

LOS JUDÍOS EN *OLISIPO* (LISBOA).
REFLEXIONES A PARTIR DE UN POSIBLE SELLO DE PANADERO
The Jews in *Olisipo* (Lisbon).
Reflections from a possible bakers stamp

RICARDO ÁVILA RIBEIRO
NUNO NETO
PAULO REBELO
Empresa ARQVEO.
Arqueólogos de Neoépica Lda.

MACARENA BUSTAMANTE-ÁLVAREZ
Universidad de Granada // Uniarq, Lisboa
orcid.org/0000-0001-5988-6908

Recibido: 13/06/2022
Revisado: 27/07/2022

Aceptado: 02/08/2022
Publicado: 03/10/2022

RESUMEN

Se presenta un sello circular cerámico con iconografía hebraica localizado en Lisboa, en un contexto de época tardorromana. En él aparece una menorah esquematizada. En el presente trabajo, además de realizar un análisis iconográfico, tipológico y funcional del mismo se indaga sobre otros paralelos en clave diacrónica. También el sello ha servido de excusa para reflexionar sobre la presencia de la comunidad judaica en la Hispania romana.

PALABRAS CLAVE

Olissipo; pan, sello; judaismo; tardorromanidad.

ABSTRACT

We present a ceramic circular stamp with Hebraic iconography located in Lisbon in a context of late Roman times. In it a schematized menorah appears. In the present work, in addition to carrying out an iconographic, typological and functional analysis of it, other parallels are investigated in a diachronic key. The stamp has also served as an excuse to reflect on the presence of the Jewish community in Roman Hispania.

KEYWORDS

Olissipo; bread; stamp; jewish; lateroman.

“Harás un candelabro de oro puro
(...) seis brazos saldrán de los lados,
tres de un lado y tres de otro”

Éxodo 25: 31

1. INTRODUCCIÓN

Presentamos un sello cerámico posiblemente destinado al estampado de productos perecederos con iconografía hebrea. Esta matriz fue localizada en Lisboa durante el desarrollo de los trabajos arqueológicos que tuvieron lugar entre los años 2014–2016, como parte de la construcción de un hotel. Este emplazamiento turístico ocupaba todo el espacio de los antiguos almacenes <<Sommer>>, ubicados en la Rua Cais de Santarém, nnº 40–64: limitado al norte por Rua de São João da Praça y al este por travesía São João da Praça (Ricardo *et alii*, 2017 a y b) en plena ribera del Tajo (Fig. 1).

Además de confirmar los datos ofrecidos por intervenciones previas (Gomes, 2004; 2005) también se exhumaron contextos inéditos de importancia innegable para la caracterización de la historia de la

ciudad de Lisboa, con un registro de una secuencia ocupacional continua desde la prehistoria hasta el período contemporáneo (Cardoso *et alii*, 2018).

En este trabajo, además de llevar a cabo un análisis descriptivo e iconográfico del sello, pretendemos descifrar su posible o posibles praxis en clave contextual. De igual modo, aunque no es nuestro objetivo llevar a cabo una exégesis sobre las comunidades hebraicas en la península ibérica, haremos una pequeña reflexión que dé algunas respuestas al por qué de esta iconografía en este espacio concreto, *Olissipo*, en el tránsito del IV–V d.C.

2. CONTEXTO DEL HALLAZGO

Como ya se ha indicado, este objeto apareció en el solar que, antiguamente, albergaba los conocidos almacenes <<Sommer>>. Este comercio tradicional se ubicaba en un espacio privilegiado, en la ribera norte del Río Tajo, un lugar *intramoenia* en época romana (Fig. 2).

Esta intervención arqueológica hunde sus raíces en 1997, sin embargo, esta primera fase de diagnóstico se suspendió por razones técnicas. Las

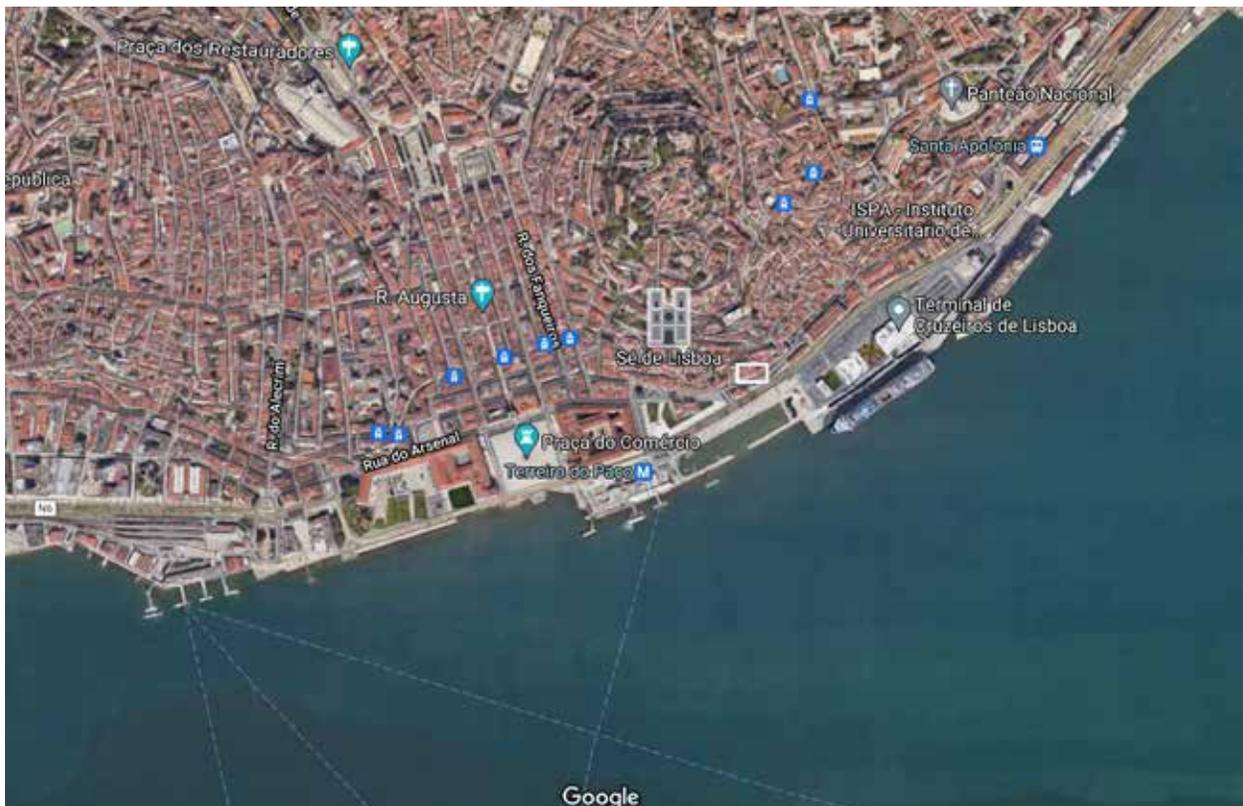


Fig. 1. Vista aérea de Lisboa, dentro de un cuadro se indica el solar intervenido (fuente Google Earth, consulta 10 mayo 2021).



Fig. 2. Planimetría de la intervención arqueológica.

obras se reanudaron entre 2004 y 2005 (Gomes 2004; 2005) y revelaron la importancia de la zona tanto en época moderna –con estructuras burguesas palaciales– como en época contemporánea –con espacios industriales–. Además, en esta fase ya se vislumbró la presencia de vestigios romanos compuestos por estructuras defensivas, en concreto, parte de la muralla alto imperial y tardía, con una amplia diacronía desde los siglos I al IV / V d. C. (Gaspar y Gomes, 2007).

Junto con estas estructuras defensivas se pudo identificar parte del trazado urbano de época romana y tardorromana con un estrecho vial pavimentado con *crustae* pétreas con acceso a una fuente así como una cisterna (Fig. 3).

Entre 2014 y 2016, se reanudaron los trabajos arqueológicos permitiendo una ampliación de las áreas anteriormente intervenidas. Es en esta fase, cuando se localizó la matriz que ahora presentamos en un contexto cronológicamente datado en el tránsito del IV al V d.C.



Fig. 3. Ortografía del sector donde se localizó el sello.

En lo que se refiere a la época romana, la ocupación parece ser muy intensa observándose vestigios tanto de la etapa republicana, como imperial y tardía. Sin embargo, los trabajos han confirmado que los procesos deposicionales asociados a la época moderna y contemporánea han terminado por alterar bastante los vestigios más antiguos.

Los niveles asociados con la tardorromanidad -contexto en el que aparece la matriz que es objeto de análisis- están relacionados con la reorganización del espacio y la construcción de nuevos edificios. El registro arqueológico es ilustrativo de esta intensa mutación del espacio urbano de la antigua *Olissipo*.

La matriz presentada, concretamente, se halló en el sector 5 de la intervención formando parte de los sedimentos que colmataban la zona. Por ello no podemos apreciar si la pieza fue usada en sus inmediaciones o si bien fue acarreada desde otros puntos de la ciudad. Este sector estaba limitado al este por una calle estrecha que da acceso a una fuente y a una cisterna. También este estrecho vial llegaba hasta una elevación interna de la muralla romana definida entre finales de siglo IV d.C. e inicios del siglo V d.C. Adosado a la muralla en su flanco interior, además, se definió un edificio con dos compartimentos pavimentados con *opus signinum* y amortizados en momentos avanzados del siglo V d.C. La técnica constructiva implementada corresponde a *opus incertum* a partir de calizas y calcarenitas, dispuestas en filas regulares trabadas con mortero compacto. Este edificio, como planteamos páginas más adelante, puede ser clave a la hora de interpretar esta pieza.

Tras el siglo V d.C., además de las consecuentes amortizaciones, se producen reformulaciones arquitectónicas que terminan por afectar a las estructuras hidráulicas. En concreto, se modifica parcialmente el pavimento que contornea la fuente con el fin de redirigir mejor el flujo de agua hacia una salida definida en el *opus signinum* que permitiría evacuar el agua inservible a la línea costera. Además, la boca del pozo en esta fase se rehace a partir de la reutilización de materiales arquitectónicos variados.

A partir de ahí se produce una reocupación constante del espacio hasta la actualidad, dato significativo del importante papel que jugó este solar en la historia de la ciudad lisboeta.

