

REAL ACADEMIA
DE
CÓRDOBA

COLECCIÓN
T. RAMÍREZ
DE ARELLANO

XIV

LA MUERTE EN CÓRDOBA: CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (2)
**ENTRE MUSULMANES,
MOZÁRABES Y JUDÍOS**

ANA RUIZ OSUNA
COORDINADORA

LA MUERTE EN CÓRDOBA: CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (2)



ENTRE MUSULMANES, MOZÁRABES Y JUDÍOS

ANA
RUIZ OSUNA
COORDINADORA



REAL ACADEMIA
DE CÓRDOBA
1810

REAL ACADEMIA DE CÓRDOBA

2021

2021

ANA RUIZ OSUNA

Coordinadora

**LA MUERTE EN CÓRDOBA:
CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (2)**

**ENTRE MUSULMANES,
MOZÁRABES Y JUDÍOS**

**REAL ACADEMIA
*DE CIENCIAS, BELLAS LETRAS Y NOBLES ARTES DE
CÓRDOBA***

2021

LA MUERTE EN CÓRDOBA:
CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (2)
Coordinador general: José Manuel Escobar Camacho

ENTRE MUSULMANES, MOZÁRABES Y JUDÍOS
Coordinadora: Ana Ruiz Osuna
(Colección *T. Ramírez de Arellano XIV*)

© Portada: Epitafio almorávide de la necrópolis de Umm Salama (Córdoba).
Autor: Daniel Botella Ortega

© De esta edición: Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de
Córdoba

ISBN: 978-84-124797-6-8
Dep. Legal: CO 1444-2021

Impreso en Litopress. Edicioneslitopress.com. Córdoba

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del Servicio de Publicaciones de la Real Academia de Córdoba.

LA NECRÓPOLIS JUDÍA DE LUCENA. UN EJEMPLO DEL RITUAL FUNERARIO ORTODOXO SEFARDÍ

DANIEL BOTELLA ORTEGA
Ayuntamiento de Lucena

1. Introducción

Desde finales de enero a finales de junio de 2007 se pudo desarrollar una excavación de urgencia en los terrenos destinados a la construcción de la Ronda Sur de Lucena, justo en su confluencia oriental con el camino conocido como Camino del Calvario (CP 19).

Los mismos pusieron en evidencia el hallazgo de un sector de la extensa necrópolis judía, que se fechó por ^{14}C en el siglo XI, época de máximo esplendor social, cultural y económico de la ciudad judía de Lucena.

Se llegaron a excavar un total de 396 fosas que nos han proporcionado, no solo obtener una rica información antropológica de los habitantes sefardíes lucentinos, sino también de sus usos y costumbres diarios, dietas, enfermedades, pero fundamentalmente nos ha permitido profundizar en el conocimiento de la aplicación de los rituales existentes alrededor de uno de los momentos de tránsito judío más relevantes en su cultura y su escatología: la Muerte.

Los trabajos a pie de excavación de un equipo multidisciplinar, entre el que destacaban arqueólogos y antropólogos, unido a los posteriores análisis de laboratorio y forenses, han completado este conocimiento y nos permiten presentar el estado de la cuestión sobre rituales funerarios judíos ortodoxos y su relación con la norma y Ley hebraica del Pueblo elegido por Dios.

El espacio que ocupó nuestra zona de actuación se ubica al sur de las últimas casas construidas del casco urbano de la ciudad (Fig. 1), al pie de la ladera norte del Cerro Hacho, con una superficie total ex-

cavada de 3.742,72 m², y planta tendente al tronco cono (Botella y Casanovas 2009; Cantal y Botella 2011).

Quando se detectaban estructuras negativas se procedía a su delimitación precisa, para inmediatamente proceder a numerarlas y excavarlas por niveles naturales.



Fig. 1: Foto aérea general de la Ronda Sur

2. Fuentes sobre el ritual judío de la muerte

Para el conocimiento de los pasos y etapas que el hecho de la muerte implica en cada familia y comunidad judía la principal fuente directa es la Toráh, pero la tradición oral (entre la que se encuentra el *Talmud-Misná*) complementan las normas, y regularizan y acotan, en algunos casos, los excesos y desviaciones aplicado con el difunto en el camino (*Halajá*) correcto de todo buen judío. Destacan especialmente las respuestas rabínicas por su exactitud en las respuestas (Gutwirth 1989).

Otras fuentes literarias directas que nos aportan información sobre el protocolo y normas a seguir alrededor del hecho de la Muerte, en nuestro país, son los propios testimonios y declaraciones que, ante el Tribunal del Santo Oficio, bien por vecinos, judeoconvertos, bien por delatores, se realizaban; fuentes legales (como normas e instrucciones reales, permisos de creación de cementerios judíos, compra-venta de fincas, cesiones tras la expulsión, etc.), y, por supuesto, una fuente, aunque no muy rica, sí muy precisa, es aquella relacionada con algunas disposiciones testamentarias referentes al modo y pasos a aplicar con el futuro difunto.

Tanto la *Toráh* como el *Talmud (Misná)* o el Nuevo Testamento nos proveen de valiosa información acerca de las prácticas funerarias de los hebreos. A ellos se une una serie de documentos o tratados judíos rabínicos que hablan expresamente de la Muerte y los pasos a seguir frente a ella. Así el Tratado *Ebel Rabbati*, pone orden en las prácticas funerarias, considerando que todos han de ir sin nada ante Dios, sin distinción por edad, sexo o condición económica y social. Se establece claramente las fases del luto, así como las normas a seguir en la purificación del cadáver, el velatorio, la envoltura en un sudario o la cubrición inmediata de la cara. Pero al mismo se unen numerosas respuestas rabínicas (Gutwirth 1989) o tratados de normas ante la muerte tales como el Tratado *Semahot*, el *Torat ha Adam*, de Nahmánides (Casanovas 2003), o las instrucciones del rabino Gamaniel II, presidente de la academia de Yabnen (Pérez 1978; De Vries 2000).

Frente a este importante “*corpus*” documental nos encontramos con la realidad arqueológica actual de las necrópolis judías. Pero la información que nos aporta está muy sesgada a día de hoy, y lejos de proporcionarnos unas características homogéneas.

Así, si por un lado son muy escasos los cementerios excavados en España que sean claramente adscribibles al pueblo judío, lo cual ha acarreado calurosas discusiones sobre el asunto (Pérez 1978), muchos de estos han sido, bien excavados hace muchos años con una metodología, conocimientos y medios muy precarios, bien tenemos solo algunas citas de hallazgos casuales, o bien no se han publicado los resultados.

Por otro lado, nos encontramos con que la mayoría de los cementerios localizados no se han conservado, o el abandono endémico de

nuestro patrimonio, y en especial del judío, ha impedido un futuro ilusionante a desarrollar por equipos multidisciplinares en las investigaciones de cementerios judíos.

Si ya, de por sí, son muy escasos los cementerios judíos en España investigados a través de la arqueología, el número de fosas excavadas en ellos es muy reducido, y siempre poco representativo para llegar a conclusiones generales sobre el ritual sefardí ortodoxo ante la muerte, estudios generales de población, etc. (Eiroa 2018).

Entre algunos de los obstáculos continuos, alrededor de la arqueología de la muerte en Sefarad, no podemos obviar que, en cierto tipo de excavaciones, fundamentalmente las asociadas a arqueología preventiva o de urgencia, por el desarrollo urbanístico en cada ciudad, en muchos casos, se impiden un análisis e interpretación correcta de los hallazgos, a lo que se une una falta de pruebas analíticas o personal especializado, a causa de un reducido presupuesto.

