

REVUE NUMISMATIQUE

OMNI

REVISTA NUMISMÁTICA

www.omni.wikimoneda.com

Marseille archaïque : une nouvelle fraction à la tête de satyre de face

Jean-Albert Chevillon et Olivier Bertaud

A first attempt for a quantitative analysis of Etruscan coinage

Luciano Giannoni

Hallazgo de una moneda de Gadir en Salamanca

Cruces Blázquez Cerrato y Diego Barrios Rodríguez

Les monnaies pré-augustéennes trouvées dans le département de l'Aude

Guy Rancoule, Gisèle Gentric et Jean-Claude Richard Ralite

Las monedas asmoneas (135-37 a.C.)

M^a Jesús Aguilera Romojaro

Un coin monétaire pour le quinaire éduen d'ANORBOS-DVBNO

Louis-Pol Delestrée et Hugo Taittinger

Circulación monetaria en el ámbito minero de Cerro Muriano

Ramón Rodríguez Pérez y Fernando Penco Valenzuela

Sobre la rareza de los trientes visigodos gallegos: cuatro colecciones de referencia

Pablo Núñez Meneses

Aportación al corpus monetario visigodo: un triente de Liuva II acuñado en Tuy

Pablo Rueda Rodríguez-Vila

Discovery of a unique golden Arabic morabetin from the year 1218 of the Safar Era in Gørding (Ribe-Denmark)

Manuel Mozo Monroy and Morten Søvsø

Una consulta sobre la circulación de la plata provincial española en las Indias Occidentales españolas en el A.H.N.

Pedro Damián Cano Borrego

La Orden de la Legión de Honor. Las variantes de su insignia en la historia.

Tommaso Cherubini

... 16 more!

Editorial OMNI

ISSN-2104-8363

OMNI n° 13 (07-2019)





OMNI n°13

Director:

Cédric LOPEZ, OMNI Numismatics (France)

Deputy Director:

Carlos ALAJARÍN CASCALES, OMNI Numismatics (Spain)

Editorial board:

Jaume BOADA, Translator (Spain)

Jean-Albert CHEVILLON, Independent Scientist (France)

Eduardo DARGENT CHAMOT, Universidad de San Martín de Porres (Peru)

Georges DEPEYROT, Centre National de la Recherche Scientifique (France)

Jean-Marc DOYEN, Centre de Recherche HALMA - UMR 8164 (CNRS, Université Charles-de-Gaulle – Lille 3) (France)

Andrew FEARON, Translator (United Kingdom)

Alejandro LASCANO, Independent Scientist (Spain)

Serge LE GALL, Independent Scientist (France)

Claudio LOVALLO, Tuttonumismatica.com (Italy)

David FRANCES VAÑÓ, Independent Scientist (Spain)

Ginés GOMARIZ CERESO, OMNI Numismatics (Spain)

Michel LHERMET, Independent Scientist (France)

Jean-Louis MIRMAND, Independent Scientist (France)

Pere Pau RIPOLLÈS, Universidad de Valencia (Spain)

Ramon RODRÍGUEZ PEREZ, Independent Scientist (Spain)

Antonio ROMA VALDÉS, Independent Scientist (Spain)

Pablo RUEDA RODRÍGUEZ-VILA, Independent Scientist (Spain)

Richard TAYLOR, Independant researcher and Translator (France, Barbados)

Scientific Committee:

Alberto AGUILERA HERNÁNDEZ, Universidad de Zaragoza (Spain)

Luis AMELA VALVERDE, Universidad de Barcelona (Spain)

Alicia Arévalo González, Universidad de Cádiz (Spain)

Almudena ARIZA ARMADA, New York University (USA/Madrid Center)

Ermanno A. ARSLAN, Università Popolare di Milano (Italy)

Gilles BRANSBOURG, Universidad de New-York (USA)

Pedro CANO, Universidad de Sevilla (Spain)

Alberto CANTO GARCÍA, Universidad Autónoma de Madrid (Spain)

Francisco CEBREIRO ARES, Universidade de Santiago de Compostela (Spain)

María CLUA I MERCADAL, Gabinet Numismàtic de Catalunya (Spain)