3. ANÁLISIS MORFOLÓGICO DE UN POSIBLE SELLO DE PANADERO

La pieza que traemos a colación consiste en un fragmento de disco cerámico del que se conserva algo más de la mitad. Su reconstrucción nos permite definir un círculo de unos 9 cm. de diámetro y 1.5 cm. de grosor medio. La pieza está manufacturada en cerámica de coloración rojiza con inclusiones negruzcas y silíceas de granulometría media-gruesa. Presenta una ligera pátina blanquecina que ha quedado adherida al objeto por la acidez del estrato en el que estaba inserto. La irregularidad del contorno conservado nos permite plantear que el disco fue hecho de manera manual, sin plantilla ni compás para definir su forma (Fig. 4).

La pieza tiene dos caras con morfología y praxis diversa como se advierte tanto en la representación como en el acabado. Empezando por la menos compleja de analizar, el reverso, claramente actúa de parte secundaria. Su superficie es plana, sin ningún tipo de protuberancia ni posible mango de aprensión. Además, no se percibe atisbo de representación iconográfica ni interés por proceder a homogeneizar dicha superficie. La rugosidad de esta parte trasera nos ayuda, incluso, a definir el modo productor del figlinario encargado de la manufactura de esta pieza. En concreto, éste trabajó el molde o, al menos, lo dejó presecar sobre una superficie irregular, posiblemente, el suelo o una madera como se advierte por las improntas de la parte trasera.

En lo que se refiere al anverso, ésta fue la parte que focalizó mayoritariamente la atención del



Fig.4. Fotografía del sello en su anverso y reverso.

alfarero. Específicamente, a pesar de los procesos postdeposicionales, se advierte cómo la pieza, antes de quedar plasmado el motivo iconográfico, sufrió un alisado posiblemente con una lama de madera o metal. En esta parte se percibe un ligero desnivel de escasos milímetros entre la *margo* de unos ca. 0,8 cm. que abraza a toda la zona decorativa y el «emblema» central. Esta delimitación termina siendo un escalón físico para que en el momento de imprimir, la masa no termine desbordándose a los laterales. Esta *margo* estaría delimitada a su interior por dos líneas simples a modo de gráfila que define el campo a representar.

El espacio reservado para la decoración quedaría reducido a un registro circular de 8 cm. de diámetro.

En el centro se percibe la parte superior de un candelabro de siete brazos acompañado de un elemento fitomorfo que lo flanquea en un lateral. En lo que se refiere al candelabro se presenta muy esquemático y, únicamente, se conservan cuatro de los siete brazos que poseería. Concretamente, la *menorah* presenta los vástagos curvados con algunos nudos diseñados por medio de puntos incisos que darían la apariencia final de un producto «enjoyado». Los brazos culminan con una especie de platillo y una protuberancia superior que, o bien podría ser el casquillo donde ubicar la vela o lámpara o bien sería la representación esquemática de la llama, sin embargo, son datos que quedarían, creemos, a interpretación del usuario. En el desarrollo del candelabro podemos llegar a percibir cuál fue su modo de producción así como cuántas herramientas se llegaron a usar. Concretamente, lo que primero se esbozó fueron los brazos por medio de un elemento romo que sólo dejó impreso sus límites. Una vez prediseñadas estas líneas se produjo la definición de los nudos enjoyados a partir de un punzón. En relación a cómo se articularía el pie del candelabro no tenemos evidencias que nos ayuden a precisar estos elementos por su estrado fragmentario (Fig. 5).

Flanqueando a la *menorah*, en la zona conservada, se percibe un elemento fitomorfo esquemático. Concretamente, aparecen cuatro ramas que se unen a modo de fronda por medio de un enganche –¿un cordel?– representado por dos líneas incisas perpendiculares a las ramas. En relación ante qué estaríamos, claramente, es la representación de uno de los elementos que acompañan a la liturgia hebrea, el *lulav*. Ésta es una fronda de palmera datilera que debía acompañarse por otras especies como

el mirto (*hadass*), sauce (*aravah*) así como una pieza de limón (*etrog*) en la unión de las ramas. En el caso a tratar, la adaptación de la representación al reducido espacio lleva consigo su esquematización. Sin embargo, se podría atisbar cómo la rama central aparece como más frondosa y con algunos surcos que podrían ser un intento por representar los foliolos. Independiente de la adscripción vegetal, este elemento es de vital importancia para poder adscribir este sello a la liturgia hebrea ya que, a diferencia la *menorah*, cuya iconografía en algunos momentos es abrazada por los cristianos, el *lulav* claramente hay que asociarlo, en exclusividad, a la confesionalidad judía (Goodenough, 1964, fig. 4).

El primer símbolo, la *menorah* o candelabro de siete brazos es considerado como el emblema por excelencia de la cultura hebrea al ser la esquematización de la luz de Dios (Goodenough y Neusner, 2014, 2019). Sus primeras referencias aparecen indicadas en el libro del Éxodo (25: 31-40) en un momento en el que, tras la salida de Egipto, las doce tribus apostan en el monte Sinaí y reciben la Torá, el Tabernáculo, el arca de la Alianza y recogen las directrices morfológicas directamente de Yahvé, siendo el artesano Bezalel quien lo termina materializando.

En esta primera fase asociada a los tiempos bíblicos, la representación iconográfica de estos signos parece no estar contemplada (Hachlili, 1988, 237; Bucaria, 1995, 129). La iconografía más antigua de este objeto aparece con las monedas de Antigonus II Mattatia de la dinastía asmonea -40-37 a. C.- sin embargo, la historiografía lo considera como un hecho puntual (Meshorer, 1982, 84). A partir de ahí habrá que esperar hasta época romana para alcanzar otro clímax en su representación siendo este repunte fruto del realismo iconográfico que nos presenta el arco de Tito (Pfanner, 1983) que acaba siendo un modelo iconográfico. Con este hito, la representación de este elemento se terminará expandiendo con notables diferencias iconográficas. Una de las partes diagnósticas que permiten aportar datos de carácter cronológico sería su peana que va evolucionando desde un perfil cónico hasta un trípode. Este símbolo terminará por plagar elementos de la cotidianidad, desde anillos (Bucaria, 1994, 129) hasta piezas arquitectónicas (Goodenough, 1964, fig. 4).

La hipótesis de trabajo que manejamos sobre la praxis de este sello es que para el mercado de alimentos, fundamentalmente, pan o masas panade-

ras. Además de por la larga tradición que hay de los mismos a lo largo del Mediterráneo, esta idea cobra aún más sentido por los siguientes argumentos:

- su tipología y morfología atiende a la tradición de sellos localizados en la Península Ibérica desde época protohistórica: cerámico, circular y con unas dimensiones que permitirían su agarre con la mano (Salido y Bustamante, 2013).

- la impresión del motivo iconográfico es muy débil por lo que su plasmado en positivo debería hacerse en algún producto que no modificara su morfología durante los procesos de deshidratación o cocción. En el caso de su impresión, en el pan ácimo tras su cocción no habría cambios estructurales y ayudaría así a cumplir cualquier precepto culinario (Reifenberg, 1939, 193).

4. LA CULTURA DEL PAN EN EL MUNDO JUDÍO

Los cereales en sus diversas variantes, junto con el vino, han sido los alimentos básicos tanto en la vida cotidiana judía como en sus festividades. En cierto modo, esta dieta radicaba en la abundancia de ambos productos en su zona de procedencia, un espacio idílico asociado a la «Tierra Prometida». Hasta tal punto se dio dicha simbiosis que en hebreo la palabra «pan» es sinónimo de «alimento» (Broshi, 2001, 123). Pero, además, este producto lleva consigo toda una serie de connotaciones que aparecen reflejadas en los textos veterotestamentales. Por ejemplo, la acción de comer pan, en algunos casos aparece como metáfora de inteligencia (Eclesiástico 15: 1-3).

La mayor parte de las fuentes textuales hace referencia a los panes que se usaban en la liturgia judía. El pan típico en estos actos votivos es el ácimo, independientemente, del tipo de cereal usado. Esta práctica recuerda el pasaje del Éxodo en el que Moisés dirigió de manera repentina a su pueblo para huir de Egipto. Esta premura le hizo salir de dicho espacio geográfico sin tiempo de cocer sus panes y favorecer a su fermentación¹. Esto habría dado lugar a la fiesta denominada como de «los panes ácidos» que ha quedado recogida en un pasaje del Éxodo (12: 17-21) y que consistía en evitar no sólo la ingesta sino incluso la convivencia –aunque fuese visual– con productos leudantes con el fin de evitar

1 Práctica de similar calibre se encuentra asociada para el mundo romano con el sacerdocio de Júpiter al cual le estaba prohibido tocar pan que no fuera ácimo (Jacob 2007: 38).

ser «borrado del censo de Israel» (Éx. 12: 21). Un ejemplo bastante significativo de cómo de estrictas eran las medidas asociadas a dicho precepto sería la evacuación del agua usada para calentar las manos o el lavado ritual de los utensilios que fueran a ser usados durante la Pascua con el fin de eliminar cualquier rasgo de la levadura usada en días previos. De igual modo, se procedía al quemado comunal de los restos de pan fermentado que se hallaran en la casa con el fin de cumplir estrictamente. También se cuidaba que el grano no se mojara, evitándose incluso el aditamento de sal que favoreciera dicho proceso (Cantera, 2007, 27).

Quizás uno de los pasajes bíblicos más conocidos sobre la reticencia a la ingesta de panes leudantes es el de Saúl y la Pitonisa recogido por Samuel (I, 28: 24-25). En él se relata que Saúl rechazó el pan que su esclava le ofreció por contener levadura, optando ésta por la manufactura de un pan nuevo, esta vez ácimo (Sam. I, 28: 24-25). También este pan no leudante se comía como final de la comida ritual (Cantera, 2007, 29) dando lugar al postre.

Este pan, conocido como *mazzah*, inicialmente se asociaba a la población nómada beduina así como a las clases más humildes y ha continuado ligado hasta el presente en el ritual judío.

En la actualidad, su fineza es extrema, algo que ha hecho a algunos autores replantearse la posibilidad de que no estuvieran sellados. Sin embargo, es necesario llevar a cabo una abstracción temporal ya que los procesos industrializados con los que hoy contamos han modificado sensiblemente la fisonomía de estos panes, mucho más finos de como debieron ser en origen (Friedenberg, 1994-95, 3-4).