A todo ello, no hemos de menospreciar el hecho, por desgracia, repetitivo, de que, a todos estos obstáculos, cuando se recuperan restos humanos judíos, son nimiedades respecto a auténticos problemas mediáticos para poder estudiarnos, no solo en España sino en toda Europa, y ello, fomentado por grupos de presión judíos, que nada tienen que ver con la historia o el patrimonio sefardí.

De esta forma, ni la orientación, ni el tipo de fosa o disposición del cuerpo en la fosa, pueden, por si solos, asegurarnos una adscripción cultural, ritual o religiosa a judíos, musulmanes o cristianos en la Edad Media. Más bien la unión de todos estos elementos, unido a la existencia de datos concluyentes, como fuentes históricas y/o topográficas, ADN o estudios antropológicos amplios, pueden cambiar en un futuro este estado en las investigaciones sobre el tema.

Las fuentes históricas y documentales frente a las evidencias físicas del ritual

De todos es bien sabido que no todos los elementos asociados a la cultura de un pueblo dejan huella física a generaciones futuras. Especialmente escasos son los que se relacionan con el pensamiento y las ideas, pero la realidad arqueológica de los cementerios judíos en España, a pesar de todos los inconvenientes existentes, sí nos pueden definir

ciertos elementos relacionados con fases concretas de la muerte. Nos referimos, en concreto al entierro y todo lo relacionado con el mismo.

Es evidente que el ritual común previo y posterior al entierro, en todas las culturas, no deja evidencias o rastros arqueológicos directos, por lo que, muchas veces, la única vía para su conocimiento es acudir a las fuentes documentales.

No obstante, la arqueología puede inferir datos escatológicos generales sobre la Muerte de cada cultura, tanto a nivel micro, como macroespacial, y este ha sido el caso del cementerio judío de Lucena. A ello hemos de unir la variedad de localismos y costumbres, a veces contaminadas, del pueblo judío, según que zonas de España de las que hablemos, sobre todo alrededor del luto (Gutwirth 1989).

3.1. Concepción general de la muerte según las fuentes judías

Los pasos y rituales seguidos por el pueblo judío ante la muerte vienen dados directamente, por un lado, de la concepción que poseen de este hecho natural, pero, además, están influenciados por la concepción de Dios, del Hombre y la relación que se establece, a través de los textos sagrados, entre ambos.

Para el judaísmo rabínico a la muerte no se la considera un castigo por el primer pecado de Adán (Gen II, 16 y 17), sino algo natural al ser humano, ya que Dios lo creó como mortal. No por ello deja de ser un hecho doloroso para familiares y amigos, pero solo Dios es el que tiene la llave de los sepulcros, que abrirá, para que, tanto cuerpo como alma y soplo de vida vuelvan a unirse en la Resurrección, cuando lo decida el Padre (IS. XXVI, 19).

Por ello la Muerte es considerada un momento de tránsito entre la corta experiencia de la vida y la futura resurrección de los difuntos (De Vries 2000). Y como hecho importante en la vida de cada persona, su final ha de reglamentarse, ya que Dios hace al hombre libre pensador, creativo y único ser vivo que lo reconoce como Dios, de forma que puede estar lo más cerca y próximo a su norma, y sus actos, libres, como humano que es, serán juzgados antes Dios (Tapia 2008; Rodríguez 2002).

Por otro lado, la concepción del hombre por el judaísmo, como creado a imagen de Dios, implica, no solo el extremo respeto y cuida-

do practicado con el moribundo, sino también con cuerpo del fallecido y los actos que lo rodean (Rodríguez 2002; De Vries 2000).

La concepción monista del hombre no impide al judaísmo discernir entre cuerpo físico o *basar*, alma o *nefes* (que la consideran depositada en la sangre), y *ruaj* o fuerza o soplo de vida. Estos tres elementos, unidos a la capacidad de relacionarlos (*gug*) son los elementos fundamentales de la vida de los seres humanos (Rodríguez 2002). La muerte, en este caso, implica un paso de tránsito, como hemos dicho, en el cual el soplo de vida (*ruaj*), y la capacidad de coordinación (*gug*) se pierden, quedando en la tumba tanto el cuerpo como el alma, sin coordinación, discernimiento, débil y en soledad. El cuerpo y alma del fallecido bajan a la tierra mediante la boca del *sehol* (lugar larvario, mencionado en la *Toráh*), que no es otra que la propia tumba (Eclesiastés IX, 10). Este pensamiento, junto a la creencia en la resurrección, provocan en el pueblo judío una repulsa generalizada a la profanación del cadáver y de sus cementerios.

El judaísmo rabínico plantea, de forma general, para cualquier judío la dicotomía entre lo puro e impuro, siendo lo puro lo más cercano o parecido a Dios y sus leyes, y lo impuro lo más alejado, estableciéndose claramente esta distinción a través de lo prohibido y lo permitido. En este sentido las tres fuentes de impureza fundamentales (Lev. VXi-15) son las relacionadas con el sexo, con la lepra y con la muerte. El contacto con alguna de las tres contamina a las personas y existen unas vías de purificación que normalmente se relaciona con el agua, elemento de vida. Y, sin embargo, a pesar de esa concepción impura de la muerte, se considerada como la mayor obra de misericordia (mandamiento-*Miswa*) para el pueblo judío el hecho de acompañar y ayudar a los familiares y difuntos hasta el sepelio (Rodríguez 2002).

Pero en sí, Dios, en su concepción como todopoderoso o *Geburá* (Rodríguez 2002), no solo se manifiesta por dar a su pueblo elegido la *Toráh*, sino que es el único que tiene el poder de resucitar a los muertos.

3.2. Fases de la muerte según las fuentes

En la cultura judía la muerte lleva consigo una serie de fases y actos por parte de los familiares y amigos del difunto: acompañamiento del moribundo, rito de purificación y amortajamiento, funeral de in-

humación y, por último, las fases de luto. Jurídicamente estas tareas les corresponden a los familiares directos, pero, sobre todo, el acto más importante y fundamental es la inhumación del cadáver según las concepciones antiguas. Se urge y se invita a todos a realizarla, por lo que se consideraba una obra de amor al prójimo y la mayor de las obras de misericordia (De Vries 2000). Estas fases se resumen en:

A. Agonía:

Acompañamiento, visita o *bikur jolim* (Motis 1991), consuelo al moribundo y familiares y visita.

B. Fallecimiento o *Mitá*:

Con comprobaciones fundamentales tales como pluma en boca, respiración, pulso, etc. (Pahalí *et alii* 2003). Se cierra los ojos y se cubre el rostro por el primogénito (Motis 1991).

C. Purificación del Cuerpo o *Tohorah*:

Este proceso consiste en lavar, purificar y amortajar o envolver en un sudario al difunto. El cadáver debía ser cuidadosamente sometido al aseo-purificación denominado *Rejitsá* o *Tohorah* (Lucas, XXIII, 56; Lucas, XXIV, 1; y Hecho de los Apostoles, IX, 37).