María CRUCES BLÁZQUEZ CERRATO, Universidad de Salamanca (Spain)

Eduardo DARGENT CHAMOT, Universidad de San Martín de Porres (Peru)

Georges DEPEYROT, Centre National de la Recherche Scientifique (France)

Jean-Marc DOYEN, Centre de Recherche HALMA - UMR 8164 (CNRS, Université Charles-de-Gaulle – Lille 3) (France)

Almudena DOMÍNGUEZ ARRANZ, Universidad de Zaragoza (Spain)

Albert ESTRADA-RIUS, Conservador Gabinet Numismàtic de Catalunya (Spain)

Enrique GOZALBES CRAVIOTO, Universidad de Castilla La Mancha (Spain)

Jacques LABROT, Centre National de Recherche sur les Jetons et les Méreaux du Moyen Age (France)

Fernando LÓPEZ, University of Oxford (United Kingdom)

Bartolomé MORA, Universidad de Malaga (Spain)

Elena MORENO PULIDO, Universidad de Cádiz (Spain)

Eugen NICOLAE, directeur du Cabinet des médailles de Bucarest (Romania)

Sylvia NIETO-PELLETIER, Centre National de la Recherche Scientifique (France)

María PAZ GARCÍA-BELLIDO GARCÍA DE DIEGO, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Spain)

Sandra PERE-NOGUES, Université de Toulouse II (France)

Ruth PLIEGO, Universidad de Sevilla (Spain)

Romain RAVIGNOT, Université Paris-Sorbonne (France)

Felix RETAMERO, Universidad Autónoma de Barcelona (Spain)

Manuel RETUERCE VELASCO, Universidad Complutense de Madrid (Spain)

Pere Pau RIPOLLÈS, Universidad de Valencia (Spain)

Isabel RODRIGUEZ CASANOVA, Independent Researcher (Spain)

Ildefonso RUIZ LÓPEZ, Universidad de Granada (Spain)

Damián SALGADO, Independent Scientist (Argentina)

Luc SEVERS, Independent Scientist (Belgium)

Darío SÁNCHEZ VENDRAMINI, Universidad Nacional de la Rioja (Argentina)

Fanny STEYAERT, Independent Scientist (Belgium)

Javier de SANTIAGO FERNÁNDEZ, Universidad Complutense de Madrid (Spain)

Javier de SANTIAGO FERNÁNDEZ, Universidad Complutense de Madrid (Spain)

Ludovic TROMMENSCHLAGER, École Pratique des Hautes Etudes (France)

David G. WIGG-WOLF, German Archaeological Institute, Römisch-Germanische Kommission, Frankfurt (Germany)

Index

Jean-Albert Chevillon et Olivier Bertaud

Marseille archaïque : une nouvelle fraction à la tête de satyre de face6

Luciano Giannoni

A first attempt for a quantitative analysis of Etruscan coinage 13

Federico De Luca

Monograms on staters minted in Aspendos during the IV-III Century BC. Numerical notes linked to the size of the issue 40

Cruces Blázquez Cerrato y Diego Barrios Rodríguez

Hallazgo de una moneda de *Gadir* en Salamanca 73

Guy Rancoule, Gisèle Gentric et Jean-Claude Richard Ralite

Les monnaies pré-augustéennes trouvées dans le département de l'Aude..... 84

M^a Jesús Aguilera Romojaro

Las monedas asmoneas (135-37 a.C.) 191

Louis-Pol Delestrée et Hugo Taittinger

Un coin monétaire pour le quinaire éduen d'ANORBOS-DVBNO 231

Ramón Rodríguez Pérez y Fernando Penco Valenzuela

Circulación monetaria en el ámbito minero de Cerro Muriano..... 236

Luis Amela Valverde

La serie RRC 452 de César 252

Pablo Núñez Meneses

Sobre la rareza de los trientes visigodos gallegos: cuatro colecciones de referencia 265

Pablo Rueda Rodríguez-Vila

Aportación al corpus monetario visigodo: un triente de Liuva II acuñado en Tuy 278