Ya en tiempos caracterizados como «ancestrales» se hace referencia a dos tipos de panes vinculados a la liturgia judía, ambos ácidos (Cantera, 2007, 15):

- a) panes de la proposición: que alude a doce tortas apiladas y acompañadas de incienso presentadas a Yavhé sobre el Arca de Alianza en el Tabernáculo. Una vez construido el templo pasaron a ser expuestos en su interior.
- b) de presentación: ofrecidos como gratitud ante buenas cosechas, esto se entronca con las «primicias» (Éx. 22: 29; 23: 19; 34: 26) que habría que entregar como ofrenda en gratitud por la Tierra Prometida estando prohibido la ingesta de los productos si no se había producido dicha ofrenda (Lev. 23: 14).

Además de para su preparación, existían normas subsidiarias sobre la ingesta en la comida del viernes, preparatoria para el *Sabbat*. Los panes se ponían sobre una mesa con un paño blanco que termina simbolizando un altar tras la destrucción del templo de Jerusalén de ahí las medidas de asepsia que conlleva esta práctica ya que termina considerándose un sacrificio en toda regla. También se come en el *Séder* (primera noche) de *Pésah* (pascua judía), coincidente con la primera luna llena del *nisán* (aprox. Marzo-Abril) y que conmemora durante siete días (ocho si es en la diáspora) la salida de los Israelitas de Egipto. Durante este periodo estaba prohibida la ingesta del *hamez* (pan fermentado de manera natural y con levadura) con forma de *matzot* (tortas). El primer día, el pan se hacía en momentos previos a su ingesta para conmemorar la salida precipitada, a partir del segundo, se disponía de mayor tiempo para su preparación.

Estas prácticas, bien definidas y establecidas, serían fáciles de cumplir en lugares donde la mayor parte de la población fuera de dicha confesión. El problema surge en el momento que se hace en lugares de diáspora donde los productos básicos no son controlados por la población judía y donde sería necesario establecer posibles mecanismos de control. Ante esto el sellado podría haber dado solución a esta problemática.

La práctica del sellado en alimentos o bien en los contenedores de estos productos, caso de las ánforas vinarias, está referenciada en el Talmud (Reifenberg, 1939, 193), pero con un sentido de etiqueta de calidad y quizás de procedencia debido a las buenas cualidades de los caldos de la zona. Incluso se ha localizado doble sellado que ha sido interpretado, muy posiblemente, como marcas de control de su pureza ritual (Friedenberg, 1994-95, 8-9; Pacetti, 1998, 197-199).

También se podría extraer la creencia de que estos símbolos y/o mensajes protegieran al producto de un posible deterioro de sus propiedades primigenias (Fournet y Pieri, 2008, 191, n.16). Otro de los alimentos que han sido analizados a raíz de algunos sellos serían los haliéuticos con interesantes ejemplos diseminados por todo el Mediterráneo, tanto *sigilla* con *menorah* (Pacetti, 1998, 197-199) como taponés de cal estampados con el mismo símbolo, caso del localizado en Mazarrón datado en el V d.C. (Martínez e Iniesta, 2007, 183). Estas marcas han sido interpretadas como símbolos para identificar

garum kosher a partir de restos pescados con escamas que atenderían a esta práctica religiosa-culinaria recogidas en el Talmud.

En lo que se refiere a los *tituli picti*, hay un interesante ejemplo publicado hace relativamente poco en un ánfora Beltrán 72 (siglo IV d.C.) procedente de Mérida con caracteres hebreos y latinos que podrían, con dificultad, asociarse, en parte, al término *oxygarum* (González *et alii*, 2016). Un ejemplo sobresaliente no sólo por el *titulus pictus* bilingüe (latín – griego) donde se indica <<garum del rey>>, sino también por los restos analizados sería un ejemplar de ánforas salsarea bética localizada en Massada (Cotton *et alii*, 1996, 223-224). El hecho de que sea sobre ánforas foráneas viene a indicar un interés por los *negotiatores* béticos por alcanzar estos círculos consumidores (Bernal, 2009, 14). Estas evidencias arqueológicas son la cristalización de reglas culinarias contenidas en el Talmud que hacían referencia al consumo de pescado: fresco, en sal *kosher* o bien en salsas. De igual modo, quedaban excluidos de estos productos pescados sin escamas o aletas así como moluscos e invertebrados (Krauss, 1910, 110-112; González *et alii*, 2016, 226).

En los primeros tiempos, el sellado de productos se vinculó a una marca de propiedad, sin embargo, a partir de la destrucción del segundo templo así como el desmembramiento de su jerarquía eclesiástica llevó consigo la configuración de nuevas reglas y símbolos que ayudaran a certificar la pureza de los alimentos, siendo los sellos y el marcado una práctica muy recurrente (Friedenberg, 1994-1995, 1). Esto estaba en sintonía con los preceptos alimentarios y se asociaba a la preparación de determinados alimentos, caso del *mazzah*, de cuya génesis y praxis ya hemos hablado previamente.

Sin lugar a dudas, este tipo de improntas era necesaria cuando el producto se manufacturase fuera del ámbito doméstico ya que en el hogar, los cuidados con los preceptos serían extremos, esto además se apuntala con la ausencia de cualquier cita alusiva a estas prácticas domésticas en el Talmud. Ante este hecho es importante tener presente que, hasta bien entrado el medievo, era un alimento hecho en el seno del hogar por mano femenina por lo que el sellado no estaba del todo extendido.

Es en época medieval cuando la expansión de las panaderías conllevó un cambio de control y es en ese momento cuando los rabinos adquieren la potestad de ser los garantes de dicho control y don-

de estas matrices alcanzan un especial significado (Friedenberg, 1994-1995, 8). Sin embargo, es necesario tener presente que, a pesar de las ventajas que podía tener el adquirir pan en un establecimiento –además del trabajo, evitar problemas de deterioro de los ingredientes o medios de producción– no todas las familias podían tener el nivel adquisitivo necesario para ello de ahí que se optara de manera masiva por el método casero (Broshi, 2001, 125).

El sellado del pan, así, pudo tener un valor y significado «mesiánico» (Goodenough, 1964, 134) o de certificación del ritual de purificación (Meyers y Meyers, 1975, 155). Sin embargo, este sellado también pudo afectar a los panes cotidianos ya que el pan era un producto comúnmente extendido en la dieta (Meyers y Meyers, 1975, 155). Incluso, hay investigadores (Caso de Amit, 2014, 162) que indican que este sello podría aludir no sólo al producto sino a la materia prima y su procedencia –en este caso gentil-. En este sentido, hay que tener presente la prohibición de cultivar los campos en el séptimo año de su adquisición. Sin embargo, en un segundo momento, tras la destrucción del segundo templo se permitió el consumo durante los primitivos sabáticos con el fin de activar la economía judía.

La tradición del sellado de pan en momentos posteriores fue amplia y llega hasta nuestros días, caso de los panes eucarísticos del mundo ortodoxo². A tal efecto son muchos los ejemplares que localizamos para la Baja Edad Media. Para la Península Ibérica tenemos un ejemplo bronceo de morfología circular depositado en la actualidad en el Museo Sefardí (nº de inventario 1333/001), en este caso con una flor de lis así como grafía alusiva a su propietario o bien el localizado en el Museo de Historia Judía de Gerona (copia del original del Museo de l'Espluga de Francolí) donde aparece un ave junto elementos fitomorfos así como una frase alusiva al buen provecho con su ingesta.

4. SOBRE LOS SELLOS DE PANADEROS EN LA CULTURA MEDITERRÁNEA. ENTRE LO MATERIAL Y EL MEMENTO

El uso de este tipo de sellos está presente en el registro arqueológico desde el VIII m.a.C., concretamente, en época neolítica así como en la edad del cobre se han localizado tanto en el oeste asiático como en el sur de Europa (Skeates, 2007, 183-198; Naumov, 2008, 185-204). Además, incluso se ha podido atestiguar la presencia de símbolos hiero-

² Ejemplo de ello en Kadish 2014, fig. 17.

gláficos anatólicos que podrían hacer referencia al sellado del pan (Payne, 2017). Para época protohistórica y romana son múltiples los ejemplares con los que contamos siendo la Península Ibérica un caso de estudio muy revelador (Salido y Bustamante, 2013).

Por regla general, a lo largo de la historia, todos presentan mensajes o símbolos apotropaicos que hacen creer al consumidor que estos productos –o ellos mismos– están bajo un halo de protección a pesar de estar asociados a elementos de lo cotidiano (Caseau, 2009, 115).

En cuanto a su tipología (redondos, cuadrados, rectangulares o *in p.p.* entre otros) así como su soporte (cerámica, madera³, metal o piedra) son variados, lo mismo que su cronología; sin embargo, el periodo coincidente con el contexto que estudiamos V-VI es de especial incidencia (Onn *et alii*, 2016, 108).

Son muy pocas las improntas de sellos que se conocen por lo que se tiende a considerar que marcarían materiales perecederos, como pan, textiles, piel (Onn *et alii*, 2016, 106), papiros (Cheynet y Caseau, 2009) o queso (Narkis, 1965). Otra de las posibles funciones de estos sellos podría ser la impresión de material latericio⁴, sin embargo, insistimos, son pocos los signos impresos coincidentes con las matrices.

Los sellos que aluden a la confesión judía, mayoritariamente, tienen presente la *menorah*. En otras ocasiones, el candelabro se acompaña de las cuatro especies usadas en los rituales judíos del *Sucot* a las que anteriormente hemos hecho alusión. Sin embargo, estos símbolos presentan una fuerte esquematización que, a veces, no permite diferenciarlo siendo sus modelos iconográficos directos: los mosaicos, la pintura así como los iconos (Rahmani, 1993, 115).

La mayor parte de los hallados con esta simbología no están hechos en cerámica sino en bronce o piedra. Dentro de la primera categoría y muy cercana al ejemplar que ahora aludimos sería un sello localizado en San Juan de Acre. Éste tiene morfología circular con empuñadura. Aparece representado un *menorah*, junto con el nombre inscrito en su reverso, *Launtius*, que ha sido interpretado como se-

³ Dos casos ejemplificadores son presentados por es Amit (2014, 162).

⁴ Ejemplo de ello en Bardill 2004.

llo de pan para el marcado de productos <<kosher>>⁵ (Hachllili, 2018, 41).