Asimismo, se procedía a afeitar el pelo y el vello y a cortar las uñas del difunto, pues el *Talmud* los considera elementos impuros. Normalmente se realiza por familiares directos. En España, y según un judío confidente del Santo Oficio en Valencia en la ceremonia de difuntos al cadáver nos revela datos muy concretos sobre estos procesos (Moreda y Serrano 2009: 26; Motis 1991: 69):

“Ceremonia de los difuntos. Item quando está una persona al artículo de muerte, le buelven hacia la pared; y muerto, le daban con agua caliente, rapándole la barba y debaxo de los brazos y otras partes del cuerpo (puesto que el vello se consideraba impuro) y los amortaxan con lienço nuevo, calçones y camisa limpia y capa plegada y les ponen en la cabecera una almohada con tierra virgen, y en la boca una moneda de planta, aljófár o otras cossas; y derraman por las casas de los diffunctos el agua que tienen los cántaros y tinajas quando mueren, y comen en el suelo tras las puertas pescado, aceitunas y no carne, por duelo del diffuncto, no saliendo de casa por un ano; y le entierran en tierra virgen”.

Posteriormente se procedía, bien a envolver en un sudario de lino blanco (*tajrijim*) o a su amortajamiento con telas sencillas (Motis 1991).

Como costumbres peculiares en las casas del fallecido judío español, a medio camino entre la práctica religiosa y la superstición, cuando una persona fallecía debían ser vaciados todos los depósitos de agua que había en la casa. El origen de esta costumbre se encuentra en la creencia de que el "*ángel de la muerte o Samael*", después de llevar a cabo su letal acción, limpiaba su espada mortífera en las aguas que encuentra a su alcance (Motis 1991; Rodríguez 2002).

D. Procesión fúnebre o *levaiá*:

Tras velar al difunto, se procedía a la procesión o cortejo fúnebre que portaba al difunto a hombros familiares o conocidos, descalzos (Motis 1991; Romo *et alii* 2001; Tapia 2008), con parihuelas o dentro del ataúd, mientras entonaban salmodias fúnebres, y acompañados de instrumentos de percusión, cantando sin cesar plegarias en voz alta.

E. Funeral (*Hésped*) y cementerios:

Al cementerio, eufemísticamente, se le denominaba, bien casa de la Vida (*bet yahim*), bien casa de la eternidad (*bet olam*), bien casa de los sepulcros (*bet ha kvurot*). Es allí donde se realizaba el funeral, el segundo gran momento de la Muerte (Motis 1991). La tradición ordenaba que se ubicasen fuera de la ciudad.

El hecho de disponer de cementerio propio para uso exclusivo de la comunidad judía era una de las tareas más importantes de toda comunidad judía. De hecho, ya en Génesis, XXIII es una obsesión de Abraham adquirir un sepulcro exclusivo en Makpelá para enterrar a su esposa y familiares (Casanovas 2003). El modelo de la tumba colectiva doméstica fue conservado a lo largo del tiempo antiguo (Jueces VIII, 32; XVI, 31; Samuel II, 32). Otra práctica corriente en Oriente era enterrar a los cadáveres en el suelo. En el sitio de Qumrán, se hallaron más de un millar de tumbas de este tipo, de forma individual, con fosa profunda y cámara lateral, fechadas entre los siglos I a. C y I d. C (Zias 2000; Hachilili 2005). Esta tradición de fosas individual, que no tipo de fosa, se extiende en todo el mundo mediterráneo desde periodo rabínico y tras la Diáspora.

El cementerio judío por ser un espacio impuro, ya que alberga a muertos, se disponía fuera de los núcleos urbanos según dicta la *Misná* (Tratado Baba Batra, II, 9). Normalmente estos espacios se encontraban frente a la aljama judía, cercanos a la misma, intentando disponer al mismo de un acceso directo lo más cercano (Casanovas 2003; Motis 2007; Banchard y Georges-Zimmermann 2015).

Normalmente están delimitados por tapias o muros, pero eran espacios semiabandonados, considerándose en muchos casos como lugar donde deambulaban demonios y espíritus.

La tierra del cementerio no podía ser usada para otro cometido. Dentro del recinto ni se podía comer ni beber, estaba prohibido pasar con ganado o pastar y tampoco se podía leer entre sus muros la *Toráh* (Pahalí *et alii* 2003).

Se consideraba como norma fundamental el colocar el cuerpo del fallecido en contacto directo con la tierra estéril, evitando la contaminación del humus por parte del cadáver, o la impurificación del mismo por estar en contacto con tierra de vivos.

El entierro del fallecido dentro del cementerio ha de realizarse antes de que acabe las veinticuatro horas posteriores a la muerte del individuo (Deuteronomio, XXI, 22 y 23). El sepelio del cadáver se realizaba en el cementerio, a la vez que se pronunciaba el *tsiduc hadim* o alabanza de la justicia divina (Motis 1991).

El *Talmud* muestra que durante el entierro deben rasgarse las ropas (*keriá*), pero esta rotura debe ser preferentemente pequeña.

Ya allí, el cadáver era enterrado en una fosa individual, con o sin ataúd, como se documenta en las necrópolis medievales y dependiendo de las comunidades, siendo los sefardíes más inclinados a enterrar a sus muertos directamente sobre la tierra, en la convicción de que el cuerpo debe volver a descansar directamente sobre la materia del que fue formado. Esta fosa ha de realizarse y cerrarse el mismo día (De Vries 2000).

Algún testamento medieval nos cita el deseo de enterrar a los familiares cerca o al lado del difunto marido, como es el caso de la judía zaragozana Jamila, viuda de Jentó Arruetí:

“Item quiero que mi cuerpo sia sepulto en el fosar de los jodios, cerqa de dojase el dito mi marido don Jento” (Blasco 1991).

En este sentido, en España son reveladores los detalles del entierro es algunas disposiciones testamentarias, como la del judío Don Judá de Alba de Tormes, fechada en 1410:

“Mi cuerpo sea puesto en mortaja, y auiso me entierren en el campo dorado, do yaçen nuestros padres y pasados, quel Dío buen siglo dé, en tierra tiesta non tocada nin tañida; no me pongan en pie ni echado; será fecha en la fosa una sillete firme dende me asiente mis ojos y cara, puestos façia el oriente, declinante a el sol y su salida” (Carrete 1981: 27; Casanovas 2003: 496).

O evidentes los testimonios de judeoconversos sobre el ritual judío ante la Inquisición:

“..lo baño a modo de judío e fiso poner una almohada con tierra ala cabeça e puso una escudilla con un candil, la escudilla llena de agua e el candil ençendido cabe ella en la cosina de su casa, la qual tuvo nueve días, donde se viniesea bañar el anima del dicho bachiller su marido, y lo fiso enterrar en tierra virgen a modo de judío, e fiso cogüerço a su muerte e a la muerte de su suegra e de sus hijos, comiendo nueve días en tierra pescado e huevos, segund costumbre de los judíos..” (Casanovas 2003: 497).

La posición que adoptaba el cadáver sobre la fosa era horizontal, orientado de este a oeste y con la cabeza hacia el este; de manera que al resucitar el Día del Juicio Final lo primero que haría sería dirigir su vista hacia Jerusalén, según la ley mosaica:

“...non me pongan nin de pie nin echado: será fecha en la fuesa una selleta firme, donde asienten mi cuerpo y cara puesto a Oriente, inclinante al sol y su salida” (Romo et alii 2001: 375).

La inhumación del cadáver es importante, pues, sin ella, el muerto no baja con las debidas condiciones al *Sehol*, cuya puerta natural es la propia tumba (Rodríguez 2002).