Marc Parvérie

Supplément au corpus des monnaies arabo-musulmanes découvertes en France 283

Almudena Ariza Armada

Simbología monetar: feluses omeyas orientales y moneda judía. Estudio comparativo..... 295

Manuel Mozo Monroy and Morten Søvsø

Discovery of a unique golden Arabic morabetin from the year 1218 of the Safar Era in Gørding (Ribe-Denmark) 324

Pablo Núñez Meneses

Un real inédito del duque de Lancáster 340

Régis Lamblin et Jean-Claude Bedel

Découverte d'un contre-signal sur les monnaies de Claude Faure et Charles Laurent..... 346

Pedro Damián Cano Borrego

Una consulta sobre la circulación de la plata provincial española en las Indias Occidentales españolas en el A.H.N. 355

Francisco Jiménez Martínez

El botón en la China Imperial como símbolo de rango social durante la dinastía Qing 368

Pablo Núñez Meneses

Cinco cobres míticos de los Borbones 379

Tommaso Cherubini

La Orden de la Legión de Honor. Las variantes de su insignia en la historia..... 385

Pablo Núñez Meneses y Daniel Casal Fernández

Siete rarezas de ceca Jubia 396

Sorin Langu and Cristian Onel

A Hybrid Coin Discovered Around the City of Bârlad, Romania 404

Manuel Giménez Puig

Dos medallas uruguayas conmemorativas del rechazo de las invasiones inglesas de 1806 y 1807..... 408

Damián Salgado

La Colección del Gabinete Numismático del Museo Histórico Nacional (Buenos Aires, Argentina) 420

Antonio Prieto Barrio y Francisco Javier Hernández Navarro

La Medalla de África de 1912 y sus variantes 439

News

Alejandro Lascano Molina

Estudio de los denarios ibéricos de Bolksan pertenecientes a la ex colección de la Hispanic Society of America..... 462

Alejandro Lascano Molina

El Felús Magrebí en el Tercer Siglo de la Hégira (Siglo IX d.C.) 464

Alejandro Lascano Molina

La Real Casa de la Moneda de Barcelona..... 466

Les articles sont publiés sous la seule responsabilité de leurs auteurs qui sont tenus de respecter les législations nationales relatives aux découvertes monétaires et aux droits d'images.

La copie en l'état et la distribution gratuite de cette documentation sont les bienvenues. Toute commercialisation d'une partie ou de tout le texte est interdite. Les modifications, adaptations ou extractions d'une partie quelconque de cette documentation ne peuvent se faire qu'avec l'accord de l'auteur.

Los artículos se publican bajo la exclusiva responsabilidad de sus autores que están obligados a cumplir con la legislación nacional sobre descubrimientos monetarios y derechos de imagen.

Se permite la copia completa y la distribución de este documento. Se prohíbe cualquier venta de una parte o la totalidad del texto. Las modificaciones, adaptaciones o extracción de cualquier parte de esta documentación pueden realizarse con el consentimiento del autor.

Simbología monetar: feluses omeyas orientales y moneda judía. Estudio comparativo.

Almudena Ariza Armada

New York University in Madrid

Resumen: El presente artículo analiza los símbolos iconográficos que figuran en los feluses omeyas orientales que fueron previamente símbolos monetales hebreos. Se examina su aparición tanto en la moneda hebrea como en la omeya, así como el valor simbólico de dicha iconografía tanto en el judaísmo como en el islam, con el fin de poder aportar una nueva perspectiva que pueda contribuir a explicar la razón de la aparición de estos símbolos en la moneda omeya.

Palabras Clave: Moneda judía, feluses omeyas, Gran Siria, Jerusalén, símbolos judíos, símbolos islámicos, menorá, ánfora, granada, vid, lulav, palmera, flor de lis, águila, paloma.

Abstract: This article analyzes the iconographic symbols displayed on the Oriental Umayyad *fulus*, which were also former Hebrew monetary symbols. In order to provide a new perspective that can help to explain the reason for the appearance of these symbols on the Umayyad coins, their presence on both the Hebrew and the Umayyad currency, as well as the symbolic value of such iconography in both Judaism and Islam are examined.