En cuanto a los bronceos y no necesariamente circulares, destacamos uno rectangular de 7.6 x 4.2 cm localizado en el Museo Británico (Nº 1888.0511.3) (Friedenberg, 1994-95, nº 4). Además del candelabro, aparece el *lulav*, pámpanos de vid así como el nombre del poseedor <<Leontios>>, data del siglo IV d.C. y procede de Sardis.

Otro interesante ejemplo, en este caso de cronología bizantina, procedente del Norte de África y se encuentra depositado en la colección Mildenberg (nº 80.27.15)⁶. Éste presenta forma semicircular y su soporte es bronceo. Además del candelabro, aparece un *lulav*, una rama de mirto, otra de sauce y el nombre de poseedor <<de Sophronios>>. Similar ejemplar sería el depositado en el Museo de Israel en Jerusalén (nº 77.40.1011) datado en época bizantina, sin datos contextuales y con representación de *menorah* perlado acompañado de estos símbolos⁷. En otras ocasiones se pueden producir variantes, como en el sello bronceo de la colección Schimmel (Meyer y Meyer, 1975) donde además del *lulav* aparece representado el *shofar* (cuerno sagrado) así como hojas de incienso siendo este último elemento poco común. Aunque sin contexto, es muy plausible que su cronología fuera tardorromana o bizantina (Reinfeberg, 1939, 194, p. XXXIII, 3 y 4; Mayer y Mayer, 1975, 155). En otras ocasiones simplemente pueden ser elementos geométricos (Feig, 1994).

En soporte pétreo también tenemos algunos ejemplares, caso del depositado en el Royal Ontario Museum de Toronto y procedente de Egipto (Goodenough, 1964). Presenta morfología circular de 9 cm. de diámetro. Una de las caras cuenta con un posible bucráneo rodeado por una inscripción mientras que la trasera presenta un *menorah* acompañado por inscripciones (IIPO / BO) así como por una cruz. La presencia del bucráneo es explicada como un símbolo de inmortalidad mesiánica en la literatura judía (Goodenough, 1964, 1934). Sin embargo, la ausencia de otros elementos de la liturgia judía a

5 Para más datos: consultar las noticias que se hicieron eco sobre el hallazgo https://www.abc.es/cultura/abci-arqueologos-israelies-sello-201201100000_noticia.html (consultado el día 03/04/2020).

6 A partir de la referencia de Onn, Weksler-Bdolah, y Di Segni 2016, 109.

7 <https://www.imj.org.il/en/collections/536466> (consultado el día 03/04/2020).

los que ya hemos hecho referencia, nos hablarían de posibles préstamos iconográficos y, por lo tanto, no se duda de que este ejemplar se adscriba a comunidades cristianas (Goodenough, 1964, 135-137).

Esta idea entronca con la amplia presencia de sellos que se pueden adscribir a confesión cristiana. Los más conocidos para este periodo podrían haberse usado durante la liturgia o bien como memento de una visita a un espacio sacro concreto. Esta idea entronca con el concepto *eulogia* como Eucaristía, como pan previo a la consagración o incluso como productos comestibles ofrecidos como limosna o recuerdo a los peregrinos como aparece recogido en el *Itinerario de Egeria* (Eg. Per. I, 3). Sin embargo, con este término también se hace alusión a elementos tangibles y perecederos como pequeñas *ampullae* para contener aceite y agua consagrado, moldes para pasteles o panes o incluso lucernas.

Casos excepcionales, además de los objetos de los lugares santos, serían las *ampullae* de plomo de Acre (Syon, 1999), las de Éfeso al amparo de la advocación de San Juan Evangelista, las de cerámica de S. Mena, Egipto o las asociadas a Simeón el Estilita en Siria (Rosenenthal-Heginbottom, 2017-241), que lograron un éxito insospechado a tenor de la expansión que alcanzaron.

Incluso, en ocasiones, pueden aparecer acompañados con nombres de mártires o santos que nos inducen a pensar que son lugares consagrados a estas personas, caso del ejemplar de sello asociado al culto a San Estefano hallado en Horbat Ma'on (Di Segni, 2014, 33). Todo ello pone de manifiesto la presencia de un artesanado eminentemente abocado a las peregrinaciones y un fenómeno socio-económico (Piccirillo, 1994, 589) ubicado en las inmediaciones de estos lugares sacros y, por lo tanto, de raigambre local (Rahmani, 1993, 114; Rosenthal-Heginbottom, 2017, 241). Sin lugar a dudas, el carácter religioso de algunos de estos productos sería doble: tangible si hablamos de algún producto que hubiera estado en contacto con alguna reliquia –oleo santo, agua bendita...– así como intangible con la simple representación iconográfica de algún elemento testamental (Rahmani, 1993, 115). De igual modo, algunos sellos por dicho aporte religioso fueron usados como amuletos (Janowitz, 2002, 79).

Un interesante ejemplo de adscripción cristiana sería el sello de Tiberias. En este caso es bizantino (VI d.C.) y presenta simbología cristiana flanquean-

do el nombre de *Theodotos* asociado a un posible funcionario imperial (Onn *et alii*, 2016, 106)⁸. En otras ocasiones aparecen emblemas cruciformes que, además de tener un claro simbolismo intrínseco, facilitarían su obliteración (Di Segni, 2014, 32). También las fórmulas epigráficas, abreviadas o no, forman parte del discurso iconográfico de estos elementos. Son múltiples las alusiones al Nuevo Testamento, a María (Rahmani, 1970), lemas mesiánicos como el caso de «Jesus Christus Victoriosus» (Metropolitan Museum of Art, nº 1999.519.17), «la Cruz Vence» o simplemente a composiciones cruciformes (Hübner, 1990; Di Segni, 2002). También es interesante la apreciación hecha en relación al soporte del sello-matriz, siendo para algunos autores los metálicos destinados directamente al marcado de ánforas mientras que los cerámicos así como ligneos al tratamiento de productos mórvidos como pan o queso (Friedenberg, 1994-95, 9).

Para la Península Ibérica no se atestiguan sellos de confesión cristiana para el momento que valoramos. Sin embargo, sí hay interesantes ejemplos para época medieval y moderna, curiosidad que, incluso ha generado que la definición «sello para pan ácimo» haya quedado recogida en el tesaurus de Patrimonio Cultural de España como (*sic*) «en el culto judío, sello que acredita el carácter ácimo del pan que se consume durante la Pascua o Pésah».

Tipológicamente, los sellos suelen llevar un mango que servía de punto para hacer presión y marcar el pan. Asimismo, se solía grabar en ellos el nombre del artesano⁹. Destacamos también un interesante ejemplar que, aunque depositado en el MAN (Nº 20108) (Castellano *et alii*, 1999: 90) procede de Frattaminore, Italia (Joyce, 2013). En este caso es un *signaculum* en bronce donde además de caracteres latinos (SAM/VES) aparece una *menorah*. La datación propuesta es imprecisa aunque por la ausencia de caracteres judíos y sí latinos se apuesta por un arco delimitado entre el I-V d.C.

8 Interesante destacar la rica epigrafía de la cotidianeidad que muchos de estos elementos llevaban parejos. Por ej. Un sello de pan localizado en Massada y con la inscripción Josephus, se ha alzado como el único nombre judío escrito en latín de Palestina (Hezser 2001, 416).

9 Consulta hecha el día 08/04/2014: <http://tesauros.mecd.es/tesauros/bienes culturales/1041140.html>

5. ¿JUDÍOS EN OLISIPO? REFLEXIÓN SOBRE LA DIÁSPORA EN HISPANIA

Uno de las características fundamentales del pueblo judío es su condición errante. Algo innato en él que le perpetuó su apelativo de «gentes extranjera» en los territorios hacia los cuáles se iba desplazando. Estos movimientos poblacionales, comúnmente denominado como la diáspora, han sido innatos a su historia vital prácticamente desde tiempos inmemoriales recogidos en el Antiguo Testamento.

Sin embargo, hubo que esperar a época romana para que la diáspora tuviera un repunte, sobre todo, ante la implantación de la provincia de *Iudeae*, la destrucción del segundo templo de Jerusalén en el siglo I d.C. así como con el resurgir de las revueltas en época de Trajano en pleno II d.C. A partir de ahí las ciudades costeras de toda la cuenca mediterránea constituyeron un polo de atracción para este componente poblacional (Niquet, 2004, 159). Sin embargo, hubo núcleos, caso de Roma, donde a pesar de las dificultades por establecer cifras concluyentes, se podría estimar su presencia en el 3-5% del total de sus habitantes concentrados en barrios específicos dentro de la *Urbs* (Álvarez, 2007, 14).

Durante época imperial, estas comunidades fuera de la «Tierra Prometida» se denominaban así mismas como sinagogas, mientras que a los edificios *proseuchai*, siendo considerados por algunos autores como verdaderos *collegia*¹⁰, abiertos a miembros de cualquier confesión (Álvarez, 2007, 17).

A pesar de su pronta y necesaria integración en la vida económica¹¹, tuvieron una preocupación constante por mantener su «identidad colectiva de origen» y no romper con el vínculo espiritual con Judea y su templo (Álvarez, 2007, 5-6 y 18). Se intentaron adaptar a las circunstancias (Rutgers, 1995, 262-263) pero algunos autores plantean el posible debate interno que debió surgir en ellos por abrazar la cultura helenística de manera paralela al mantenimiento de su identidad judía (Collins, 200, 270). La cuestión sobre cómo fue su integración en la sociedad ha sido amplia¹². A este respecto Snyder

10 Para más datos sobre esta problemática en Haland 2003.

11 Según nos narra Juvenal (*Sat.* III, 15) su capacidad adquisitiva no sería amplia a juzgar por el ajuar que les asigna.

12 A este respecto Barclay, 1996, Feldman 1996 o de manera específica para Antioquía Zatterholm 2003

(1998) estableció varios posibles estadios en función al análisis de la sociedad judía en la *Urbs*: asimilación/aculturación; enculturación; dominación cultural o inculturación.

Sin embargo, esta integración no fue del todo pacífica viéndose atisbos de conflictividad en época tiberiana cuando, además de la prohibición de sus cultos –junto con los egipcios–, se produjo la deportación de unos 4.000 judíos a Cerdeña (Tácito, *Ann.* II, 85; Suetonio, *Tib.* 36). Estos episodios se volvieron a repetir a partir de la destrucción del segundo Templo y con las revueltas en tiempos adrianeos. El monoteísmo así como la praxis alimentaria judaica eran las principales razones que terminaron por entorpecer la ansiada integración en determinados puntos geográficos. Es evidente que en las zonas más populosas terminaban diluyéndose en la población, siendo su presencia más notable en los espacios menos poblados.