Dentro de esta fase existen muchas variantes en Sefarad. Por ejemplo, aquí tienen la costumbre de dar siete vueltas sobre la tumba, o al marchar ir tirando tierra hacia atrás, a la vez que se recita la frase “Recuerda que somos polvo”. También es costumbre desde la Diáspora echar sobre el foso un puñado de tierra de “*Tierra Santa*” (*Erez Israel*).

La *Toráh* hace especial énfasis en no dejar a ningún cadáver sin sepultura (Ezequiel XXXIX, 12; Salmos LXXIX; Deuteronomio XXI, 23). El cuerpo muerto pronto volverá a ser barro, y debe reintegrarse sin falta a él. La inhumación es importante, ya que sin ella el cadáver no baja al *Sehol*.

A través de las disposiciones testamentarias conocemos algunos tipos de tumbas, que curiosamente no se han documentado por la arqueología, como es el caso zaragozano. Allí Nizim Zunana pide ser enterrado en su ciudad natal y especifica que

“...*dispone su sepultura en el cementerio quisiere fossar de los jodios de la ciudat de Çarogoça...la qual sepultura quiero que me sea fecha bien e honradament, segunt a mi conviene y que su cuerpo sea soterrado en taut y lucillo*” (Motis 1991: 79).

También algún interrogatorio nos da luz sobre otros tipos de fosas, como el caso de Barcelona sobre el uso de fosas de cámara o covacha lateral:

“(Berenguerius de Ortis) *Interrogatio quis (sic) es modus judeorum in sepeliendo dixit quod ipsi faciunt fossam profundam et in quolibet latere fosse dimitiunt aliquid spacium sibe strebador ubi sustinebat lose sive lapidos qui ponuntur supra corpora sic quod terra non attingat corpora, et sic fuit factum in dicto puero*” (Lourie 1990: 215).

F. Luto.

Concluida la ceremonia del enterramiento se iniciaba el luto de los familiares más cercanos al difunto (De Vries 2000; Tapia 2008).

Este luto oficial solía durar un año y se dividía en cuatro fases:

- *Aminut* o tiempo que transcurre entre la muerte a la sepultura. En este momento los familiares quedan dispensados de la mayoría de los deberes religiosos. El hijo primogénito o familiar más cercano debía recitar el *quaddish*, en señal de luto y por el eterno descanso del alma del ser querido.

- *Schivá o siete días* (Reyes, I, XXXI, 13), durante los que la familia vuelca los asientos y se sientan en taburetes o en el suelo. Se visten de negro (aunque a partir de la Edad Media se suprimió la costumbre para diferenciarse de los cristianos); se lleva la cabeza cubierta, los vestidos desgarrados y la barba sin afeitar, se renuncia al baño y al aseo personal; se recitan oraciones de la Biblia o se leen textos

del Talmud. La comida posterior al entierro (*Se'uddat habra'a*) corre a cargo de los vecinos, porque consolar al afligido es una acción extraordinariamente meritoria. En esta semana se enciende una llama en recuerdo del difunto.

- *Scheloschim o treinta días* (Deuteronomio, XXXIV, 8), durante los cuales no se corta ni se cuida el cabello, no se cuida tampoco la forma de vestir y se deja de participar de las reuniones públicas, especialmente en ceremonias de matrimonio, etc...

- *Toj shaná* con una duración en el luto de un año. Era al final de este momento, allí donde existía capacidad adquisitiva o costumbre, cuando se colocaba sobre la tumba una lápida que recordase al difunto y en la que se grababan algunos versículos bíblicos. El día del aniversario se vuelve a encender la llama en su recuerdo (Tapia 2008).

4. El caso de Lucena. La realidad arqueológica frente a la documentación escrita

Como bien dijimos al principio de nuestro trabajo, no todo lo que ha existido deja evidencias físicas y palpables, y en especial en el ámbito del pensamiento religioso y los rituales alrededor de la Muerte.

Pero, también es verdad que todo el ritual ortodoxo judío descrito más arriba sí se puede inferir en datos concretos obtenidos directamente de la excavación de las fosas.

Por un lado, asistimos a un caso especial de comunidad judía, ya que no existía aljama, sino que toda la ciudad era judía, con un gobierno propio y autónomo de rabinos (Moya 1991; Pérez 2005; Cano *et alii* 2014). Sí es cierta la posición del cementerio judío lucentino frente a las murallas de la ciudad, por el sur, pero no hemos podido documentar límites físicos en la zona excavada. Esta relación directa se aprecia en Lucena, en León (Pérez 1974; 1977), en Segovia (Burdíel de las Eras 1962; Fernández 2003), en Ávila (Cabrera *et alii* 2013) o en Valencia (Calvo 2003). No obstante, hay casos como Zaragoza, Barcelona, Gerona o Toledo donde las distancias eran considerables. En algunos cementerios judíos sí queda documentado, por textos, algún tipo de cerramiento, como Tortosa (Curto 1991; Motis 2007).

En nuestro caso el número de fosas excavadas fue muy alto, alcanzándose casi las 400 unidades (Botella y Casanovas 2009; Cantal y Botella 2011).

La excavación en área abierta nos permitió observar que se intuye un único nivel de enterramientos, con cierto orden inicial de filas y columnas en la ejecución de las fosas (Fig. 2). Paralelos de esta disposición se observan tanto en Ávila (Cabrera *et alii* 2013), Barcelona (Maese y Casanovas 2002; 2003), Châteauroux (Blanchard y Georges 2011; 2015), Córdoba (Vázquez, 1935), Jewbury (Lilley *et alii* 1994), León (Pérez 1974; 1977), Montjuic de Gerona (Palahí *et alii* 2000; 2003), Roma (De Cristofaro *et alii* 2017), Sevilla (Santana 1995a; 1995b; Vera *et alii* 2001; Carrasco *et alii* 2001; Romo *et alii* 2001; Quirós y Rodrigo 2002), Tàrrega (Colet y Ruiz 2014), Teruel (Novella 1953), Toledo (Ruiz 2009; 2015), Valencia (Calvo 2003), Valladolid (Moreda y Serrano 2009) o Zaragoza (Motis 2007). Y ello responde a la obsesión de no entorpecer o profanar fosas más antiguas con restos humanos, que ya descansan en el cementerio, aunque hay casos puntuales de superposiciones claros, como Barcelona o Zaragoza. Lo cual indirectamente nos informan de que este extremo cuidado (en Lucena también ninguna fosa corta a otra), solo pudo ser debido, bien a marcadores claros, de los que no se han encontrado ninguno en nuestro caso, bien a la existencia de personas o corporaciones de enterradores, que estuviesen, no solo dedicados a la realización el mismo día del fallecimiento de la fosa que recibiría al finito, sino que también cuidarían del orden y aplicación de la norma judía respecto a estos espacios. En zonas donde la presión demográfica era muy alta y el espacio muy reducido, se permitía la superposición de fosas, pero dejando una distancia prudencial mínima de seis palmos o cincuenta centímetros (Palahí 1999; Palahí *et alii* 2003).

Por otro lado, en Lucena, se aprecian aglomeraciones posteriores de fosas a este orden “cuadrulado” inicial que pueden responder al deseo de ser enterrado cerca del familiar difunto, pero no se han documentado estructuras delimitadoras como en Ávila (Cabrera *et alii* 2013) o Toledo (Ruiz 2009).