Keywords: Jewish coins, Umayyad *fals*, Great Syria, Jerusalem, Jewish symbols, Islamic symbols, menorah, amphora, pomegranate, vineyard, lulav, palm tree, fleur de lis, eagle, dove.

Introducción

En el año 638 el ejército de ‘Umar Ibn al-Jattāb, segundo califa del Islam, tomaba Jerusalén. La provincia de *Palaestina Prima* pasaba a denominarse *Filasṭīn*, bajo el control del *ḡund* del mismo nombre. Así, las primeras monedas islámicas que se acuñaron en la ciudad de Jerusalén llevaron el nombre de ceca *Filasṭīn* (Palestina). Al igual que en otras cecas del creciente imperio islámico, se acuñaron en Jerusalén algunos primeros feluses de la tipología del “califa en pie”¹, pero con la reforma monetar llevada a cabo sesenta y un años después por el califa omeya ‘Abd al-Malik, aparecieron en la región tipologías con símbolos iconográficos puramente judíos o que habían sido previamente utilizados por los judíos en sus emisiones monetales, como ya puso de manifiesto Walker².

El más significativo de estos símbolos es el de la menorá, y junto a él, encontramos ánforas, granadas, viñas, etc. Con los datos con los que contamos hasta la fecha es prácticamente imposible saber con certeza las verdaderas razones por las que se llevaron a cabo estas emisiones, aunque, como vamos a ver, son varias las interpretaciones que ha propuesto la historiografía que ha tratado

¹ Sirva como ejemplo: D. HENDIN (2011) n° 126, p. 92. Sobre los feluses omeyas orientales véase: J. WALKER (1956); M. L. BATES (1986) pp. 231-262; M. L. BATES (1989), pp. 195-228; L. ILISCH, (1993); S. KAZMI (1999); H. BONES (2000); W. L. TREADWELL (2000); S. ALBUM, T. GOODWIN (2002); N. SCHINDEL (2006) pp. 137-150; S. HEIDEMANN (2010) pp. 149-195; I. SCHULZEW, W. SCHULZEW (2010) pp. 331-353; L. TREADWELL (2015) pp. 73-95.

² J. WALKER (1956), p. LXVIII.

el tema, y es posible sugerir otras nuevas. Así, el análisis del valor simbólico, tanto en el judaísmo como en el islam, de los tipos representados en la moneda puede arrojar algo más de luz sobre la cuestión³.

La menorá

La Menorá, lámpara de aceite de siete brazos, es el símbolo judío por excelencia y también el más antiguo. Está dotada de una gran riqueza simbólica: representa la unión de la materia y el espíritu y ya, desde la época de Filón de Alejandría, era considerada símbolo de los cuerpos celestes, de los planetas conocidos, de los siete días de la creación y de las leyes de la naturaleza. Sin embargo, su importancia y valor simbólico va mucho más allá. Como el caso de la circuncisión, es uno de los símbolos de la Alianza entre Dios y el pueblo de Israel y símbolo del mismo pueblo de Israel. El Éxodo relata como Dios ordenó a Moisés construir la primera menorá siguiendo Sus precisas indicaciones (Éxodo, 25, 31-40 y 37,17-24; Números 8, 4)⁴.

La menorá simboliza el Espíritu de Yahvé y representa la zarza ardiendo que Moisés vio en el monte Sinaí. Por tanto, árbol de luz que debía estar siempre iluminado en el Templo. Por su parte, Zacarías (4,1-14), en su quinta visión, identificó los brazos de la menorá con los ojos de Yahvé controlando la tierra, lo que ha llevado a algunos autores a considerar la menorá como símbolo de espiritualidad y esperanza en la redención de Israel a través de la fe en el Espíritu de Dios⁵, mientras que para otros, dado que en la época de Zacarías se estaba reconstruyendo el Templo de Jerusalén, la menorá simbolizaría a Dios y al mismo Templo, a la presencia de Dios en él y en toda la tierra⁶.

