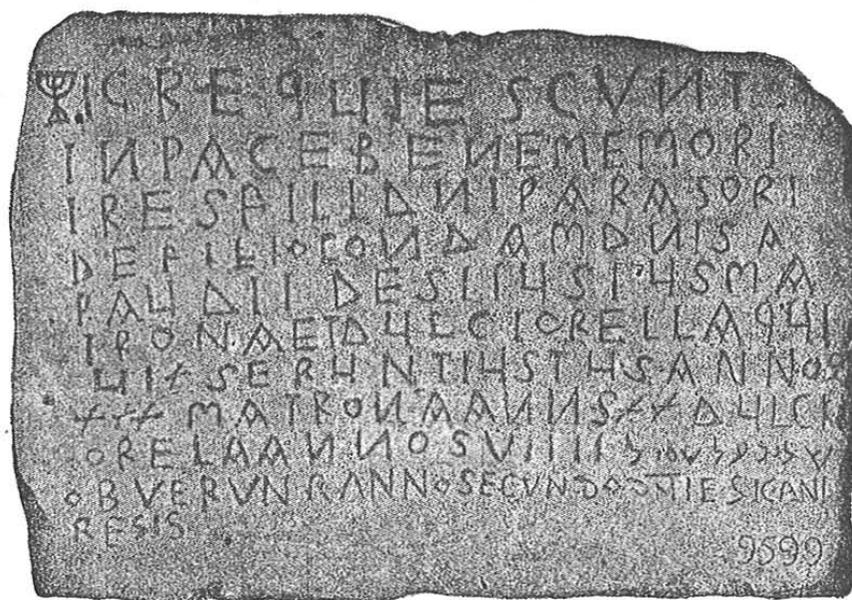


Fig. 4: Inscripción de los hijos de Paragorus de Narbona.⁵⁰

La lectura de este texto nos da muestra una vez más una clara continuidad en la práctica epigráfica vista en otras inscripciones tardoantiguas hispanojudías. De nuevo, nos encontramos con la descripción de fórmulas como *in pace benememori* visto en la inscripción de Isidora de Pallaresos. La onomástica es claramente latina, pero los dos nombres masculinos de padre e hijo (*Paragorus e Iustus*) podrían ser latinizaciones de nombres hebreos: *Paragorus* – Παρήγορος que significa “consolador” y puede provenir de ##### ; *Iustus* – que significa “justo”, y puede provenir de ⁵¹. ##### *Matrona*, *Dulciorella* y *Sapaudus* son claramente nombres grecolatinos. El nombre *Matrona* tiene un claro paralelo en la inscripción de *Matrona hija de Rabí Judá* de la ciudad de *Volubilis* en el norte de Marruecos (ver más adelante).

La presencia de la *menorá* al inicio del texto y la plegaria shalom ‘al Israel dejan pocas dudas sobre el origen judío de la persona que encarga esta inscripción. Una inscripción funeraria de estas características se coloca a la vista del público de Narbona, y por lo tanto hacía difícil evitar las supuestas persecuciones y leyes draconianas impuestas por el monarca visigodo, uno de los cuales se menciona de forma explícita e inequívoca en este texto.

¿Cómo podemos interpretar la incongruencia planteada por esta inscripción frente a las persecuciones visigodas descritas en las fuentes documentales? Una solución presentada por algunos autores era insistir que la publicidad del judaísmo es posible gracias a la excepcionalidad la Narbonense.⁵² Los que abogan por postura indican que, a diferencia de otros territorios del reino visigodo, esta provincia extrapeninsular era un territorio fronterizo donde la monarquía no podía proyectar las persecuciones anti-judías como en el resto del reino visigodo. Esto se demostraría por fuentes cercanas a la fecha de la propia inscripción, como la ya mencionada crónica de la rebelión de la *Narbonense* de Julián de Toledo, donde los judíos parecen haber tenido un protagonismo en apoyo a los rebeldes Ilderico y Paulo.

A su vez están los concilios XVI y XVII de Toledo (693 y 694) convocados por el propio rey Égica, que redacta un ^{tomus} remitida al concilio XVII de Toledo. En este texto, señala la existencia de una supuesta conspiración contra el reino visigodo alentado por las comunidades judías contra el cristianismo. En consecuencia, en su canon 8 los obispos ordenan la destrucción de toda comunidad judía organizada, la esclavización de los que se mantienen judíos y la educación forzada de sus hijos mayores de siete años por cristianos.⁵³ Es destacable que aquel rey establece una excepción a favor de los judíos de la *Septimania*, que sin embargo estarían obligados a entregar sus propiedades.⁵⁴ Esta supuesta excepción legal por parte de Égica ante

su normativa draconiana antijudía llama la atención, puesto que evidenciaría a primera vista una aparente fuerza de esta comunidad a nivel local, con la capacidad de dar apoyo a las rebeliones de Ilderico y Paulo.

Existen varios problemas con la teoría de la excepcionalidad narbonense, pero me centraré en dos. En primer lugar, *sensu stricto* la fecha de producción de esta inscripción ocurre quince años después de que la rebelión de Paulo es aplastada por Wamba, lo cual lleva, de hecho, a la expulsión de las comunidades judías.⁵⁵ La mención explícita del monarca Égica, hijo político de Ervigio, deja pocas dudas que la autoridad de Toledo se sentía en Narbona, incluso si era débil. Además, considerando la historia del reino visigodo, esta debilidad política era una cuestión presente en todas las provincias del reino, no solo en Narbona. Ya en 693 la rebelión de Sisberto y Suniefredo en la mismísima capital Toledo nos muestra los considerables problemas políticos que tuvo el rey para establecer su legitimidad sobre el trono.⁵⁶ La *Narbonensis* era, por su parte, una provincia fronteriza, aspecto sobre el que volveremos más adelante.