Un elemento clave, en Lucena y otros cementerios excavados, es la realización de la fosa directamente sobre tierra geológica, no alterada por la acción humana (Ruiz 2009; Cabrera *et alii* 2013; Palahí *et alii*

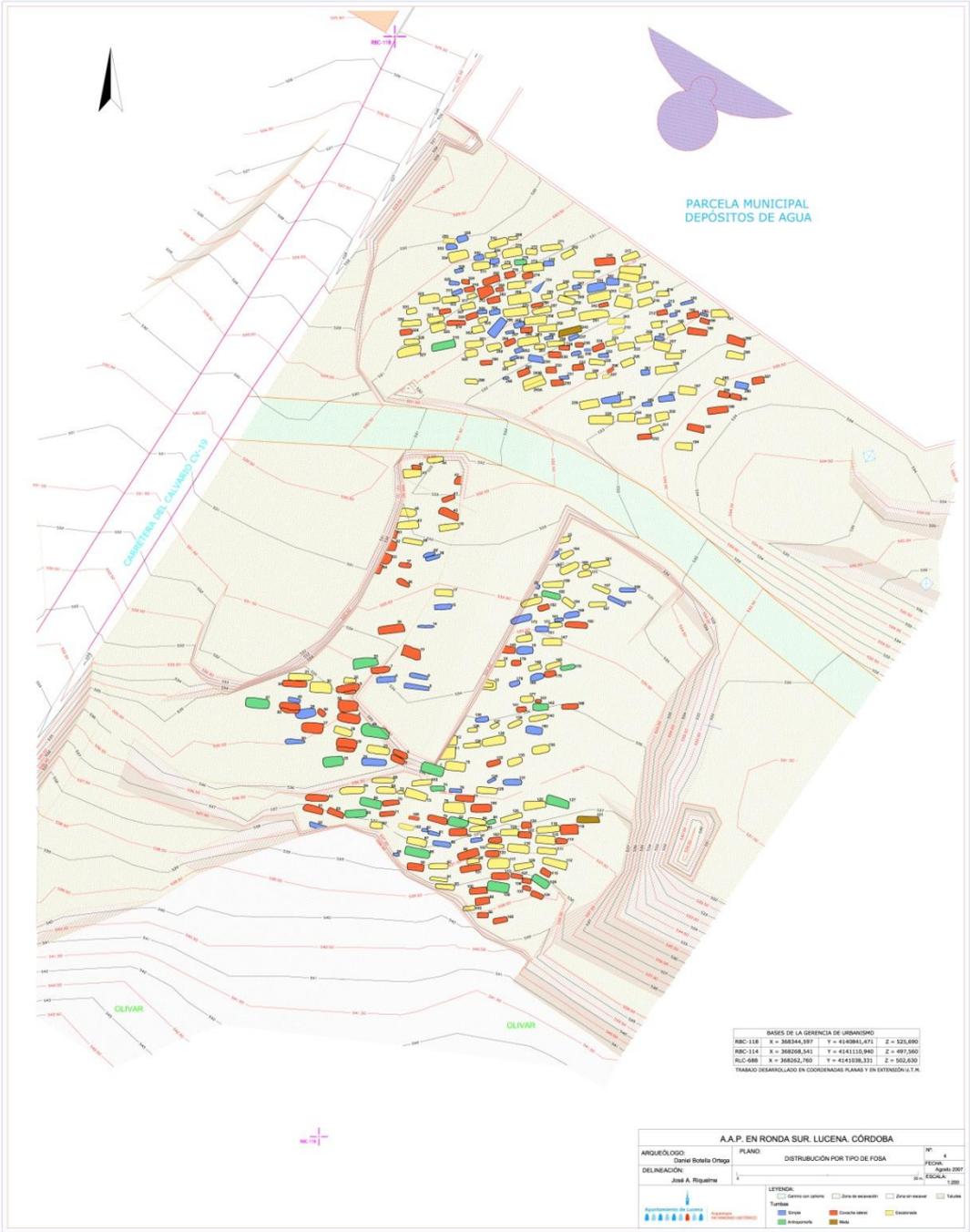


Fig. 2: Distribución de tipo de fosas en la necrópolis lucentina

2003; Bienes 1989; Lanzarote 1992; Moreda y Serrano 2009; Colet y Ruiz 2014). Pero además en la necrópolis lucentina se ha podido constatar la ejecución de la fosa el mismo día del fallecimiento, ya que las margas geológicas sobre las que se realizan se deshacen muy fácilmente en cuestión de horas. En algunos casos hemos podido medir el ancho de la azada, directamente marcada en las paredes, oscilando entre los 18 a 24 cm. Conservándose gracias al relleno inmediato de la misma, tras el sepelio.

La orientación de las tumbas, de este a oeste, es la norma en toda la zona occidental de Europa, ya que la cara del difunto, según la tradición, ha de mirar a Jerusalén. Lucena se une a esta pauta, pero si es cierto que hay leves cambios en grados de las mismas, que pensamos que se deben al momento anual de la realización de ellas, ya que el sol sale más al norte en verano y más al sur en invierno. Todas las fosas siguen esta orientación general y variantes en grados, y ejemplos de la misma los tenemos en Barcelona (Maese y Casanovas 2002; 2003), Biel (Lanzarote 1992), Calatayud (Cantera 1953), Châteauroux (Blanchard y Georges 2011, Blanchard y Georges 2015), Córdoba (Vázquez 1935; Cantera 1953), Gerona (Palahí *et alii* 2000; 2003), León (Pérez 1978), Segovia (Fernández 2003), Sevilla (Santana 1995a; 1995b; Vera *et alii* 2001; Carrasco *et alii* 2001; Romo *et alii* 2001; Quirós y Rodrigo 2002), Tàrrega (Colet y Ruiz 2014), Tudela (Bienes 1989), Toledo (Ruiz 2009), Valladolid (Moreda y Serrano 2009) o Zaragoza (Motis 2007), entre otros.

Pero esta orientación este oeste no es aplicable en algunos casos españoles y extranjeros como Ávila (Cabrera *et alii* 2013), Deza (Casanovas y Ripoll 1983; Casanovas 1989), Jewbury (Lilley *et alii* 1994), Roma (De Cristofaro *et alii* 2017), Teruel (Floriano 1926; Novella 1953), Toledo (Ruiz 2009) o Valencia (Calvo y Lerma 1996; Calvo 2003).

En cuanto al tipo de fosas existentes en Lucena, salvo el de cueva sepulcral documentada en Sagunto (Fernández 2003), o en Segovia (Burdíel de las Eras 1962, Fernández 2003) y los lucillos en Sevilla (Santana 1995a; 1995b, Romo *et alii* 2001; Quirós y Rodrigo 2002), en Zaragoza (Motis 1991) o Toledo (Ruiz 2009), se encuentran presentes todos los tipos documentados en Sefarad: fosa escalonada (Fig. 4) con 171 casos en Lucena (también en Ávila, Barcelona, Segovia,



Fig. 3: Tumba de covacha o cámara lateral



Fig. 4: Tumba antropomorfa

Tàrrega, Toledo o Valladolid); fosa simple con 61 ejemplos en Lucena (también en Ávila Sevilla, Tàrrega, Tudela, Toledo, Valencia o Valladolid), todas ellas con diversas formas en planta (antropomorfa, trapezoidal, ovalada, trapezoidal, rectangular, cuadrada, oval, etc.); además está presente en Lucena también el modelo de cámara o covacha lateral.