También hay algunos textos que podemos caracterizar como de excepcionales y que nos hablan específicamente de algunos personajes que fueron exiliados en *Hispania*, caso de la referencia al exilio de Herodes en *Hispania* por Flavio Josefo (Guerra, ii, 193).

Sin embargo, aquellas comunidades que bien por convicción o bien por necesidad abrazaron a la cultura oriunda de la zona, terminaron diluyendo los rasgos característicos de su cultura material dificultando así su rastreo arqueológico. A este respecto, es muy sintomática el título elegido por Cohen (1993) para valorar esta problemática <<*Those Who Say They Are Jews and are Not*>>: *How Do You Know a Jew in Antiquity When You See One?*

Todo ello nos plantea la siguiente reflexión en el momento que queremos ver a estas comunidades en el extremo mediterráneo: si existen problemas de base para poder abordar la presencia judía en espacios relativamente cercanos al foco de partida, la contrariedad se acrecienta a medida que avanzamos hacia el oeste.

La presencia judía en la Península Ibérica ha supuesto un tema de debate sugerente desde hace varias décadas aunque coinciden en la ausencia de una comunidad asentada en la zona en tiempos del apóstol Pablo (Bowers, 1975, 402). Sin pretender que este apartado sea una exégesis sobre la presencia de estos y su debate historiográfico en el marco hispano podemos definir dos corrientes. La primera han tratado esta problemática.

abanderada por García Iglesias, cuyo análisis central publicó en su libro *Los judíos en la España antigua* (1978) y la segunda, acogida por García Moreno compendiada en su trabajo *Los judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio* (1993). Las diferencias entre ambas posturas radicaban en lo siguiente como ya Gozalbes (2010) esbozó:

- a) El momento de la llegada: el primero afirma que es debatible la presencia judía en época protohistórica en la Península Ibérica, mientras que el segundo en un apartado bajo el título <<Los orígenes bíblicos de Sefarad>> (García Moreno, 1993, 31 y ss.) daba credibilidad a las fuentes veterotestamentales (Reyes 10: 22) sobre las primeras expulsiones así como el relato de las naves Tarsish¹³. Frente a ello Lacave (Lacave, 1985, 8) aporta una llegada más tardía a partir de la revuelta de Tito así como Adriano.
- b) Actividades profesionales: García Iglesias apostaba por un abanico amplio de profesiones –algunos esclavos también– ante la llegada de un contingente que se tuvo que adaptar a las circunstancias de cada sitio (García Iglesias, 1978, 68). Por el contrario, García Moreno ahonda en el carácter comercial de las principales actividades económicas de estos.
- c) Estatus económico: el primero ahonda en la idea de que es una población con escasos recursos económicos, el segundo incluye en su reflexión su elevado nivel adquisitivo que pudo ser el germen de posturas xenóforas hacia dicho contingente poblacional.
- d) Impacto de dicha presencia: el primero baraja la posibilidad, al hilo de las evidencias arqueológicas de que la huella fuera mínima, el segundo ahonda en una abultada llegada de manera escalonada que pudo verse mitigada por prácticas voluntarias de ocultación.

De ambas posturas, quizás, las más seguida en la actualidad sea la de García Iglesias, sobre todo teniendo presente que los vestigios arqueológicos a este respecto han sido puntuales. Es evidente que el impacto que la diáspora judía en sus diferentes oleadas fue dispar atendiendo a la proximidad geográfica de su foco de origen, siendo la Península Ibérica un lugar muy alejado del corazón neurálgico.

La presencia judía en *Hispania* ha sido valorada desde múltiples puntos no sólo arqueológico,

13 Para más datos sobre este relato ver Koch (1984).

como desgranaremos en los párrafos siguiente sino, de igual modo, filológico y textual. A tal efecto hay reflexiones que apuntan a las posibles alusiones a este territorio en el Talmud o la hipótesis de trabajo del origen semítico de la palabra *Hispania* (Rodríguez, 2005, 417).

Para algunos autores es más que segura la presencia de una comunidad judía antes de la llegada de Roma a partir de los contactos con la zona norte de África, más concretamente con Cartago (Rodríguez, 2005, 419). Sin embargo, cuando se intenta tomar el pulso a dicha presencia en la orilla sur del Mediterráneo los vestigios también son modestos (Le Bohec, 1993; Das-Label, 2005).

Esta mezcla de intereses, además, ha estado muy condicionada por una serie de escritos medievales en los que se hacía referencia a la diáspora de tiempos ancestrales con destino final en Mérida (Gozalbes, 2010, 315-315). Sayas (Sayas, 1993, 484) no duda en calificar dichos indicios como «relatos fantásticos y leyendas» amalgamados en época medieval y, en algunos casos, gestionados desde la propia comunidad judía con el fin de auto-otorgarse un rancio abolengo y en otras ocasiones expiarse ante la acusación a los judíos de la muerte de Jesucristo.

Es evidente que el mayor volumen de movimientos –voluntarios o no– de la población judía se dio entre los siglos I-II d.C. coincidente con las grandes revueltas entre los reinados de Tito y Trajano (Noy, 2013, 175). Sin embargo, dicho proceso no es claro en la Península Ibérica hasta bien avanzada la época medieval independientemente de los relatos mitológicos a los que hemos hecho alusión previamente.

En la península ibérica son muy pocas las evidencias materiales concluyentes que disponemos para hablar de la comunidad judía. Es evidente que la imbricación judía con la sociedad de la zona hizo que muchas de sus pertenencias materiales no puedan serles adjudicadas. Como incidimos en párrafos anteriores, Cohen (Cohen, 1993) ya apuntaba a la imposibilidad de rastrear culturalmente a estos individuos con su pregunta –no tan– retórica: *How Do You Know a Jew in Antiquity When You See One?*

Grafía hebraica, iconografía o antroponimia pueden ser algunas de las huellas que permiten acercarnos a este componente poblacional, sin embargo, no están exentos de problemas concretos.

Para algunos, estos vestigios judíos concluyentes pudieron además jugar con la baza del proselitismo que algunas fuentes clásicas abordan. A este respecto el evangelio de Mateo (23: 15) nos propone el siguiente pasaje «por qué recorréis mar y tierra para hacer un prosélito y cuando ya lo es, lo hacéis hijo de la gehena, dos veces peor que vosotros». Similar idea nos transmite Horacio (*Sát.* 14,139-143) «vendrá en mi ayuda un gran pelotón de poetas –pues somos la gran mayoría–, y como judíos te haremos entrar en nuestra caterva». Sin lugar a dudas, algunas prácticas o rituales judíos parecen que llamaron la atención de los no judíos (Álvarez, 2007, 33), pero no es posible calibrar ese impacto en el ámbito geográfico en el que nos movemos.

En los siguientes párrafos vamos a tratar muy someramente las evidencias arqueológicas que tenemos sobre la presencia judía entre los siglos I-VI d.C.¹⁴ A rasgos generales podemos dividir los hallazgos en varias categorías:

1. Las fuentes textuales.
2. Los que contienen elementos iconográficos (fundamentalmente *menorah*).
3. Los que presentan epigrafía hebraica.
4. Los que tienen antroponimia y/o toponimia de raigambre judía.
5. Los que pueden combinar algunos de los elementos anteriormente definidos.

De estas cuatro categorías las más certeras, bajo nuestro modesto punto de vista, son las segunda y la tercera. Las fuentes textuales que tenemos para *Hispania* están escritas por manos cristianas lo que ya presenta un posible sesgo y subjetivismo inicial. En relación a las inscripciones con antroponimia y toponimia con hilazón semítica oriental podría ser un arma de doble filo ya que no lleva implícito una confesión concreta (Sayas, 1993, 551). A ello hay que unirle que muchos epígrafes pudieron pasar desapercibidos y ser adscritos al conjunto pagano (García Iglesias, 1978, 53). Eso además se acrecienta con la *Constitutio Antoniniana de Ciuitate* del 212 d.C. que generaría que muchos judíos alcanzaran su estatuto jurídico de ciudadanos romanos, dando lugar a una mayor confusión onomástica (Rodríguez, 2006, 27).

14 Dejamos de lado aquellas inscripciones de cronología protohistórica que van de la mano de la colonización fenopúnica, para más datos Arruda 2008 o Neto *et al*, 2016.

En relación a las fuentes textuales tenemos cuatro buenos ejemplos:

- La *passio* de la Mártir Eulalia: donde aparece un judío intentando forzar a la niña a la apostasía (García Iglesias, 1978, 65).
- El Concilio de Elvira (inicios del IV d.C.): con algunas disposiciones directamente dirigidas a acabar con las prácticas religiosas y relaciones con “gentes externas”¹⁵.
- Los escritos de Gregorio de Elvira (fines del IV d.C.): en el mismo contexto geográfico que el anterior texto, critica férreamente las prácticas asociadas al *Sabbat* así como a la circuncisión. Además alerta del problema de la alta tendencia a la <<judización>>¹⁶
- La Carta de Severo de Menorca (ca. 418) que narra algunos episodios desarrollados por la comunidad judía de *Magona* (actual Mahón) (Amen-gual y Orfila, 2007, 200 y ss.). Esta carta pone sobre la mesa la férrea reacción de dicha comunidad judía ante la masiva conversión que quería llevar a cabo el obispo Severo aprovechando las reliquias del mártir Esteban. Además de la presencia de una sinagoga, da buena muestras del poder adquisitivo de la comunidad con enseres de orfebrería que fueron devueltos tras la destrucción.

En cuanto a las evidencias fehacientes en soporte pétreo destacamos los siguientes elementos que analizaremos muy de soslayo con el fin de presentar una imagen epidérmica de su distribución¹⁷.

Primeramente, uno de los elementos epigráficos más antiguos para *Hispania* corresponde a un fragmento de ánfora datada en el siglo I d.C. (Solà, 1960, 291-292). En ella aparece un grafito precocitura en el que se atisban dos letras. Sin embargo, el que esta inscripción esté hecha en ambiente figlinario hace necesario analizar esta práctica en dicho espacio geográfico y no necesariamente en el centro de consumo. También se duda de si los caracteres son o no hebraicos (González *et alii*, 2016, 225).