En segundo lugar, la fecha es cuatro o cinco años anterior al XVI concilio de Toledo, y unos cinco o seis del XVII, pero a su vez es siete años posterior a las reformas legislativas aplicadas por Ervigio tras el XII concilio de Toledo, donde la excepcionalidad narbonense no se menciona. Tampoco ocurre en otras legislaciones anteriores a Égica, que se considera como una excepción única en la legalidad visigoda.⁵⁷

La excusa dada por Égica para la excepción de la Septimania era la despoblación provocada por el “azote de plagas y guerras” que diezmaron la provincia. Sin embargo, independientemente de la veracidad de esta realidad, la propia legislación presenta unos detalles que llaman la atención: primero, un aparente temor de la influencia que los judíos de ultramar podían tener sobre los de la península ibérica –a pesar de haber pasado sesenta años desde la supuesta conversión forzosa de los judíos bajo Sisebuto–. Se asumió que los judíos podían ser quintacolumnistas de una supuesta invasión extranjera, y que serían culpables de intentar agredir no sólo la fe cristiana, sino el propio país y sus habitantes.⁵⁸ De ahí que el Canon 8 del XVII Concilio de Toledo parezca una norma contra la sedición,⁵⁹ en línea con el rol que los judíos narbonenses tenían en la crónica de Julián de Toledo. Independientemente de la motivación por el que los judíos fueron perseguidos, se afirma la evidencia de contactos entre comunidades dentro y fuera del territorio visigodo, afectando no solo a Narbona, sino a otros puntos de la península ibérica.

La fuente de Julián de Toledo es igualmente problemática. Si bien nos habla de la presencia explícita de judíos influyendo en las políticas del reino visigodo, el metropolitano de Toledo parece tener el interés de mostrar a los judíos como un elemento de rebelión contra el rey visigodo, que a su vez muestra la ilegalidad de la rebelión del conde Paulo contra Wamba. Para el clero visigodo, los judíos y su aparente influencia sobre los cristianos sería una supuesta causa para la aparición de herejías y, en consecuencia, de traición contra la autoridad legítima.⁶⁰ Un autor como Julián de Toledo, que comprendía que la monarquía visigoda se legitima como una implantación tentativa de un reino divino en *Hispania*, encuentra que la rebelión de Paulo debió ser herética o, cuanto menos, influida por una herejía que rompía los lazos de juramentos de lealtad al rey legítimo.⁶¹ Esto forma parte de una intención ideológica de los Padres visigodos como Isidoro de Sevilla, Ildefonso de Toledo, Braulio de Zaragoza o Julián de Toledo en afirmar la unión entre *regnum* y *ecclesia* a partir del III Concilio de Toledo.⁶² A pesar de que los judíos se mantenían como una *religio licita*,⁶³ ellos eran percibidos por el clero como una amenaza a esa unidad política que legitimaban su relación con el rey visigodo católico. Dicho de otro modo: su presencia cuestionaba la unicidad entre el reino y la iglesia en *Hispania*. Sin embargo, esto nos obliga a ver a los judíos de autores como Isidoro de Sevilla o Julián de Toledo como una creación ideológica y reificada, más que una realidad religiosa y social.

Por lo tanto, las fuentes no parecen explicar bien el motivo por el que *Paragorus* pudo crear esta inscripción explícita de su judaísmo. Revisando el texto inscrito, nos percatamos de que la inscripción se coloca claramente en las prácticas epigráficas de la Antigüedad Tardía. El linaje mostrado es de alto rango, con un *dominus Sapaudi*, padre de *Paragorus*, siendo un referente de liderazgo y estatus social que se ve en otras inscripciones funerarias hispanojudías. Pero de especial interés es que el hijo mayor de *Paragorus*, *Iustus*,

murió a los treinta años. Asumiendo que *Iustus* era el primogénito, y que *Paragorus* podría tener en torno a 16 años cuando tuvo su primer hijo, se entiende que el padre pudo haber nacido en torno al año 642. Si *Sapaudus* tuviera 16 años al nacer *Paragorus*, este pudo haber nacido en torno a 626. Esto significa que, de haberse permanecido en Narbona, esta familia judía habría habitado en la *Septimania* visigoda a lo largo de casi todo el período posterior a la supuesta conversión forzada de Sisebuto.

Naturalmente, no se puede descartar que tanto Sapaudus como Paragorus podían haber mudado a Narbona en algún momento posterior al decreto de Sisebuto, por lo que nos indica la posibilidad que el mundo visigodo no prohibió (o no logró prohibir) el culto judío en sus dominios, sino simplemente realizó conversiones forzadas de aquellos judíos que ya vivían en sus territorios. Sin embargo, la evidencia epigráfica del siglo VII apunta a una clara continuidad en las prácticas epigráficas de los judíos de la Antigüedad Tardía en pleno reino visigodo católico. No existe evidencia alguna de que sus comunidades se hayan desmantelado o destruido a raíz de las legislaciones anti-judías de los monarcas visigodos, independientemente de lo que pueden relatar o sugerir las fuentes “externas” cristianas de la época.⁶⁴

Si bien las pocas inscripciones fechables al siglo VII nos apuntan a la existencia de una continuidad y la existencia de aquellas comunidades en centros urbanos importantes del reino visigodo, se debe también abordar la evidencia epigráfica del siglo VIII completar lo más posible la imagen de las comunidades judías en el reino visigodo católico.

3.3. Epigrafía hispanojudía del siglo VIII

De las fuentes hispanojudías epigráficas, la única fechada claramente al siglo VIII es la inscripción de los dos rabinos de Mérida. Esta inscripción fue partida en dos y descubierta en momentos distintos: la primera mitad en 1871, publicada por de E. Hübner, en la casa privada de un tal Juan Fernández, y la segunda mitad en el Cerro de San Albín cerca de Mérida tras las excavaciones del arqueólogo Martín Almagro Basch, publicado por A. Marcelo Pous. Las dos piezas fueron publicadas juntas Navascués en 1959, concluyendo que la mitad derecha de la pieza fue separada en la antigüedad y reutilizada para otros fines.⁶⁵

La pieza es un cimacio cuadrado de mármol, reutilizado como lápida mediante la talla de su campo epigráfico en su cara lisa superior (Figs. 5-6). La parte dorsal de la pieza presenta todavía las decoraciones que formarían parte de algún edificio decorado, posiblemente público, al que tendrían acceso las personas que encomendaron la inscripción. Presenta el siguiente texto:

Transcripción:

SIT NOMEN [...] EDICTUM QUIBI
 UIUICAT ET MOR [...] AT BENIAT PAX ET
 PAUSET IN SEPULCRO TUO: EGO IACOB FI
 LIUS DE REBBIS SENIORI PAVSO ANIMO
 5 SVPORANS IN SORTE IVSTRORUM ABLIGA
 TVS IN LIGATORIUM VITE ANGELI PA
 CIS APERITI PORTA[S] PACIS DICITI ILLI
 INGREDECVM PACE VIXI ANNOS
 LXIII REPLETVS SAPIENTAM
 10 PREDVCENS ARTEM ARVITICUM:
 EGO SIMEON FILIUS DE REBBI IA[CO]B EDIVICABI DO
 [...] MI[S]SAM [...] PAX

Desarrollo:

“Sit nomen [D(omi)ni ben]edectum quibi/ vivi[f]i`cat et mor- [tivi]cat. Beniat pax et³ pauset in sepulcro tuo. Ego iacob fi/lius de rebbi Seniori pauso animo/ suporans in sorte iustorum ab (a`d`) liga⁶tus in ligatorium vite. Angeli pa/cis, aperitis porta[s], dicti illi: / ingrede cum pace. Vixi annos⁹ LXIII repletus sapientam/ preducens artem artivicum./ [E]go Simeon filius de rebbi Ia[co]b edivicabi do[mum].¹² [...] mi[s]sam[...] pax.”

Traducción:

“Que esté bendecida el nombre del Señor, que hace la vida y la muerte. Que la paz llegue y quede en tu tumba. Soy Jacob hijo de Rabí Senior, llegué a mi fin y mi alma, durmiendo con los justos, se liga en el ligamento de la vida. Ángeles de la paz, decidle al estar ante las puertas: ‘entrad en paz’. Viví 63 años, llenos de sabiduría, primero en la artesanía de los artesanos. Yo, Simón hijo de Rabí Jacob, construyó la casa... enviado (?)... en paz.”



Fig. 5: Cara frontal de la inscripción de los dos rabinos de Mérida.



Fig. 6: Cara dorsal de la inscripción de los dos rabinos de Mérida.

Esta pieza presenta una serie de elementos que demuestran cambios importantes durante o después de la conquista islámica de la Península ibérica. Se distingue el uso del latín como lengua epigráfica para las inscripciones funerarias de la época, cuyos cambios paleográficos y gramaticales señalan un latín altomedieval y, por lo tanto, más tardío de las vistas anteriormente.

Esta es la primera inscripción que menciona de forma expresa la presencia del título “rabino” (*Rebbi*), tanto para el difunto Rabí Jacob, así como para su padre Rabí Senior. La mención explícita de este título forma parte de cambios que se perciben tanto en la Península ibérica como en la *Mauritania Tingitana* (norte de Marruecos) como se verá más adelante. El *Rebbi Senior* parece afirmar doblemente su señoría y estatus prominente dentro de una comunidad judía altomedieval. A diferencia de títulos comunitarios vistos en la *Hispania* del siglo VI, el título *Rebbi* no parece asociarse a una función precisa dentro de la organización de una comunidad judía, como es un *didascalus* o un *archisynagogos*. Más bien, se trata a la vez de un título de liderazgo social e intelectual entre los judíos. Por esa razón, la inscripción apunta a que el *Rebbi Iacob* vivió sesenta y tres años *repletus sapientiam, y producens artem artivicum*. Claramente se busca asociar al difunto y, por tanto, a su hijo Simón, quien comisionó la inscripción, a un estatus de líder intelectual para los judíos de esta época.

A pesar de la importancia de ser la primera mención conocida del título “Rabí” en la Península ibérica, esta inscripción presenta una continuidad clara con el período tardoantiguo anterior. Arqueológicamente, destaca que el campo epigráfico se colocó sobre la parte superior de un cimacio usado como spolia de un edificio con decoración arquitectónica a bisel. Este tipo de decoración era más popular en el siglo VII, en plena época visigoda católica, lo cual apunta a que usaron elementos sacados de un edificio público o monumental, cosa que requería el permiso de las autoridades municipales de la Mérida altomedieval. Epigráficamente, nos encontramos con la clara voluntad de mencionar a los miembros más destacados de la familia de *Rebbi Iacob*, no solo para honrar al difunto, sino también su hijo. Como en época tardoantigua, el capital social que una lápida pública crea en beneficio de la familia que comisiona la inscripción. Esto supuso no solo la mención de los méritos del difunto como un sabio y líder comunitario, sino de su padre, *Rebbi Seniori*, abuelo de Simón, afirmando la herencia de los honores sociales vinculados con este título.

Las fórmulas presentes en esta inscripción son otro indicador de continuidad con la época preislámica. En la línea 1 aparece *vivificat et mortificat*, que se asocia a los versos bíblicos de Deuteronomio 32:39; 1 Samuel 2:6 y el texto bíblico apócrifo Sabiduría de Salomón 16:13.⁶⁶ Las líneas 5 y 6 dicen: *pauso animo suporans in sorteiustorum ad ligatus in ligatorium vite*, que recuerdan la frase #####, visto en el texto hebreo de la inscripción trilingüe de Melliosa en Tarragona. Ambos parten del verso 1 Samuel 25:29.⁶⁷ Sin embargo, como indicó Noy, la versión de la Vulgata en latín presenta este verso como *custodia quasi in fasciculo viventum*.⁶⁸ Dicho de otro modo, la inscripción tiene una versión del verso traducido del hebreo, cosa que afirma su uso ritual por la comunidad o de la persona que encomendó esta inscripción. Por su parte, la fórmula *Angeli pacis, aperitis portas, dicti illi: ingrede cum pace* (líneas 6 a 8) presenta un paralelo en una inscripción en hebreo de Brindisi (Italia) fechado al año 832: ##### (Guardianes de las puertas del Paraíso, abridle las puertas del Paraíso y traedla al Paraíso, abrid las puertas del Paraíso), ya mencionado por Cantera Burgos y Millás Vallicrosa.⁶⁹ Si bien se fecharía esta inscripción más al siglo VIII que al IX, ciertamente este tipo de fórmulas y plegarias plasmadas epigráficamente apuntan a una comunicación a través del mediterráneo entre comunidades judías, o al menos al nivel de su élite intelectual y social.