La más interesante es la de cámara lateral o covacha, ya que se encuentra documentada perfectamente en Qumrán (Zias 2000; Hachilili 2005), asociada a la necrópolis de su poblado esenio, y tras nuestra necrópolis (Fig. 3), con 107 ejemplos (31,21%), aparecen en fase bajomedieval en Gerona con un caso (Palahí *et alii* 2003), varios en Barcelona (Maese y Casanovas 2002; 2003) y recientemente en Toledo (Ruiz 2016). Este tipo no es, a pesar de las evidencias arqueológicas o documentales, exclusivo de una religión concreta. El mismo tipo se una indistintamente por judíos o musulmanes.

Las fosas lucentinas, independientemente de su forma, poseen una profundidad media fuera de la tónica general de otros cementerios judíos ya excavados, destacando una media entre 70 y 190 cm. desde la parte superior a su base en el estrato geológico. Encontramos casos similares en Ávila (Cabrera *et alii* 2013), Teruel (Floriano 1926), Toledo (Ruiz 2009), Tudela (Bienes 1989) o Valladolid (Moreda y Serrano 2009). Parece una regla casi general (Eiroa 2018).

El ritual aplicado a la persona fallecida es el de la inhumación, y Lucena no es una excepción. La posición de cualquier individuo era la de decúbito supino, con los brazos paralelos o flexionados respecto al tronco y piernas rectas separadas en los pies, lo cual nos indica que no existía amortajamiento, sino más bien envoltura del cuerpo en un sudario. Directamente sobre la tierra se disponía el cuerpo, siendo el proceso de putrefacción en hueco (descomposición de tejidos en contextos anaeróbicos con posición volteada de cráneos, costillas o caderas abiertas, descolgamiento de la mandíbula). El acomodamiento de la cabeza con disposición de tierra a modo de almohada bajo la nuca, o la orientación de oeste (cabeza) a este (pies) es la tónica general en todas las fosas de Lucena con restos humanos conservados, y muy frecuente en algunos cementerios judíos españoles, como en León (Pérez 1974), Segovia (Burdíel de las Eras 1962; Fernández 2003), Sevilla (Santana 1995a; 1995b; Vera *et alii* 2001; Romo *et alii* 2001),

Toledo (Ruiz 2009) y Valencia (Calvo 2003). En Lucena los brazos de forma general se disponen de forma paralela al tórax, aunque se documentan otras posiciones, como numerosos casos donde uno de los dos brazos flexionados descansa apoyando la mano sobre la cadera opuesta, ambos brazos cruzados sobre el tórax, o algunos casos de ejemplares masculinos que cubren con sus dos manos el pubis (también en Valladolid).

No tenemos aquí evidencias del uso del ataúd, frecuente en necrópolis judías más tardías, tanto en Sefarad como en Europa, tales como Jewbury (Lilley *et alii* 1994), León (Pérez 1974), Sevilla (Santa 1995a; 1995b; Vera *et alii* 2001), Teruel (Floriano 1926; Novella 1953), Toledo (Ruiz 2009), Valencia (Calvo y Lerma 1996; Calvo 2003), Valladolid (Moreda y Serrano 2009) o Zaragoza (Motis 2007).

Sí tenemos constancia del uso de las mismas parihuelas de madera, por las grapas de hierro aparecidas y las marcas de los mechinales para recibir los travesaños de tableros. Las mismas se dispondrían para separar la fosa en hueco inferior o lateral donde se depositaba el cadáver, de la superior, más ancha y que era colmatada inmediatamente después de la inhumación. Con toda probabilidad este tablón, de entre unos 7 a 10 cm. de espesor, se usaría como parihuela en el cortejo fúnebre, como también concluyen los excavadores del cementerio judío de Córdoba (Pérez 1978), Segovia (Fernández 2003), Tàrrega (Colet y Ruiz 2014), en Valladolid (Moreda y Serrano 2009) o en Valencia (Calvo 2003).

Lo cierto es que, a pesar de haber documentado un número altísimo de fosas, en relación al resto de necrópolis judías excavadas a día de hoy, solo en un caso hemos detectado una lápida funeraria hebrea (Fig. 5), correspondiente al Rab *Lactossus* (Botella y Casanovas 2009), siendo Lucena, de este modo, la única en Andalucía, que, hasta el momento, ha aportado un epígrafe *in loco*. La no existencia de lápidas puede responder, bien a la eliminación intencionada de las mismas, ya que es un elemento evidentemente judío, bien a la imposibilidad para todas las familias de poder pagar un elemento como este para memoria del difunto.

Los denominados como ajuares por numerosos autores, son casi inexistentes en este tipo de cementerios (Casanovas 1993). Hay ejemplos donde sí se han podido documentar adornos y abalorios persona-

les, como anillos, pendientes, restos de pañuelos con hilo de oro o *tallit*, o amuletos infantiles en azabache o coral, (Barcelona, Deza, Sevilla, Tàrrega, Teruel, Valladolid, Valencia, o Toledo). Pero el panorama general de los cementerios claramente asignados es la ausencia de estos elementos (Córdoba, León, Sevilla, Toledo y por supuesto Lucena). En nuestro caso ni tan siquiera se han podido documentar alfileres de sudario, lo cual nos indica a pensar que el sudario se cerraba con las puntadas de hilo.

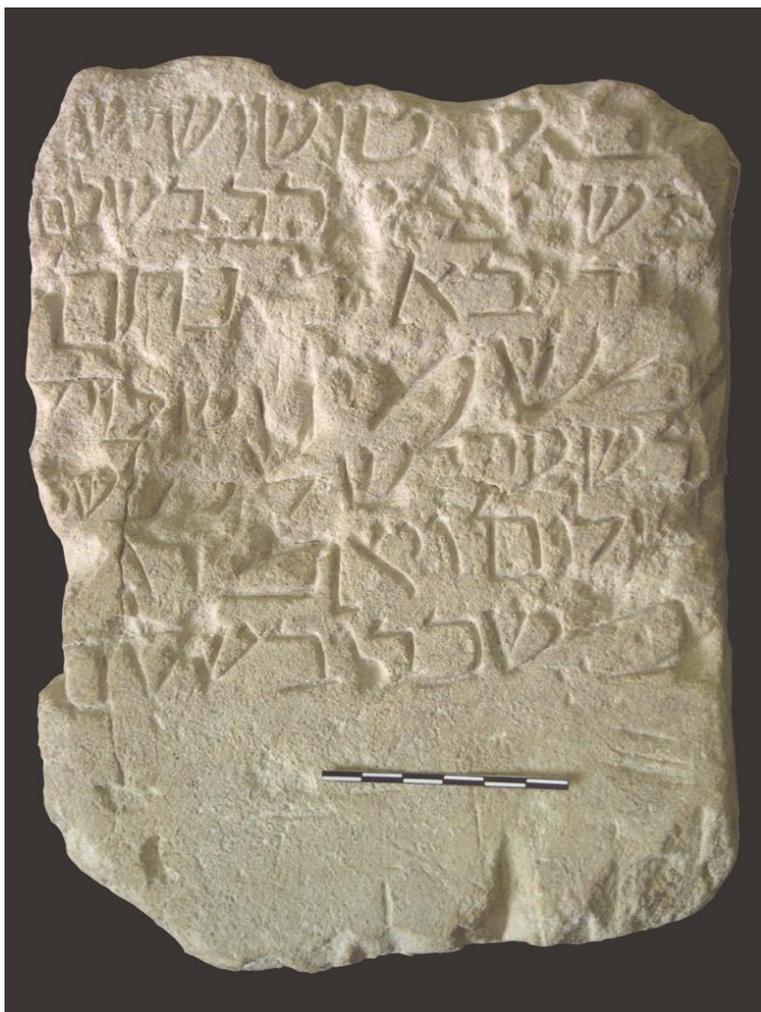


Fig. 5: Lápida judía de Ronda Sur

De alguna u otra forma, Lucena se enmarca dentro de la ortodoxia judía aplicada estrictamente a la muerte como ritual de tránsito. Serán futuras excavaciones, y la aplicación de nuevas tecnologías (como análisis de ADN o encimas), las que deparen más y diversos datos concretos que enriquezcan el conocimiento de estas minorías, tanto en el caso de la Perla de Sefarad (Lucena) como del resto de juderías españolas.