Para el siglo II d.C. contamos con un epígrafe procedente de Mérida (CIL II, 515) en el que se hace referencia a *Iustinus Menadri filius* oriundo de *Flavia Neapolis*. Sin embargo, la simple proceden-

15 Sobre esta problemática ver Teja 2005.

16 Para más datos sobre la figura de Gregorio de Elvira, ver Mazorra Abascal, 1967.

17 Una primera aproximación fue desarrollada por Juster 2010, 183.

cia no es conclusiva para llevar a cabo adscripciones confesionales. Además hay que tener presente la fórmula funeraria epigráfica que le acompaña, claramente pagana, que hace dudar sobre su pertenencia a la comunidad judía (Ballesteros, 2016, 1065).

Datado en el siglo III d.C. tenemos una inscripción funeraria procedente de *Abdera* (Adra) –CIL II, 1982 y JIWE-1: 179– donde se nos habla de *Annia Salomonula* en la que se especifica su condición religiosa con el apelativo *Iudeae* (Cantera y Millas, 1956, nº 283). La presencia de este apelativo también está presente en la *Alucius Roscius* procedente de Villamesías (Cáceres) y actualmente en paradero desconocido (Sayas, 1993, 511). En el tránsito del III-IV también debemos aludir a una representación de una *menorah* sobre lápida localizada en el área funeraria de Mas Mallol-Mas Rim-bau (MNAT 45183).

A caballo entre el IV-V d.C. tenemos un interesante epígrafe funerario en Mérida donde se hace alusión al exarconte honorífico de las dos sinagogas –de Mérida– *Aniano Peregrino* (García Iglesias, 2010). Además, aparecen dos *menorah* representadas iconográficamente con la originalidad de que uno de los brazos es una rama fitomorfa.

Igual arco cronológico se le ha dado a una inscripción de Pallaresos (Tarragona)¹⁸. En su parte superior, además de aparecer la representación del *lulav* así como de dos *menorah* se acompañan por una formulación epigráfica típicamente judía a modo de juego de palabras entre ambos elementos iconográficos (Gorostidi, 2010, 94-95).

Para el siglo V d.C. tenemos atestiguados, en primer lugar, los plomos funerarios y escritos en hebreo de Santa María del Camí en el que se hace alusión a <<Samuel, hijo de R. Haggay>> (JIWE 1, 177). En segundo lugar, hacemos referencia a una inscripción funeraria bilingüe (latín y griego) procedente de *Tarraco*. En ella se nos presenta a un oriundo de Propóntide, nieto de un archisinagogo (JIWE 1, 186).

En pleno siglo V también ha sido fechado una pila trilingüe (hebrero, latín y griego) manufacturada con mármol tarraconense en la que se indica <<Paz sobre Israel y sobre sus hijos>>. En uno de sus frentes aparece una *menorah* flanqueada por dos aves así como un elemento arbustivo que simbolizaría el árbol de la vida (*sofar*) (JIWE 1, 185). Añadir otra inscripción funeraria, de mismas caracte-

18 CIL II2, 14, 2295, JIWE-1, 187 e HE. No. 19959.

terísticas epigráficas –trilingüe– y con formulación <<Paz sobre Israel>> localizada en Tortosa (JIWE 1, 248–249). Para este momento, en la provincia de la Lusitania se cuenta con un epitafio con candelabro procedente de Mértola datado en el V d.C.

De estos momentos hay otros epígrafes alusivos a extranjeros de procedencia oriental pero que no traemos a colación al no ser concluyentes a la hora de valorar esta comunidad. Lo mismo ocurriría con la presencia en los antropónimos de prefijos de origen oriental caso de Bar- <<hijo>> (Sayas, 1993, 511 y ss.).

En cuanto a los posibles espacios de culto para el arco cronológico que nos movemos tenemos la dudosa hipótesis planteada para Elche, concretamente para unas inscripciones musivas en las que Albertini (Albertini, 1905, 619) desarrolló *pr(os) euchélao y...archotón ke presbiteron* concluyendo que estábamos ante un espacio de culto, una teoría que ha generado bastante debate (Schlunk, 1948, 335 y ss.) y que ha llevado que dicha función primigeniamente otorgada como sinagoga se haya matizado en la actualidad (Poveda, 2005, 216). Similar suerte ha corrido el relieve de Orihuela cuya representación de *menorah* hoy en día es más que discutible junto con otras evidencias localizadas en la vertiente suroriental peninsular –como una pizarra de *Illici* o un anillo de *Saetabi-* que también han corrido similar suerte (Poveda, 2005).

Interesante aunque no contrastable resulta la hipótesis de una posible sinagoga en el solar que después ocuparía una basílica paleocristiana en Troia (Mantas, 2017, 195) que sería uno de los escasos vestigios judíos localizados en el frente más occidental de *Hispania*.

Junto con estas piezas que podemos caracterizar de mayor envergadura tenemos otras de menor formato y cuyo transporte es más fácil y asiduo. El principal problema que encontramos es que, mayoritariamente, no son piezas ex profeso confeccionadas para ámbito hispano. Sin embargo, entendemos que al ser un elemento iconográfico consabido, la decisión de adquirirlo y usarlo sí conlleva indudablemente la consideración como judío del usuario que inicialmente se hizo con la misma. En concreto nos referimos a las monedas, cerámicas, vidrio así como joyería.

En primer lugar, nos referimos a las monedas localizadas en Cádiz, Algeciras, Ampurias, Mataró o Elche que, para algunos, son muestra tangible del

comercio con dicha zona de oriente y/o un posible memento de soldados y viajeros que hubieran estado en la zona (Gonzalbes, 2010, 317–318). Para otros autores podría ser un recuerdo y apego de los judíos a su tierra natal en la diáspora (Villaronga, 1993, 25–26).

En segundo lugar, la cerámica es un claro exponente de lo indicado. En relación a qué categorías se han visto afectadas encontraríamos el material latericio, las sigillatas así como las lucernas. Empezando por el material latericio, una de las piezas más emblemáticas para la Península Ibérica corresponde a un ladrillo datado en el siglo VI d.C. con simbología judía –*menorah*– y epigrafía MIXAM procedente de la Vizcondesa (Ronda) (Gonzalbes, 1987 y 2010, 319–320).

En relación a las sigillatas, se encuentra depositado en el Museo de Zaragoza un fragmento de sigillata gálica tardía con impronta de *menorah* del que no se han localizado paralelos.

La categoría cerámica que más ampliamente ha recibido la representación la *menorah* en la Península Ibérica serían las lucernas. Tenemos un primer ejemplo en Sa Calatrava datado en el siglo IV d.C. (Torres, 2005, 293, fig. 5). Contamos con otro ejemplo en el templo de Diana en Mérida datado en la misma época (Jerez Linde, 2003, 348, fig. 5, nº 63; Ballesteros, 2016, 1068), tres en Cástulo (de las formas Atlante VIIIA, C y tipo 45 de Bonifay)¹⁹, una de Toledo (Carrobles y Rodríguez, 1988, 179, fig. 1) y una en Águilas (Hernández, 2004, 202, fig. 10). Junto con la representación de *menorah* existen algunas con motivos bíblicos que también podrían acercarnos a esta confesión.

En relación a los vidrios, hay algún ejemplar de balsamario de planta cuadrangular con representación de dudosa procedencia depositada actualmente en el Palacio de los Olvidados de Granada y asociado al IV d.C.

Y para finalizar traemos a colación un entalle descontextualizado con representación de *menorah* localizado en *Ammaia*.

19 Dicha información ha sido consultada en el siguiente portal web <https://esefarad.com/?p=79356> (consulta hecha el 14 de abril de 2020). A estos hallazgos hay que unirle un grafito sobre cerámica común con posibles caracteres hebreos.

6. CONCLUSIONES

Las intervenciones en los antiguos Almacenes Sommer han permitido definir cuál fue la presencia humana en la orilla del río de la ciudad de Lisboa en una secuencia ocupacional larga y continua. Los trabajos arqueológicos han revelado una serie de contextos que son testimonios únicos de las transformaciones y adaptaciones a las que está sujeta la ciudad, al menos desde la Edad del Hierro hasta nuestros días. Más que periodos estancos, es posible observar el papel evolutivo de la ciudad, ya que se adapta a diferentes fenómenos culturales de raíces internas y externas, y a cataclismos como el terremoto de 1755²⁰.

En este lugar y en un contexto de fines del IV e inicios del V d.C. apareció el disco cerámico que ahora traemos a colación y que presenta una débil impresión de *menorah* y *lulav* símbolos que nos permiten afirmar que su uso estaría reducido a miembros de la comunidad hebrea. Es evidente que se reducen a muy pocas las posibilidades de que la Arqueología encuentre un pan con dicho símbolo debido a su carácter perecedero, sin embargo, vemos más que plausible su uso en el estampado de pan ácimo o *mazzah*. Esto estaría en consonancia con el marcado *kosher* de productos manufacturados, fundamentalmente, fuera del ámbito doméstico ya que en el seno del hogar los preceptos se mantendrían fielmente.

La presentación y publicación de esta pieza nos ha permitido reflexionar sobre esta interesante temática, sin embargo, también debemos de ser conscientes que se nos abren muchas dudas que planteamos en los siguientes párrafo y que podrían marcar la senda de futuros estudios.

La primera de ellas atañe al origen de la pieza. El análisis macroscópico permite afirmar un origen exógeno al *ager* olisiponense. Ante esto podríamos estar ante una pieza de procedencia oriental traída junto las pertenencias primigenias a similitud de las *eulogiae* cristianas. Ésta hubiera servido, además, de memento de su lugar de origen. Tampoco es descartable que se adquiriera en un segundo momento por medio de diversos contactos comerciales o per-

20 Hoy en día, podemos observar algunos de estos rastros, tanto materiales como estructurales, en la Colección Visitable en el *Hotel Eurostars Museum*, construido en ese lugar y que incluía fases importantes del dinamismo morfológico secular urbano de la ciudad de Lisboa.

sonales. De igual modo y al hilo de esta reflexión sería de interés valorar hasta qué punto el figlinario que produjo esa pieza pudo o no ser afín a dicha confesión. Como se valoró anteriormente en los recipientes anfóricos hay marcas precocuras que, sin lugar a dudas, se realizaron en el seno del alfar con un punzón matriz o al menos con un conocimiento de los símbolos hebraicos sin que ello conlleve una confesión concreta.