Un paralelo importante para este tipo de inscripción es la de *Matrona*, hija de *Rabí Yehudá*, encontrado en 1888 por Henri de la Martinère en *Volubilis*.⁷⁰ Fue tallado sobre una piedra amarillenta con letras algo menos cuadradas que la de Yosef, hijo de *Rabí Nahman*. La inscripción de *Matrona* dice así:

Transcripción:

מטרונה
בת רבי
יהודהנה

Desarrollo: מטרונה/ בת רבי/ יהודה. נח

Traducción: Matrona: hija de Rabí Judá. Descansa.

Esta inscripción presenta aspectos muy similares a los vistos en la de Yosef hijo de *Rabí Nahman*. *Matrona* es mencionada como hija de *Rabí Judá*, indicando su estatus social por su asociación con alguien de alto rango en la comunidad judía de *Volubilis*. Destaca la presencia de un nombre en latín para la difunta, ya vista en la inscripción de *Paragorus* del siglo VII mencionada anteriormente. Los paralelos más cercanos son, curiosamente, de inscripciones altomedievales peninsulares, como las de *Rabí Lactusus* (#####) y *Rabí Amicus* (#####), hallados en lápidas del cementerio de Lucena fechados a los siglos X al XI.⁷¹

La presencia de la fórmula *descansa* (##) tiene unos paralelos epigráficos en dos inscripciones en hebreo de los hipogeos de Venosa (Italia), CIJ I, 569 y CIJ I, 611, donde se menciona la frase ##### (*descansa el alma*).⁷² En ambos casos, Frey señala que no se pueden fechar antes del siglo V, y que además no aparece mención alguna del título *Rabí*.⁷³ Asumiendo la fecha tardía de las catacumbas de Venosa y la inscripción de *Paragorus* de Narbona, además del uso del hebreo para una inscripción pública con paralelos en la península ibérica no anteriores al siglo IX, se puede afirmar que esta inscripción tendría una fecha tardía, entre los siglos VII y VIII.

Las inscripciones del siglo VIII muestran ante todo una sorprendente continuidad entre el judaísmo preislámico y el de época andalusí. En casos como la inscripción de *Paragorus*, *Matrona de Volubilis*

y del *Rebbi Iacob* de Mérida, nos encontramos con grupos sociales o gentilicios que ostentan tanto su genealogía, como su conocimiento de los ritos y las Sagradas Escrituras judías hacia el público. Las prácticas de enaltecimiento del estatus social de los familiares o conocidos de los difuntos, a la vez que la demostración de múltiples fórmulas judaicas halladas en piezas de los siglos VI y VII, se perciben también después de la conquista islámica.

4. CONCLUSIÓN

Este repaso de las fuentes “internas” de los judíos de la *Hispania* visigoda se centró tratar la cuestión de la presencia o ausencia de unas comunidades judías en el reino visigodo católico. Por lo tanto, se hizo un repaso a la epigrafía hispanojudía en tres períodos: los antecedentes del siglo VI, el propio siglo VII y el siglo VIII posterior. El repaso de las “fuentes internas” hispanojudías del reino visigodo refleja una realidad marcadamente distinta a la que se perciben en las fuentes escritas, usadas en la historiografía tradicional del reino visigodo.

Uno de los aspectos más destacables es la continuidad de prácticas epigráficas detectadas en las inscripciones hispanojudías. Las inscripciones funerarias colocadas en público generalmente se darían en necrópolis mixtas, disponibles a los habitantes de los asentamientos variados de la *Hispania* tardoantigua.⁷⁴ Esto incluye los presentes en núcleos poblacionales de primer orden para la época, como *Tarraco*, *Augusta Emerita* y *Volubilis*. Por lo tanto, la continuidad de las fórmulas y tipos de mensajes inscritos en las lápidas funerarias presentan paralelos claros en las prácticas epigráficas tardoantiguas de las comunidades cristianas locales, que también manifestaban el poder de las familias y del clero.⁷⁵

La existencia de una continuidad diacrónica en las prácticas epigráficas hispanojudías es relevante para el estudio historiográfico del “largo siglo VII” visigodo, especialmente considerando que las fuentes convencionales, ya sean eclesiásticas como las legislativas conservadas, mencionan conversiones forzosas en repetidas ocasiones desde la del rey Sisebuto en 616. La evidencia epigráfica del propio siglo VII, que incluye a la inscripción de Isidora de Pallaresos y la de *Paragorus* de Narbona, reflejan individuos que forman parte de una alta clase social dentro de la comunidad judía, con una capacidad de mostrar abiertamente su pertenencia religiosa. No parece haber existido una “excepcionalidad narbonense” que permita tratar la inscripción de *Paragorus* de forma distinta a las demás piezas epigráficas hispanojudías tardoantiguas.

La continuidad referida también se demuestra con la permanencia de sus prácticas epigráficas en la inscripción emeritense de los dos *Rebbis* de Mérida, ya en el siglo VIII. Se mantiene la demostración de un liderazgo intergeneracional dentro de la comunidad judía y una insistencia en el estatus social de la gens o del familiar que encomendó la lápida. La utilización del título *Rebbi* como reflejo de este estatus comunitario parece ser una consecuencia de la creciente orientalización de la organización comunitaria judía tras la conquista islámica en el siglo VIII.