Por tanto, ya existió una menorá en el Santuario del desierto (Tabernáculo), o Tienda de la Reunión o del Encuentro. Se situaba en el Santo, *Kodesh*, separado por un velo del Sanctasanctórum (*Kodesh ha-Kodashím*), lugar donde se encontraba el Arca de la Alianza que contenía las Tablas de la Ley, la vara de Aarón y el maná. Su luz debía estar encendida ininterrumpidamente, día y noche⁷. Se sabe que en el Templo de Salomón hubo diez candelabros de oro. Según la tradición, cuando el Templo fue destruido por la conquista de Nabucodonosor II y los judíos fueron exiliados en Babilonia (586 a. J. C.), uno de estos candelabros fue llevado al destierro. Tras el regreso a Jerusalén (516 a. J. C.) y la construcción del Segundo Templo, la menorá fue depositada en el nuevo Templo. Pero a raíz de la conquista de Judea por los Seléucidas sirios (198 a. J.C.) y el saqueo llevado a cabo por el ejército de Antíoco Epífanes, desapareció definitivamente. Tras la victoria de los asmoneos o macabeos contra los sirios, Judas Macabeo construyó una nueva menorá que, según el Talmud, al principio se realizó con materiales humildes, para después ser sustituida por una de plata y, en último lugar, por una de oro puro, que se situaría en el muro derecho del Santo, enfrente de la Mesa de los panes de la Presencia. La menorá iluminó la segunda dedicación del Templo en la época de los Macabeos durante ocho días. Así, la menorá es considerada símbolo de iluminación universal. Pero tras la rebelión de los Zelotes y la consiguiente

³ Para elaborar el presente trabajo he recurrido a un estudio diacrónico en lugar de sincrónico, como hubiera sido deseable, dado que no existieron emisiones monetales hebreas contemporáneas de los feluses omeyas objeto del estudio. También hay que indicar que el estudio se ha elaborado en marco simbólico del judaísmo y el islam por dos razones. La primera porque, si bien algunos de los símbolos tratados son también comunes a otras culturas, no figuran en otras emisiones monetales previas ni contemporáneas a los feluses omeyas, con las características que en éstos presentan. La segunda, porque es la moneda judía el referente iconográfico de los símbolos que figuran en los feluses omeyas analizados, como es aceptado por los numismáticos que han abordado el estudio de estos feluses.

⁴ “Menorah” en SKOLNIK, F., HIMELSTEIN, S., WIGODER, G. (Eds.) (2002) (Última consulta 15-01-2015); *Los Cinco Libros de Moisés* (2005). Sobre su valor cabalístico cf. entre otros N. SHENKAR (1996), pp. 88-89.

⁵ V. S. KLAGSBALD (1987), pp. 127-128.

⁶ “Menorah” en SKOLNIK, F., HIMELSTEIN, S., WIGODER, G. (Eds.) (2002) (Última consulta 15-01-2015).

⁷ No debe confundirse con la *ner tamid*, o luz perpetua que debe iluminar ininterrumpidamente en las sinagogas, y sobre la que no hay ninguna estipulación o prescripción sobre su forma o sobre el lugar en el que debe situarse, aunque suele frecuentemente encontrarse junto al Arca de la Torá.

destrucción del Segundo Templo por Tito, tras su victoria (70 J.C.), la Menorá del Templo se perdió para siempre, siendo su destino objeto de múltiples leyendas⁸.

Así, desde la antigüedad se convirtió en un símbolo de identidad del pueblo judío⁹, en el símbolo del exilio y su esperanza en la Redención, representándose en cuevas, viviendas (mosaicos, muros, dinteles...), cementerios y diversos objetos de cerámica, vidrio y metal. Con el tiempo, su imagen se iría incorporando a los objetos rituales de las sinagogas, a los manuscritos iluminados y a los amuletos.