En segundo lugar, tendríamos que analizar la cronología. A día de hoy podemos aportar la fecha *ante quem* de uso al aparecer en un contexto de amortización de unas estancias. El contexto de dicho vertido sería fines del IV e inicios del V d.C. Sin embargo, si manejamos la teoría de un posible memento no podríamos precisar su génesis cronológica siendo posible, incluso, hundir su origen al siglo I d.C. si tenemos presente los paralelos existentes en la propia Península Ibérica –aunque de adscripción pagana–.

En tercer lugar, tenemos dudas sobre su ámbito de uso. Si planteamos que estamos ante una pieza que selló productos *kosher* y atendemos a la lógica y responsabilidad del fiel, este tipo de sellos se usarían cuando el producto fuese manufacturado fuera del ámbito doméstico. Por lo tanto, o bien estamos hablando de alguna instalación a modo de *pistrinum* *igentil*? en el entorno o bien formaría parte del ajuar de un rabino encargado de certificar religiosamente dichos productos. En las postrimerías de este lugar se localizó un complejo artesanal que contaba con un poyete circular de unos 85 cm. de diámetro y que presentaba una fisonomía muy cercana a las bases de molino de tracción manual localizadas en otros puntos del Mediterráneo. A pesar de que faltan algunos elementos concluyentes como el horno se plantea como sugerente la posibilidad de que estemos ante un *pistrinum*.

En esta tesitura y teniendo presente la naturaleza portátil de la pieza no tenemos datos que puedan ayudarnos a relacionar la pieza con las estructuras adyacentes. A este respecto nos parece de interés el edificio compartimentado en dos ámbitos y adosado a la muralla. Dicha compartimentación y posicionamiento junto a la muralla, sin lugar a dudas, nos evoca a otros lugares con gran significación en el mundo hebreo. En concreto traemos a colación la sinagoga de *Dura Europos* (Siria) una de las mejores manifestaciones a este respecto del siglo I d.C. Es evidente que, a día de hoy y teniendo presente

que no hay más evidencias iconográficas que apoyen nuestra hipótesis de trabajo –caso de frescos–, no se puede precisar si dicho edificio correspondería a un espacio destinado a la congregación de estos fieles. Sin embargo, es sugestiva dicha hipótesis a falta de datos concluyentes.

El carácter portuario de la ciudad de Lisboa, sin lugar a dudas, sería un foco de atracción de la comunidad judía. El importante volumen poblacional de esta ciudad cosmopolita haría de foco de atracción de unos individuos que en sus primeros momentos querrían pasar desapercibidos. A pesar de la ingente cantidad de documentación que se cuenta desde el siglo XV, sobre todo ante la política del rey Manuel I que forzó a la conversión de los judíos e instauró la expropiación de los bienes muebles e inmuebles de dicho grupo, no hay evidencias previas que aludan a esta comunidad en el seno olisiponense. Esto supondría una de las primeras pruebas desde un punto de vista cronológico de la presencia hebrea en el frente atlántico peninsular. Este hallazgo, se uniría a los que ya hemos referenciado en otros puntos de la provincia *Lusitania*, como en *Augusta Emerita*, *Ammaia* o *Myrtilis Iulia*. Estas evidencias aunque poco numerosas nos permiten trazar un hilo diacrónico de la presencia judía en esta provincia. Los datos materiales con los que contamos son silenciosos para poder hablar de la presencia hebrea en momentos previos al IV d.C. siendo la efervescencia de esta materialidad los siglos V-VI d.C.

BIBLIOGRAFÍA

- Albertini, E. (1905), “Rapport sommaire sur les fouilles d’Elcfe (Espagne)”, *Comptes rendues de l’Acad. des Inscript. et Bell. Lettres*, 611-620.
- Álvarez Cineira, D. (2007), “La integración social de los judíos romanosextranjeros entre extranjeros”, *Estudios agustiniano* 42, 1, 5-45.
- Amengual i Batle, J. y Orfila, M. (2007), “Paganos, judíos y cristianos en las Baleares: documentos literarios y arqueológicos”, *Ilus. Revista de Ciencias de las Religiones* XVIII, 197-246.
- Amit D. (2014), “Jewish Bread Stamp and Wine and Oil Seals from the Late Second Temple, Mishnaic, and Talmudic Periods”, *See, I will bring a scroll recounting what befell me (Ps 40:8). Epigraphy and Daily Life from the Bible to the Talmud, David and Jemima Jeselsohn Epigraphic Center for Jewish History* (Eshel, E. y Levin, Y. Eds.), Göttingen, 150-174.
- Arruda, A. M. (2008), “Fenícios e Púnicos em Portugal. Problemas e Perspectivas”, *Cuadernos de la Arqueología Mediterránea. Nuevas Perspectivas II: la arqueología fenicia y púnica en la península ibérica* 18, 13-24.
- Ballesteros, J.A. (2016), “Judíos en Mérida (siglos II al XVII)”, *Revista de Estudios Extremeños*, II, 1061-1090.
- Barclay, J.M.G. (1996), *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE -117 CE)*, T & T Clark, Edinburgh.
- Bardill, J. (2004), *Brickstamps of Constantinople*, Oxford.
- Bernal, D. (2009), “Ánforas, pesquerías y conservas entre la Baetica y el Adriático. Pinceladas para futuras investigaciones arqueológicas”, *Olio e pesce in epoca romana produzione e commercio nelle regioni dell’alto adriatico* (Pesavento, S. y Carre, M. B. Eds.), 3-24, Quasar, Padua.
- Bowers, W. P. (1975), “Jewish communities in Spain in the Time of Paul the Apostle”, *Journal of Theological Studies* 26, 395-402.
- Broshi, M. (2001), *Bread, Wine, Walls and Scrolls*, Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 36.
- Bucaria, N. (1995), “Antichi anelli e sigilla giudaici in Sicilia”, *Sicilia Archeologica* 129-134.
- Cantera Montenegro, E. (2007), “El pan y el vino en el judaísmo antiguo y medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.ª Medieval* 19, 13-48.
- Cantera, F. y Millas, J. M. (1956), *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid.
- Cardoso, J. L., Rebelo, P., Neto, N., y Ribeiro, R. Á. (2018), “Enterramento do Neolítico Antigo em Fossa na Zona Ribeirinha de Lisboa (Antigos Armazéns Sommer)”, *Estudos Arqueológicos de Oeiras* 24, 125-140, Oeiras, Câmara Municipal de Oeiras.
- Carrobes, J. y Rodríguez, S. (1988), *Memoria de las excavaciones de urgencia del solar del nuevo mercado de abastos (polígono industrial, Toledo). Introducción al estudio de la ciudad de Toledo en el siglo IV d.C.* Excma. Diputación Provincial de Toledo.
- Caseau, B. (2009), “Magical Protection and Stamps in Byzantium”, *Seals and Sealing Practices in the Neareast Developments in Administration and Magic from Prehistory to the*

- Islamic Period* (Regulski, I., Duistermaat, K. Y Verkinderen, P. Eds.), *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 219, 133-148, Leuven.
- Castellano, A., Gimeno, H. y Stylow, A.U. (1999), "Signacula. Sellos romanos en bronce del Museo Arqueológico Nacional", *Boletín del Museo Arqueológico Nacional* 17, 59-96.
- Cohen, S.J.D. (1993), "Those Who Say They Are Jews and are Not": How Do You Know a Jew in Antiquity When You See One?", *Diasporas in Antiquity* (Cohen, S. J. D. y Frerichs, E. S.), Scholars Press, 17-35, Atlanta.
- Collins, J. J. (2000), *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, second Edition, William B. Eerdmans - Dove Booksellers, Grand Rapids, Mi / Cambridge - Livonia, Michigan.
- Cotton, H., Di Segni, L., Eck, W., Isaac, B., Kushnir-Stein, A., Misgav, H., Price, J. y Yardeni, A. (2012), *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palestina, Vol. I: Jerusalem (part. 2: 705-11120)*, Hubert & Co., Göttingen.
- Cotton, H., Lernau, O y Goren, Y. (1996), "Fish sauces from Herodian Masada", *Journal of Roman Archaeology* 9, 223-238.
- Cheyne, J.C. y Caseau, B. (2009), "Seals and Sealing Practices in the Neareast Developments in Administration and Magic from Prehistory to the Islamic Period", *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 219, 115-133.
- Di Segni L. (2014), "A Bread Stamp from Horbat Ma'on", *Atiqot* 78, 31-36.
- Di Segni, L. y Weksler-Bdolah, S. (2012), "Three Military Bread Stamps from the Western Wall Plaza Excavations," *Atiqot* 70, 21-31.
- Di Segni, L. (2002), "Inscription on a Eulogia Stamp", *Israel Museum Studies in Archaeology* 1, 33-38.
- Feig N. (1994), "A Byzantine Bread Stamp from Tiberias", *Liber Annuus*, 44, 591-594.
- Feldman, L.H. (1996), *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, Princeton.
- Fournet, J.L. y Pieri, D. (2008), "Les dipinti amfhoriques d'Antinoopolis", *Antinoopolis I* (Pintaudi, R. Ed.), *Scavi e materiali* 1, 175-216, Istituto Papirologico «G. Vitelli», Florence.
- Friedenberg, D.M. (1994-95), "The Evolution and Uses of Jewish Byzantine Stamp Seals", *Journal of the Walters Art Gallery* 52-53, 1-21.
- García Iglesias, L. (1978), *Los judíos en la España antigua*, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- García Iglesias, L. (2010), "Nueva inscripción judía del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida", *Anas*, 23, 11-24.
- García Moreno, L. (1993), *Los judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Rial, Madrid.
- Gaspar, A. y Gomes, A. (2007), "As Muralhas de Olisipo: troço junto ao Tejo", *Murallas de ciudades romanas en el occidente del Imperio: Lucus Augusti como paradigma* (Rodríguez Colmenero, A., Rodá de Llanza, I.), 685-698, Lugo.
- Gomes A. (2005), *Armazéns Sommer, Relatório das Escavações Arqueológicas*, Lisboa.
- Gomes, A. (2004), *Armazéns Sommer - Relatório das Escavações Arqueológicas*, Lisboa.
- González, H., Almeida, R. R. y Curbera, J. (2016), "Special Fish Products for the Jewish Community? A Painted Inscription on a Beltrán 72 Amphora from Augusta Emerita (Mérida, Spain)", *Herom* 5/2, 197-237.
- Goodenough, E.R. y Neusner, J. (2010), *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, III, Nueva York.
- Goodenough, E.R. (1964), "An Early Christian Bread Stamp", *Harvard Theological Review* 57/2, 133-137.
- Gorostidi, D. (2010), *Tarraconensis 3. Les Inscriptions Romanes*, Tarragona, Documenta 16.
- Gozalbes Cravioto, E. (2010), "En torno a los judíos en la Hispania romana", *Doctrina a magistro discipulis tradita estudios en homenaje al Prof. Dr. D. Luis García Iglesias* (Domínguez Monedero, A. J. y Mora, G. Eds.), Colección de Estudios UAM, 309-326, Madrid.
- Gozalbes, C. (1987), "Un ladrillo de época visigoda con simbología judía hallado en Ronda (Málaga)", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 36, 2, 89-94.
- Hachlili, R. (1988), *Ancient Jewish Art from the Golan*, Leiden.
- Hachlili, R. (2001), *The Menorah, the ancient Seven-armed Candelabrum. Origin, Form and Significance*, Brill, Leiden.