Tanto en el siglo VI como el VIII parece que la pertenencia a la organización o liderazgo comunitario judío se asocia a la “sabiduría” (ya sea un *archisinagogos*, *Rebbi* u otros). Los textos hacen énfasis en el conocimiento de plegarias judías traducidas o directamente sacadas del texto bíblico hebreo. Esto supone la familiaridad de estas plegarias y fórmulas por los artesanos de las lápidas, que a su vez demuestra un uso habitual de estas prácticas epigráficas en las comunidades hispanojudías. Lo mismo se puede decir de la simbología judía que acompaña a los textos. En el caso de las inscripciones funerarias tardoantiguas, abundan sobre todo las *menorot* o candelabros de siete brazos y los *lulavim* o ramos de palmera, asociados al desaparecido Templo de Jerusalén y la fiesta de *Sucot* o Tabernáculos. Son símbolos claramente judíos, cosa confirmada por la propia legislación que prohíbe a los judíos (o “judíos bautizados”) específicamente la celebración de *Sucot*.⁷⁶ Por otro lado, ambos símbolos hallados en inscripciones como la de los dos *Rebbis* de Mérida, la trilingüe de *Melliosa*,

la de *Isidora* de Pallaresos y la de *Paragorus* de Narbona, se asocian con la resurrección y la esperanza de salvación del alma, cosa que sería familiar en la religiosidad cristiana de la época.

La evidencia epigráfica demuestra, por tanto, la existencia de una expresividad pública de las prácticas funerarias judías en distintos puntos de la península ibérica antes, durante y después del largo siglo VII. La incongruencia de este hecho con las fuentes eclesiásticas y legislativas conservadas requiere un estudio más pormenorizado y crítico 125 sobre su validez como fuentes, para conocer mejor la presencia hispanojudía en el reino visigodo de Toledo. La propia conservación selectiva de las fuentes antiguas parece reflejar mejor las complicadas relaciones entre los judíos y cristianos medievales, que la realidad social de los judíos y judeoconvertos anteriores a la conquista islámica.

La evidencia epigráfica judía tardoantigua también adolece de una conservación parcial. Esto se agrava con las exigencias de arqueólogos e historiadores actuales para evidenciar el “judaísmo” de los objetos, obviando aquellas inscripciones que no tenían simbología incuestionablemente judía, pero que pudieron pertenecer a aquellas comunidades en la Antigüedad Tardía. Por lo tanto, la presentación de esta evidencia epigráfica “interna”, legible y producida dentro de los territorios controlados por los reyes visigodos católicos del siglo VII permiten iluminar, mediante su estudio arqueológico, una “protohistoria” hispanojudía que, al menos en lo epigráfico, no presenta evidencias de una ruptura a raíz de una persecución virulenta. Sin embargo, esta imagen es un reflejo parcial de un contexto histórico donde judíos y no judíos se mezclaban e interactuaban, independientemente de la hostilidad institucional visigoda.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABAD CASAL, Lorenzo; BENDALA GALÁN, Manuel, “La Tumba de Servilia de la necrópolis romana de Carmona: su decoración pictórica”, *Habis*, 6, 1975, 295-325.
- ALFÖLDY, Geza, *Die römischen Inschriften von Tarraco*, Berlín, Walter de Gruyter, 1975.
- Géza Alföldy: estudios tarraconenses* (1ª edición), Tarragona, Universitat Rovira i Virgili; Institut Català d’Arqueologia Clàssica, 2017.
- ARCO, Ángel del, “Lápida hebraico-cristiana en Tarragona”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 72, 4, 1918, 495-500.
- BACHRACH, Bernard S., *Early medieval Jewish policy in Western Europe*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1977.
- BAR-MAGEN NUMHAUSER, Alexander, *Hispanojewish archaeology: the Jews of Hispania in late antiquity and the early Middle Ages through their material remains*, Leiden; Boston, Brill, 2021.
- BARROSO CABRERA, Rafael, MORÍN DE PABLOS, Jorge, “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, David; VILASECA CANALS, Albert, “Dues necròpolis del segle V d. n. E. a Tarragona: Excavacions al carrer de Prat de la Riba i al Mas Rimbau”, en ARBULO BAYONA, Joaquín Ruiz de (ed.), *Tàrraco 99. Arqueologia d’una capital provincial romana Tarragona, 15, 16 i 17 d’abril de 1999*, Tarragona, El Mèdol, 2000, 155-164.
- BENVENISTE, Henriette, “On the Language of Conversion: Visigothic Spain Revisited”, *Historiein*, 6, 2007, 72-87.
- BERGER, Philippe, “Rapport sur une Inscription punique trouvée a Lixus et sur une Inscription juive ancienne de Volubilis”, *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 10, 1892, 62-66.
- BESNIER, Maurice, “Recueil des inscriptions antiques du Maroc”, *Archives marocaines*, 1, 1, 1904, 366-415.
- BOTELLA ORTEGA, Daniel; CASANOVAS MIRÓ, Jordi, “El cementerio judío de Lucena (Córdoba)”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 58, 2009, 3-25.
- CANTERA BURGOS, Francisco, “¿Nueva inscripción trilingüe tarraconense?”, *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, 15, 1, 1955, 151-156.