Bibliografía

- BAEZA, J. (1935): “La necrópolis hebraica de Córdoba”, *Revista Algo*, nº 299, pp. 15-16.
- BIENES CALVO, J. J. (1989): “El Palenque: posible necrópolis de la comunidad judía de Tudela”, *Revista de Centros de Estudios Merindades de Tudela*, nº 1, pp. 23-42.
- BLANCHARD, P.; GEORGES, P. (2011): “Le cimetière juif de Châteauroux redécouvert: apports de l’archeologie et confrontation des sources”, *L’archéologie du judaïsme en France et en Europe*, pp. 301-315.
- _____ (2015): “Diagnostiquer un cimetière juif médiéval: l’expérience de Châteauroux (Indre, France)”, *Cimetières et Identités*, Thana’Os, 3, pp. 25-40.
- BLASCO MARTÍNEZ, A. (1991): “Mujeres judías zaragozanas ante la muerte”, *Aragón en la Edad Media*, 9, pp. 77-120.
- BOTELLA ORTEGA, D.; CASANOVAS MIRÓ, J. (2009): “El cementerio judío de Lucena (Córdoba)”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección de Hebreo*, Vol. 58, pp. 3-26.
- BURDIEL DE LAS ERAS, I. (1964): “Excavaciones en el antiguo fonsario y osario de los judíos (Segovia)”, *Noticiero Arqueológico Hispánico*, VI Cuadernos 1-3, 1962, pp. 216-226.
- CABRERA GONZÁLEZ, B., CABALLERO ARRIBAS, J.; DÍAZ DE LA TORRE, J. (2013): “El cementerio judío medieval de la “Encarnación” en Ávila”, *Sefarad*, Vol. 73, pp. 309-338.
- CALVO GÁLVEZ, M.; LERMA, J. V. (1996): “El fonsario de los judíos”, *Saitabi*, 46, pp. 261-275.

- CALVO GÁLVEZ, M. (2003): “Necrópolis judía de Valencia; nuevos datos. *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*, pp. 583-610.
- CANO PÉREZ, M. J.; GARCÍA ARÉVALO, T. M.; MAGDALENA NOM DE DÉU, J. M. (2014): *Documentos legales de la comunidad judía de Lucena (Siglo XI)*, pp. 30-48. Traducción y ampliación del libreo de RIVLIN, J. (1994): *Bill and contracts from Lucena*.
- CANTERA BURGOS, F. (1952): “Cementerios hebreos de España”, *Sefarad*, XIII, Fasc. 2, pp. 362-367.
- ____ (1959): “Lápida hebraica opistográfica de Lucena”, *Sefarad*, Año 19, Número 1, pp. 137-142.
- CARRASCO GÓMEZ, ¿; VERA CRUZ. E., I.; ROMERO PAREDES, C. (2001): “Intervención Arqueológica de Urgencia en un solar sito en calle Marqués de Estrella, número 6, esquina con calle Alonso Tello de Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*. 1997, Tomo IV. Urgencias. Sevilla, pp. 444-452.
- CARRETE PARRONDO, C. (1981): “Intervención Arqueológica de Urgencia en un solar sito en calle Marqués de Estrella, número 6, esquina con calle Alonso Tello de Sevilla”, *AFONTES IU-DAEORUM REGNI CASTELLAE*, tomo I. Provincia de Salamanca, pp. 26-27.
- CASANOVAS Y MIRÓ, J. (1987): “Necrópolis judías medievales en la península Ibérica”, *Revista Arqueología*, año VIII, nº 71, pp. 46-55.
- ____ (1993): “Notas sobre arqueología funeraria judía en época medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie I, Prehistoria y Arqueología*, T. 6, pp. 293-302.
- ____ (2002): “Las Necrópolis judías hispánicas. Nuevas aportaciones”, *Catálogo de la exposición Memoria de Sefarad, Centro Cultural San Marcos (octubre 2002-enero 2003)*, SEACEX, pp. 209-215.
- ____ (2003): “Las necrópolis judías hispanas. Las fuentes y la documentación frente a la realidad arqueológica”, *Actas del XI Curso de Cultura Hispano-Judía y Sefardí. Juderías y Sinagogas de la Sefarad medieval*, pp. 493-532.

- ____ (2004): *Las Inscripciones Funerarias Hebraicas Medievales de España. I. Monumenta Palaeographica Medii Aevi*.
- CASANOVAS Y MIRÓ J.; RIPOLL LÓPEZ, G. (1983): “Catálogo de los materiales aparecidos en la necrópolis judaica de Deza (Soria)”, *Celtiberia*, 65, pp. 135-148.
- COLET MARCÉ, A.; RUIZ VENTURA, J. (2014): “El cementerio de los judíos de Tàrrega y el ritual funerario judío”, *Tragedia al call. Tàrrega 1348*, pp. 330-331.
- CURTO HOMEDES, A. (1991): “El Cementeri jueu de Tortosa”, *Actes del Primer Colloquí d'Història dels jueus a la Corona d'Aragó*, pp. 401-409.
- DE CRISTOFARO, A.; DI MENTO, M.; ROSSI, D. (2017): “Coraria Septimiana e Campus Iudeorum”, *Thiasos*, nº 6, pp. 3-39.
- DE VRIES, S. PH. (2007): *Ritos y Símbolos Judíos*. Madrid.
- EIROA, J. A. (2018): “Arqueología medieval de las minorías religiosas en la Península Ibérica: el caso de los judíos”, *Treinta años de arqueología medieval*, pp. 315-339.
- FERNÁNDEZ ESTEBAN, S. (2003): “El cementerio judío de la ciudad de Segovia”, *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*, pp. 557-582.
- FLORIANO CUMBRERO, A. C. (1926): “Hallazgo de la necrópolis judaica de la ciudad de Teruel”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*. LXXXVIII. Madrid, pp. 845-851.
- ____ (1926): “La aljama judía de Teruel y el hallazgo de su necrópolis”, *La Voz de Teruel*, pp. 4-50.
- GUTWIRTH, E. (1989): “Muerte y mentalidad hispano-judía (siglos XIII-XV)”, *Homenaje a Luis Suárez Fernández, El Olivo*, XIII/29-30, pp. 169-185.
- HACHILILI, R. (2005): *Jewish funerary customs, practices and rites in the second temple period*, pp. 467-479.
- LANZAROTE SUBÍAS, M^a P. (1992): “La necrópolis judía de Biel (Altas Cinco Villas, Zaragoza)”, *Suessetania*, 12, pp. 72-73.
- LILLEY, J. M., STROUD, G.; BROTHWELL, D. R.; WILLIAMSON, M. H. (1994): *The jewish burial ground at Jewbury*. In *The Archaeological of York*, Vol. 12, fasc. 3.