La menorá se incorporó también a la moneda, como símbolo de identidad nacional frente al poder de Roma. Así, figuraría en algunas de las monedas acuñadas en Jerusalén por el último rey asmoneo Matatías Antígono (40-37 a. J.C.) (Fig. 1) enfrentado por el reino de Judea, con la ayuda de los Partos, a Herodes el Grande, entronizado por los romanos¹⁰. Ya se trataría de un intento de despertar el espíritu nacional-religioso de la población, recordando la revuelta de la que había surgido la dinastía¹¹, o la representación simbólica de la consiguiente victoria frente a la idolatría¹², bien intentara hacer un llamamiento a la defensa de la sitiada Jerusalén y del Templo como Sumo Sacerdote¹³, bien recordar al pueblo su condición de tal¹⁴, o bien aludir a la misma santidad del Templo y del Sacerdocio¹⁵, la menorá se convirtió en un símbolo de identidad nacional con un marcado carácter mesiánico¹⁶. También se ha considerado un símbolo de la lucha por la libertad y de la libertad en sí misma¹⁷. Así, lo que comenzó siendo un símbolo del Templo, pasó a usarse a partir del siglo III como un símbolo del judaísmo¹⁸.



Fig. 1. Menorá en Prutá (moneda de bronce) de Matatías Antígono (40-37 a. J.C.)

En cuanto a los feluses con menorá, al menos se conservan, y están publicados, casi una decena de ejemplares: tres de ellos se encuentran en la *Bibliothèque Nationale* de París¹⁹, dos en Berlín²⁰, uno en el *British Museum*²¹, otro en la *American Numismatic Society*²² (Fig. 2a), así como más de cincuenta pertenecientes a colecciones privadas²³ o provienen de hallazgos arqueológicos²⁴.

⁸ “Menorah” en SKOLNIK, F., HIMELSTEIN, S., WIGODER, G. (Eds.) (2002) (Última consulta 15-01-2015); P. BANON (2005) pp. 73-74.

⁹ La Estrella de David no se convirtió en el símbolo identitario judío por excelencia hasta el siglo XIX.

¹⁰ D. HENDIN (2010), pp. 206-218.

¹¹ U. RAPPAPORT (2003) pp. 40.

¹² E. REVEL-NEHER (1986-1987), p. 136.

¹³ B. KANAEL (1963) pp. 47, fig. 14a; B. KANAEL (1965) pp. 89; Y. MESHORER (1982), p. 94; Y. MESHORER (2001), p. 56; Y. MESHORER (1990), pp. 223-224.

¹⁴ V. S. KLAGSBALD, (1987), p. 128.

¹⁵ I. LEVINE (2000), p. 136.

¹⁶ Véase: Y. MESHORER (1982), pp. 92-7; D. BARAG (1986) p. 45; V. S. KLAGSBALD, (1987), pp. 127-128; J. NEUSNER (2005) (30-12-2014); I. LEVINE, (2000), pp. 136-137. Su marcado valor simbólico contrasta con el poco valor económico que debieron tener, al tratarse de acuñaciones de emergencia ante una situación de necesidad (Cf. Y. MESHORER (2001), p. 57; Y. MESHORER (1990), pp. 223-224). Un completo estudio del tipo de la menorá en la moneda hebrea y otras tipologías monetales fue realizado por M. J. AGUILERA ROMOJARO (2010) vol.1, pp. 299-304.

¹⁷ D. SPERBER (1965), 140-143.

¹⁸ D. HENDIN (2010), p. 210.

¹⁹ H. LAVOIX (1887) n^{os} 1549-1551.

²⁰ Nützel n^{os} 1933-1934.

²¹ Walker n^o 605. Una variante está publicada en A. BERMAN (1976) n^o 68, p. 30.

En los ejemplares conocidos, la menorá ocupa el motivo central del anverso (I.A.) y está rodeada por una leyenda marginal en caracteres árabes. Se trata de la primera parte de la *šahāda*: لا اله الا الله وحده (No hay dios sino Dios, Único). Y en el reverso, como leyenda central, y única, figura la segunda parte de la profesión de fe islámica en tres líneas: محمد/ رسول/ الله (*Muḥammad / [es el] Enviado /de Dios*)²⁵. De la misma manera que la representación de la palmera puede tener cinco o siete ramas²⁶, la menorá puede aparecer en los feluses representada sólo con cinco, como ocurre en la mayoría de los ejemplares conservados, o con los siete brazos que le son propios (Fig. 2b)²⁷.