- CANTERA BURGOS, Francisco; MILLÁS VALLICROSA, José María, *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid, CSIC, 1956.
- CAPPELLETTI, Silvia, *The Jewish community of Rome: from the second century B.C. to the third century C.E.*, Leiden; Boston, Brill, 2006.
- CASANOVAS MIRÓ, Jordi, “Inscripcions per a no ser llegides, símbols per a no ser vistos”, *Tamid: Revista Catalana Anual d’Estudis Hebraics*, 9, 2013, 7-25.
- CEPRIÁN DEL CASTILLO, Bautista; SOTO CIVANTOS, Marcos; EXPÓSITO MANGAS, David, “Lucernas con «menorá» en Cástulo”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 65, 2016, 11-31.
- CHERNINA, Liubov, “Quod fidei plenitudine fines semper Spaniae floruerunt... Egica and the Jews”, *Sefarad*, 69, 1, 2009, vol. 69, 7-24.
- COLLINS, Roger, *Visigothic Spain, 409-711*, Oxford; Malden, Blackwell Pub, 2004.
- CORDERO NAVARRO, Catherine, “El problema judío como visión del «otro» en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas”, *En la España Medieval*, 23, 2000, 9-40.
- DREWS, Wolfram, *The Unknown Neighbour: The Jew in the Thought of Isidore of Seville*, Leiden; Boston, Brill, 2006.
- EDREI, Arye; MENDELS, Doron, “A Split Jewish Diaspora: Its Dramatic Consequences I”, *Journal for the study of the Pseudepigrapha*, 16, 2, 2007, 91-137.
- FÉVRIER, James Germain (ed.), *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, París, Imprimerie Nationale, 1956.
- FITA Y COLOMER, Fidel, “Paleografía hebrea”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 2, 1883, 199-207.
- FITA Y COLOMER, Fidel, “Epigrafía hebrea y visigótica”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 47 (5), 1905, 361-394.
- FREY, Jean-Baptiste, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Roma, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1936.
- GARCÍA IGLESIAS, Luis, “Motivaciones de la política antijudía del Reino Visigodo en el siglo VII”, *Memorias de Historia Antigua Oviedo*, 1, 1977, 257-268.
- GARCÍA IGLESIAS, Luis, *Los judíos en la España antigua*, Madrid, Cristiandad, 1978.
- GARCÍA IGLESIAS, Luis, “Nueva inscripción judía del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida”, *Anas*, 23, 2010, 11-26.
- GARCÍA MORENO, Luis, *Los judíos de la España antigua*, Madrid, Ediciones Rialp, 2005.
- GASCÓ LA CALLE, Fernando; ALVAR, Jaime; PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo; NIETO GONZÁLEZ, Bartolomé; CARRILERO MILLÁN, Manuel, “Noticia de una inscripción griega inédita”, *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 11, 1993, 327-335.
- GIL, Juan, “Notas a la epigrafía de Tarragona”, en BURUAGA, Sáenz de y Arce, Javier (ed.), *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, Badajoz, Institución Cultural Pedro de Valencia; Excelentísima Diputación Provincial de Badajoz, 1982, 359-364.
- GONZÁLEZ CESTEROS, Horacio; DE ALMEIDA, Rui Roberto; CURBERA COSTELLO, Jaime, “Special Fish Products for the Jewish Community?”, *HEROM. Journal on Hellenistic and Roman Material Culture*, 5, 2, 2016, 197-237.
- GONZÁLEZ SALINERO, Raúl, “Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain”, en FERREIRO, Alberto, *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, Leiden-Boston, Brill, 1999, 123-150.
- GONZÁLEZ SALINERO, Raul, “Los judíos en el reino visigodo de época arriana: consideraciones sobre un largo debate”, en ROMERO CASTELLÓ, Elena (coord.), *Judaísmo hispano: estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, vol. 2, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003, 399-408.
- GONZÁLEZ SALINERO, Raúl, “Judíos sin sinagoga en la Hispania tardorromana y visigoda”, en GONZÁLEZ SALINERO, Raúl (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid, Signifer Libros, 2013, 193-220.
- GOODENOUGH, Erwin Ramsdell, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New Haven, Parthenon Books, 1953.

- GOZALBES CRAVIOTO, Carlos, “Un ladrillo de época visigoda con simbología judía hallado en Ronda (Málaga)”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 36, 2, 1987, 89-94.
- GRACIA ALONSO, Francisco; MUNILLA CABRILLANA, Glòria, *Protohistoria: pueblos y culturas en el Mediterráneo entre los siglos XIV y II a. C.*, Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, 2004.
- HÜBNER, Emil, *Inscriptiones Hispaniae christianae*, Berlín, Reimer, 1871.
- JACOBS, Joseph; LÉVY, Israel; BROYDÉ, Isaac, “France”, en SINGER, Isidore (ed.), *Jewish Encyclopedia*, Vol. 5, Nueva York-Londres, Funk and Wagnalls Company, 1906.
- KALMIN, Richard Lee, *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*, Nueva York, Routledge, 1999.
- LAHAM COHEN, Rodrigo, *The Jews in late antiquity*, Leeds, ARC Humanities Press, 2018.
- LAHAM COHEN, Rodrigo; PECZNIK, Carolina, “Iudaei et Iudaei baptizati en la ley de los visigodos”, *Anuario de la Escuela de Historia*, 28, 2016, 141-169.
- LAPIN, Hayim, “Epigraphical Rabbis: A Reconsideration”, *Jewish Quarterly Review*, 101, 3, 2011, 311-346.
- LE BLANT, Edmond, *Inscriptions Chrétiennes de la Gaule Anterieurs au Siècle VIII*, París, L’Imprimerie Imperiale, 1865.
- LE BOHEC, Yann, “Inscriptions juives et judaïsantes de l’Afrique romaine” *Antiquites Africaines*, 17, 1981, 165-207.
- LORENZO SAN ROMÁN, Roberto, “La Basílica-Sinagoga de L’Alcudia d’Elx (1905-2005). Problemes i estat de la qüestió 100 anys després”, *Lucentum*, 23-24, 2004, 127-155.
- MACIAS I SOLÉ, Josep María, REMOLLÀ VALLVERDÜ, Josep Anton, “L’area funerària baix imperial de Mas Rimbau (Tarragona): anàlisi tipològica”, *Citerior: arqueologia i ciències de l’Antiguitat*, 1, 1995, 189-201.
- MARTIN, Céline, “Los judíos de Narbonense a finales del siglo VII: peste, persecución y articulación territorial”, en *Rostros judíos del occidente medieval. XLV Semana Internacional de Estudios Medievales, Estella-Lizarra 17/20 de julio de 2018*, Pamplona, Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, Deporte y Juventud, 2019.
- MILLÁS VALLICROSA, José María, “Una nueva inscripción bilingüe en Tarragona”, *Sefarad*, 17, 1957, 3-10.
- MILLÁS VALLICROSA, José María, “Los plomos con inscripción hebráica de “Ses Fontanelles” (Mallorca)” *Sefarad*, 18, 1, 1958, 3-9.
- MILLER, Stuart S, *Sages and Commoners in Late Antique #Ere# Israel: a Philological Inquiry into Local Traditions in Talmud Yerushalmi*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- MONCEAUX, Paul, “Enquete sur l’épigraphie chrétienne d’Afrique (suite)”, *Revue Archéologique*, Cuarta Serie, 3, 1904, 354-373.
- NAVASCUÉS, Joaquín María de, “El epitafio latino del Rebbi Iacob, hijo del Rebbi Senior”, en *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina. Roma, 1957*, Roma, ‘L’erma’ di Bretschneider, 1959, 29-44.
- NOY, David, *Jewish inscriptions of Western Europe*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- ORLANDIS ROVIRA, José, *Historia Del Reino Visigodo Español*, Madrid, Rialp Ediciones S.A., 1988.
- PAYNE, Stanley G., “Visigoths and Asturians Reinterpreted: The Spanish Grand Narrative Restored?”, en CORFIS, Ivy A. y HARRIS-NORTHALL, Ray (eds.), *Medieval Iberia: changing societies and cultures in contact and transition*, Woodbridge; Rochester, Tamesis, 2007.
- REINACH, Theodore, “Inscription juive de Narbonne”, *Revue des études juives*, 19, 1889, 76- 83.
- RONDA FEMENIA, Ana María, *L’Alcúdia de Alejandro Ramos Folqués: contextos arqueológicos y humanos en el yacimiento de la Dama de Elche*, Lucentum 24, Elche, Universidad de Alicante, 2018.
- ROTH, Norman, *Jews, Visigoths, and Muslims in Medieval Spain: Cooperation and Conflict*, Leiden-Nueva York, Brill, 1994.
- SALVATIERRA CUENCA, Vicente, “El lugar de visigodos y omeyas en la historiografía de los siglos XIX y XX. Aportaciones a un debate sobre continuidad y ruptura”, *Archivo Español de Arqueología*, 88, 2015, 247-261.
- SANTIAGO FERNÁNDEZ, Javier de, “Epigraphic Habit and Power in Visigothic Hispania”, en PANZRAM, Sabine y PACHÁ, Paulo (eds.), *The Visigothic Kingdom. The Negotiation of Power in Post-Roman Iberia*. Amsterdam, Amsterdam University Press, 2020, 273-291.