- Hachlili, R. (2018), *The Menorah. Evolving into the Most Important Jewish Symbol*, Brill, Boston.
- Haland, H.A. (2003), *Associations, Synagogues and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis.
- Hernández García, J. D. (2004), “La necrópolis tardorromana del Molino. Paganismo y cristianismo en un mismo espacio cementerial (Águilas, Murcia)”, *Memorias de Arqueología*, 13, 171-210.
- Hezser, C. (2001), *Jewish Literacy in Roman Palestine, Texts and Studies in Ancient Judaism*, 81, Tübingen.
- Hübner U. (1990), “Ein byzantinischer Brotstempel aus Dibon”, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* (1953-) 106, 177-179.
- Jacob, H.E. (2007), *Six Thousand Years of Bread. Its holy and unholy history*, Skyhorse Publishing, Londres.
- Janowitz, N. (2002), *Icons of Power. Ritual Practices in Late Antiquity*, University Park.
- Jerez Linde, J. M., 2003, “La cerámica”, *Forum coloniae Augustae Emeritae. Templo de Diana* (Álvarez, J. M.^a y Nogales, T. Coords.), 338-349, Asamblea de Extremadura, Mérida.
- Joyce de Falcone, D. (2013), “The Jewish Seal from Frattaminore”, *Sefer yuqasin. Review for the History of the Jews in South Italy/ Rivista per la storia degli ebrei nell'Italia meridionale* 1, 229-234.
- Juster, J. (2010), *Les Juifs dans l'Empire Romain, leur condition juridique, économique et sociale*, I, (reimpr. Burton Franklin), New York.
- Kadish, R. (2014), “Ancient bread stamps from Jordan”, *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, 14/2, 19-31.
- Koch, M. (1984), *Tarschisch und Hispanien. Historisch-geographische und Namenkundliche Untersuchungen zur phönischen Kolonisation der iberischen Halbinsel*, Berlín.
- Krauss, S. (1910), *Talmudische Archäologie*, Leipzig.
- Lacave, J. L. (1985), “España y los judíos españoles”, *Revue des Études Juives* 144, 6-7.
- Le Bohec, Y. (1993), “Bilan des recherches sur le judaïsme au Maghreb dans l'Antiquité”, *Espacio, Tiempo y Forma, Historia Antigua* 9, 561-586.
- Mantas, V. G. (2013), “As sinagogas no mundo romano”, *Judiarías, judeus e judaísmo*, Torres Vedras, 33-64
- Martínez Alcalde, M. e Iniesta Sanmartín, A. (2007): *Factoría romana de salazones*. Guía del Museo Arqueológico Municipal de Mazarrón, Mazarrón.
- Mazorra Abascal, E. (1967), *Gregorio de Elvira*, Granada.
- Meshorer, Y. (1982), *Ancient Jewish Coinage*, Nueva York.
- Meyers, C. L. y Meyers, E. M. (1975), “Another Jewish Bread Stamp?”, *Israel Exploration Journal* 25, 2/3, 154-155.
- Narkis, M. (1965), “A Jewish bread or cheese stamp of the Fatimid period”, *Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society* 72-74.
- Naumov, G. (2008), “Imprints of the Neolithic mind-clay stamps from the Republic of Macedonia”, *Documenta Praehistorica* XXXV, 185-204.
- Neto, N., Rebelo, P., Ribeiro, R. Á., Rocha, M. y Zamora, J. Á. (2016), “Uma Inscrição Lapidar Fenícia em Lisboa”, *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 19, 123-128.
- Niquet, H. (2004), “Jews in the Iberian Peninsula in Roman times”, *Scripta Classica Israelica* XXIII, 149-182.
- Noy, D. (1993), *Jewish inscriptions of Western Europe (JIWE-1)*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Noy, D. (2013), “Jews in the western Roman Empire in late antiquity: migration, integration, separation”, *Veleia* 30, 169-177.
- Onn, A., Weksler-Bdolah, S. y Di Segni, L. (2016), “A Byzantine Stamp Seal of ‘Theodotos the comes’ from Gane-Hammat (Tiberias)”, *Arise, walk through the land. Studies in the Archaeology and History of the Land of Israel in Memory of Yizhar Hirschfeld on the Tenth Anniversary of his Demise* (Patrich, J., Pelech-Barkat, O. y Ben-Yosef, E.), The Israel Exploration Society, 101-110, Jerusalén.
- Pacetti, F. (1998): “La questione delle Keay LII nell'ambito della produzione anfórica in Italia”, L. Saguì, (ed.), *Ceramica in Italia: VI-VII secolo*, 185-208, Firenze.
- Payne, A. (2017), “Bread Matters: Of Loaves and Stamps”, *Historische Sprachforschung / Historical Linguistics* 130, 73-89.

- Pfanner, M. (1983), *Der Titusbogen*, Mainz.
- Piccirillo M. (1994), “Uno stampo per eulogia trovato a Gerusalemme”, *Liber Annus* 44, 585–590.
- Poveda Navarro, A. M. (2005), “Un supuesto relieve hebreo y la dudosa presencia de comunidades organizadas judías en la Carthaginensis oriental (ss. IV–VII d. C.)”, *Verdolay. Revista del Museo Arqueológico de Murcia* 9, 215–232.
- Rahmani L.Y. (1970), “A Eulogia Stamp from the Gaza Region”, *Israel Exploration Journal* 20, 1/2, 105–108.
- Rahmani L.Y. (1993), “Eulogia Tokens from Byzantine Bet She’an”, *Atiqot* 22, 109–120.
- Reifenberg, A. (1939), “Ancient jewish stamps”, *Palestine Exploration Quarterly* 71/2, 193–198.
- Ribeiro, R., Neto, N., Rebelo, P. y Rocha, M. (2017^a), “Dados Preliminares de uma Intervenção Arqueológica nos Antigos Armazéns Sommer (2014–2015). Três mil anos de História da Cidade de Lisboa”, *I Encontro de Arqueologia de Lisboa – Uma Cidade em Escavação*, 223–245.
- Ribeiro, R.; Vieira, V., Rebelo, P., Neto, N. (2017b), “A Roman Mosaic Unearthed in Armazéns Sommer (Lisbon). Archaeology and Iconography”, *Journal of Mosaic Research* 10, 335–346.
- Rodrigues, N. S. (2005), “Hipóteses para o estudo dos judeus na Hispânia sob os Antoninos”, *Actas del II Congreso Internacional de Historia Antigua. La Hispania de los Antoninos (90-180)* (Hernández Guerra, L. Ed.), 417–431, Valladolid.
- Rosenthal-Heginbottom, R. (2017), “Pilgrim Mementoes from the Holy Land: Production, Iconography, Use and Distribution”, *Actual Problems of Theory and History of Art*, VII, 241–265, San Petersburgo.
- Rutgers, V. (1995), *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora* (Religions in the Graeco-Roman World 126), E.J. Brill, Leiden - New York - Köln.
- Salido, J. y Bustamante, M. (2014), *Hispanae. Molinerías, panaderías y artesanado alimentario en la Hispania Romana*, Monografía Instrumentum, Editions Monique Mergoïl, Montpellier.
- Sayas, J. J. (1993), “Cuestiones controvertidas acerca de los judíos en la Historia Antigua peninsular”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 6, 479–528.
- Schlunk, H. (1948), “El arte de la época paleocristiana en el Sudeste español. La sinagoga de Elche y el martyrium de la Alberca”, *Congreso arqueológico del Sudeste español*, 335–379, Cartagena, Murcia.
- Simon, M. y Benoit, A. (1972), *El judaísmo y el cristianismo antiguo. De Antioco Epífanés a Constantino* (trad. I. Castells), Barcelona.
- Skeates, R. (2007), “Neolithic Stamps: Cultural Patterns, Processes and Potencies”, *Cambridge Archaeological Journal* 17, 183–198.
- Snyder, G. F. (1998), “The Interaction of Jews with Non-Jews in Rome”, *Judaism and Christianity in the First-Century Rome* (Donfried, K. P., Richardson, P. Ed.), 69–90, William B. Eerdmans Publishing Company, Rome.
- Solà Solé, M. (1960), “Epigrafía”, *Sefarad* 20, 291–214
- Syon, D. (1999), “Souvenirs from the Holy Land: a crusader workshop of Lead Ampulla from Acre”, *Knights of the Holy Land. The Crusader Kingdom of Jerusalem* (Rosenberg, S. Ed.), 111–115, Jerusalem.
- Teja, R. (2005), “Externae gentes: relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira”, *El concilio de Elvira y su tiempo* (Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, J. Eds.), 197–229, Granada.
- Torres Orell, F. (2005), “Restes romanes a sa Calatrava (Palma). Avanç sobre l’excavació arqueològica”, *L’Antiguitat clàssica i la seva pervivència a les illes Balears* (Sánchez León, M. L. y Barceló Crespí, M. (Coord.), XIII Jornades d’estudis Històrics Locals, 291–300. Palma.
- Villaronga, L. (1993), “Monedas de los judíos halladas en Andalucía”, *Gaceta Numismática* 68, 25–26.
- Zetterholm, M. (2003), *The Formation of Christianity in Antioch. A Social-Scientific Approach to the Separation Between Judaism and Christianity*, Routledge, London - New York.