- LOURIE, E (1990): "A plot which failed? The case of the Corpse found in the jewish call of Barcelona (1301)", *Crusade and colonisation. Muslims, christians and jews in medieval Aragón*. Vermont, pp. 187-220.
- MAESE I FIDALGO, X.; CASANOVAS I MIRÓ, J. (2002-3): "Nova aproximació a la cronologia del cementiri jueu de Montjuic (Barcelona)", *Tamiz*, 4, pp 7-25.
- MAESE I FIDALGO, X. (2002) "Informe de la Intervenció arqueològica a l'antic Camp de Tir de Montjuic (Barcelona, Barcelones). Octubre de 2001 a enero de 2002", Ejemplar Inédito, Barcelona.
- MOREDA BLANCO, J.; SERRANO NORIEGA, R. (2009): La necrópolis judía del Paseo de la acera de Recoletos (Valladolid). *Arqueología en Castilla y León*, nº 18, pp. 1-126.
- MOTIS DOLADER, M. A. (1991): "El cementerio judío de Zaragoza", *Las necrópolis de Zaragoza*, pp. 67-84.
- (2007): "El fosal de los jodios", *Los judíos de Uncatillo en la Edad Media (siglos XI-XV)*, pp. 136-143.
- MOYA FERNÁNDEZ, F. y J. M. (1991): *Los judíos en Lucena*, pp. 25-40.
- NOVELLA MATEO, A. (1953): "Informe sobre la necrópolis judaica de Teruel y sus recientes exploraciones", *Revista Teruel*, 10, pp. 257-261.
- PALAHÍ GRIMAL, L. (1999): *Memoria d'excavació: Bou d'Or*. Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura i Mitjans de Comunicació. Direcció General del Patrimoni Cultural, pp. 1-42.
- PALAHÍ, L.; JIMÉNEZ M.; PRADOS, A.; FREIXAS, P. (2000): "Excavacions al cementiri jueu de Girona", *Jornades d'arqueologia de les comarques de Girona. (Olot Garrotxa)*, pp. 243-246.
- PALAHÍ, L., CASAS, S., FIEGO, J.; JIMÉNEZ, M. F. (2003): "El cementiri Jueu de la Ciutat de Girona", *Turisme Cultural I Patrimoni Jueu: Passat, Present I Futur*, Girona, 27 i 28 de febrer de 2003.
- PÉREZ AZAÚSTRE, J. (2005): *Lucena Sefardita*, pp. 64-79.

- PÉREZ HERRERO, E.; PÉREZ CASTRO, F. (1974): “Puente Castro: Excavación de cuatro tumbas medievales judías y hallazgo de un nuevo epitafio hebreo”, *Sefarad*, XXXIV, pp. 31-41.
- PÉREZ HERRERO, E. (1977): “Informe sobre las excavaciones realizadas en Puente Castro (León). Agosto, 1973”, *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 5, Arqueología, pp. 333-355.
- ____ (1978): “Apuntes para el estudio de las necrópolis judías de época medieval o ensayo de tipología sepulcral”, *Sefarad*, vol. 38, nº 2XXXIV, pp. 31-41.
- QUIRÓS ESTEBAN, C. A.; RODRIGO CÁMARA, J. M. (1995): “Vigilancia arqueológica en la calle Marqués de la Estella, nº 5. Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía. Año 1999*, Tomo IV. Urgencias. Vol. 2. Sevilla, pp. 831-838.
- RIQUELME CANTAL, J. A.; BOTELLA ORTEGA, D. (2011): “La necrópole médiévale de Lucena: contributions à l’archéologie juive en Séfarad”, *L’Archéologie du judaïsme en France et en Europe*, pp. 261-271.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A. (2002): *La Religión Judía. Historia y Teología*. Madrid.
- ROMO SALAS, A. S.; GARCÍA VARGAS, E.; VARGAS JIMÉNEZ, J. M.; GUIJO MAURI, J. M. (2001): “Inhumaciones de grupos marginales en Sevilla. I. La minoría hebrea”, *Archeologia Medievale*. XXVIII, pp. 373-381.
- ____ (2001): “El cementerio hebreo de Sevilla y otros osarios. Excavaciones arqueológicas en Cano y Cueto. Sevilla”. *Anuario Arqueológico de Andalucía*. 1997, Tomo IV. Urgencias, 2. Sevilla, pp. 473-480.
- RUIZ TABOADA, A. (2009): “La necrópolis medieval del Cerro de la Horca”, *Sefarad*, Vol. 69,1, pp. 25-41.
- ____ (2015): “Comments on Muslim, Jewish and Christian Burial Practices in Medieval Toledo (Spain)”, *Journal of Islamic Archaeology*. Vol. 2.1, Sherffield, pp. 51-71.
- ____ (2016): “El límite sur de la necrópolis medieval judía del Cerro de la Horca (Toledo) y el problema del contacto con otros cementerios”, *Sefarad*, Vol. 69,1, pp. 25-41.
- SANTANA FALCÓ, I. (1995): *De la Muerte en Sefarad*, Sevilla.

- _____ (1995): “La excavación arqueológica de urgencia en el cementerio de la aljama judía de Sevilla. Aspectos generales”. *Anuario Arqueológico de Andalucía. Año 1992*, Tomo III. Urgencias. Sevilla, pp. 609-614.
- TAPIA ADLER, A. M. (2008): “Concepción de la muerte en el judaísmo”, *Revista Cultura y Religión*. Pp. 1-16. Recuperado de: <http://www.culturayreligion.cl>
- VÁZQUEZ, J. A. (1935): “La necrópolis hebraica de Córdoba”, *Revista Algo*, VII, n° 299, pp. 15-16.
- VERA, E.; CARRASCO GÓMEZ, I.; COLIN HAYES, E. (2001): “Intervención Arqueológica de Urgencia realizada en un solar sito en calle Tentudía, números 7 y 9 de Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, Tomo IV. Urgencias. Sevilla, pp. 850-857.
- VILADÉS CASTILLO, J. M. (1994): “Excavación arqueológica de urgencia en la necrópolis judía de Uncastillo. Zaragoza”, *Arqueología Aragonesa*, 1992, Zaragoza, pp. 149-151.
- ZIAS, J. (2000): “The Cemetery of Qumran and Celibacy: Confusion Lad to Rest”. *Dead Sea Discoveries*, 7, 2, pp. 220-253.

“En el siglo VIII el Islam no está todavía totalmente configurado debido a la cercanía de su nacimiento. No se presenta como una religión diferente a las otras monoteístas y reconoce a judíos y cristianos como “gentes del libro”, ya que las tres creencias comparten el Antiguo Testamento y algunos profetas.

(...) La población local recibió bien el Islam porque no eran obligados a convertirse, sino que se permitía seguir ejerciendo la propia religión, eso sí, a cambio de pagar un impuesto especial. Este aspecto económico hizo que principalmente los más desfavorecidos se convirtieran a la fe musulmana”.

Laura Páramo de la Vega

La España de las tres culturas: la convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media (2011)