- STEINBACH, Sebastian, “King Wamba’s Campaign against dux Paulus”, en PANZRAM, Sabine y PACHÁ, Paulo (eds.), *The Visigothic Kingdom. The Negotiation of Power in Post-Roman Iberia*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2020, 117-136.
- TOURNAL, M, *Catalogue du Musée de Narbonne. Et notes Historiques Sur Cette Ville*, París, Emanuel Caillard, 1864.
- VADJA, Georges, “Inscriptions hébraïques”, *Études d’antiquités africaines*, 1, 1, 1966, 133-140. VAQUERIZO GIL, D., *Necropolis urbanas en Baetica*, Sevilla-Tarragona, Universidad de
- VAQUERIZO GIL, D., *Necropolis urbanas en Baetica*, Sevilla-Tarragona, Universidad de Sevilla – Institut Catala d’Arqueologia Classica, 2010.
- VIGIL-ESCALERA, Alonso, “La identidad de la comunidad local y las afiliaciones individuales en necrópolis de la Alta Edad Media (400-900 AD)”, en QUIRÓS CASTILLO, Juan A., *Identidad y etnicidad en Hispania. Propuestas teóricas y cultura material en los siglos V-VIII*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2015, 249-274.
- VILLAVERDE VEGA, Noé, *Tingitana en la antigüedad tardía, siglos III-VII: autoctonía y romanidad en el extremo occidente mediterráneo*, Bibliotheca Archaeologica Hispana 11, Madrid, Real Academia de la Historia, 2001.
- VIVES GATELL, José, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) – Instituto Jerónimo Zurita, 1942.
- VV.AA., *Hispania Epigraphica*, vol. 7, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2001.
- WILLIAMS, Margaret, “The Organisation of Jewish Burials in Ancient Rome in the Light of evidence from Palestine and the Diaspora”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 101, 1994, 165-182.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim, *Zakhor: Jewish history and Jewish memory*, Seattle, University of Washington Press, 1996.

NOTAS

- 1 SALVATIERRA CUENCA, 2015, 248-249
- 2 PAYNE, 2007, 49
- 3 GRACIA ALONSO y MUNILLA CABRILLANA, 2004, 13-15
- 4 BAR-MAGEN NUMHAUSER, 2021, 42, 171-185
- 5 KALMIN, 1999, 27-33; MILLER, 2006, 301-302
- 6 EDREI y MENDELS, 2007, 94-95
- 7 YERUSHALMI, 1996, 24-26
- 8 GARCÍA IGLESIAS, 2010; BAR-MAGEN NUMHAUSER, 2021, 85-89
- 9 Aunque cabe señalar que su primera excavación en 1905 causó la pérdida de los estratos superiores al mosaico. Finalmente, el pavimento fue removido de su sitio original en 1948 al Museo Histórico y Arqueológico de Elche por parte de Alejandro Ramos Folqués. Recién en la restauración de la basílica en 1990 se colocó de nuevo el mosaico, aunque las campañas arqueológicas llevadas a cabo causaron que al recolocarlas, el suelo no esté en su lugar original. Ver LORENZO DE SAN ROMÁN, 2004; RONDA FEMENIA, 2018, 135-148; BAR-MAGEN NUMHAUSER, 2021, 334
- 10 GASCÓ LA CALLE *et al.*, 1993
- 11 GONZÁLEZ CESTEROS *et al.*, 2016
- 12 CEPRIÁN DEL CASTILLO *et al.*, 2016
- 13 SANTIAGO FERNÁNDEZ, 2020, 275
- 14 GONZÁLEZ SALINERO, 1999, 123-124; GONZÁLEZ SALINERO, 2003. Salinero demuestra que se trata de una división artificial, al menos hasta las conversiones forzadas de Sisebuto de 616.
- 15 GARCÍA IGLESIAS, 1978, 107-108; ORLANDIS ROVIRA, 1988, 225-226
- 16 Para un estudio más completo de estas piezas y las estadísticas epigráficas de toda la Antigüedad Tardía, ver BAR-MAGEN NUMHAUSER, 2021, Capítulo 2.
- 17 DREWS, 2006, 137-138; GONZÁLEZ SALINERO, 2013, 206
- 18 GONZÁLEZ SALINERO, 1999, 133.
- 19 STEINBACH, 2020, 124
- 20 BENVENISTE, 2007, 78-79
- 21 LAHAM COHEN y PECZNIK, 2016, 152
- 22 CORDERO NAVARRO, 2000, 36-37; MARTIN, 2019, 52-53.

- 23 CORDERO NAVARRO, 2000, 36-37; MARTIN, 2019, 52-53.
- 24 SANTIAGO FERNÁNDEZ, 2020, 275-276
- 25 BARROSO CABRERA y MORÍN DE PABLOS, 1996, 53-54; GOZALBES CRAVIOTO, 1987; BAR-MAGEN NUMHAUSER, 2021, 71-76
- 26 CANTERA BURGOS, 1955; CANTERA BURGOS y MILLÁS VALLICROSA, 1956, 350-353; NOY, 1993, 254-256
- 27 FITA y COLOMER, 1883, 201-202; FREY, 1936, 57; CANTERA BURGOS y MILLÁS VALLICROSA, 1956, 267-273; NOY, 1993, 247-253
- 28 Basado en CANTERA BURGOS y MILLÁS VALLICROSA, 1956, 248-249; NOY, 1993, 248-249. En negrita: hebreo; en cursiva: griego.
- 29 LAPIN, 2011, 318, nota 28
- 30 ABAD CASAL y BENDALA GALÁN, 1975, 305-306; Vaquerizo Gil, 2010, 240-247
- 31 *Vid supra*, nota 13.
- 32 En cursiva: griego.
- 33 GIL, 1982, 363-364; VV.AA., 2001; ALFÖLDY, 2017, 328-332
- 34 CAPPELLETTI, 2006, p. 185
- 35 Derivado del nombre hebreo *Shai* (##). Ver VV.AA., *Hispania Epigrafica*, 371; también BAR-MAGEN NUMHAUSER, 2021, 126-127.
- 36 WILLIAMS, 1994, 171-175
- 37 NOY, 1993, 117-118
- 38 MILLÁS VALLICROSA, 1957, 9
- 39 LAHAM COHEN y PECZNIK, 2016, 160
- 40 VIVES GATELL, 1942, 164; CANTERA BURGOS y MILLÁS VALLICROSA, 1956, 410-411
- 41 CASANOVAS MIRÓ, 2013, 16; NOY, 1993, 238-239.
- 42 MILLÁS VALLICROSA, 1958, 4-5.
- 43 CASANOVAS MIRÓ, 2013, 13-14, figuras 1, 2 y 3.
- 44 Basado en FÉVRIER (ed.), 1956, 42; VADJA, 1966, 136-137; VILLAVERDE VEGA, 2001, 408.
- 45 VADJA, 1966, 5, lámina III.
- 46 ARCO, 1918, 499.
- 47 ARCO, 1918, 496.
- 48 GONZÁLEZ SALINERO, 1999, 133-134
- 49 En negrita: hebreo.
- 50 JOSEPH JACOBS *et al*, 1905, 455.
- 51 REINACH, 1889, p. 80; FITA Y COLOMER, 1905, 369.
- 52 BACHRACH, 1977, 18; GARCÍA IGLESIAS, 1978, 171-172; GARCÍA MORENO, 2005, 124; LAHAM COHEN, 2018, 43.
- 53 GONZÁLEZ SALINERO, 1999, 148.
- 54 GARCÍA IGLESIAS, 1978, 132; CORDERO NAVARRO, 2000, 28; MARTIN, 2019, 56-66.
- 55 GARCÍA IGLESIAS, 1978, 172.
- 56 COLLINS, 2004, 107.
- 57 GARCÍA IGLESIAS, 1977, 266, nota 27.
- 58 CHERNINA, 2009, 19.
- 59 MARTIN, 2019, 59.
- 60 CORDERO NAVARRO, 2000, 11.
- 61 MARTIN, 2019, 62.
- 62 GONZÁLEZ SALINERO, 1999, 128.
- 63 BENVENISTE, 2007, 78.
- 64 Contra GONZÁLEZ SALINERO, 2013, 210, que plantea la permanencia de las comunidades judías pero en la clandestinidad.
- 65 HÜBNER, 1871, 11; NAVASCUÉS, 1959, 78-91; NOY, 1993, 279.
- 66 NOY, 1993, 279.
- 67 CANTERA BURGOS y MILLÁS VALLICROSA, 1956, 414.
- 68 NOY, 1993, 280.
- 69 CANTERA BURGOS y MILLÁS VALLICROSA, 1956, 414.
- 70 BERGER, 1892; BESNIER, 1904; MONCEAUX, 1904; VADJA, 1966; LE BOHEC, 1981, n. 80; VILLAVERDE VEGA, 2001, n. 34.
- 71 BOTELLA ORTEGA y CASANOVAS MIRÓ, 2009, 10-15.

72 VADJA, 1966, 137.

73 FREY, 1936, 422, 438-440; NOY, 1993, 108-110, 114-116.

74 No cabe hacer una relación completa de este tipo de enterramientos funerarios en yacimientos correspondientes con espacios periurbanos tardoantiguos. Dos casos de un uso de espacios funerarios por múltiples comunidades religiosas incluyen las de Águilas (Murcia) y Más Rimbau (Tarragona) entre los siglos IV y V, y la de Gózquez (Madrid) fechados al siglo VII. VIGIL-ESCALERA, 2015, 266-267; MACIAS ISOLÉ y REMOLLÀ VALLVERDÚ, 1995; BEA CASTAÑO y VILASECA CANALS, 2000; HERNÁNDEZ GARCÍA 1998.

75 SANTIAGO FERNÁNDEZ, 2020, 274-275.

76 ROTH, 1994, 29.