Fig. 2a. Menorá de cinco brazos en felús omeya²⁸



Fig. 2b. Menorá de siete brazos en felús omeya²⁹

Si bien puede afirmarse que una menorá que no tiene siete brazos no es una menorá³⁰, el hecho de que se la represente sólo con cinco podría responder a la norma del Talmud de Babilonia que prohíbe expresamente su representación y la del Templo³¹. Así mismo, el hecho de que se trate de una representación esquemática pudiera considerarse autorizado³². En cualquier caso, en otros soportes también encontramos la representación de la menorá de cinco brazos³³ (Fig. 3).

Para algunos autores, la representación del candelabro de cinco brazos en los feluses omeyas respondería a un intento de alejarse del prototipo judío. Consideran así, basándose en la representación de la base de la menorá, que difiere de la de la menorá representada en el Arco de

²² ANS 1936.999.191.

²³ Sirva como ejemplo los dos pertenecientes a la colección de Abraham D. Sofaer, publicados en D. HENDIN (2011) n° 127-128, p. 92. Cf. Y. FARHI (2015), pp. 192-194.

²⁴ El más recientemente publicado: Y. FARHI (2015), p. 191, n° 29.

²⁵ Sobre la *šahāda* en la moneda islámica cf. A. ARIZA ARMADA, “No hay dios sino Dios...”.

²⁶ Cf. A. ARIZA ARMADA (2015b), pp. 48-54.

²⁷ Los ejemplares de siete brazos han sido referenciados en varias ocasiones. El ejemplar descrito por Vogüé (M. de VOGÜÉ (1860), p. 291, pl. XIII, 8) era de siete brazos, aunque ya Walker indicó que se trataba de una catalogación errónea (“The coin with a seven branched candlestick [...] as Muḥammadan is not so, but one of the issues of the Maccabean ruler Antigonos Mattathias, although, no doubt, the Jewish seven-branched candlestick, or menorah, furnished the prototype of the symbol on the present coins” (J. WALKER (1956), p. 205, nota 605). Recientemente, la existencia de feluses con menorás de siete brazos ha sido recogida en D. HENDIN (2010), p. 212 y un ejemplar de la colección de Abraham Sofer y Marianne Schweer Sofer puede verse en la prensa digital (<https://www.timesofisrael.com/archaeologists-expose-muslim-jewish-dialogue-in-jerusalem-from-1300-years-ago/> (Última consulta 19-06-2018).

²⁸ American Numismatic Society 1936.999.191

²⁹ <https://www.timesofisrael.com/archaeologists-expose-muslim-jewish-dialogue-in-jerusalem-from-1300-years-ago/> (Última consulta 19-06-2018).

³⁰ Debate presente en internet. Véase, por ejemplo, http://elderofziyon.blogspot.com.es/2013/09/why-did-muslims-put-menorah-on-their.html#.VC7yyPl_uH4 (Última consulta 10-10-2014).

³¹ “Menorah” en SKOLNIK, F., HIMELSTEIN, S., WIGODER, G. (Eds.) (2002) (Última consulta 15-01-2015).

³² Y. MESHORER (2001), pp. 144-145.

³³ Puede verse un completo resumen de su aparición en diversos soportes en S. FINE (2015), pp. 38-53.

Tito, que la de los feluses pudiera tener como referente las representaciones cristianas de la menorá de la época³⁴. En cualquier caso, la base de la menorá representada en los feluses omeyas es similar a la que encontramos, por ejemplo, en la piletta trilingüe de Tarragona (s. V-VI) y o en algunos epitafios (Fig. 4)³⁵.



Fig. 3. Lápida trilingüe (hebreo, griego y latín). Circa 500. Catedral de Tortosa³⁶

Por otro lado, el hecho de que, en la mayor parte de los ejemplares, los brazos de la menorá aparezcan unidos por una línea en la representación de los feluses, ha sido también motivo para cuestionar el hecho de que se trate realmente de una representación de la menorá, proponiéndose en su lugar que se trate de una representación de la Cúpula de la Roca³⁷. Sin embargo, no sólo la existencia de feluses con menorás de siete brazos viene a cuestionar esta interpretación de la imagen sino también el hecho de que no estamos ante un caso único: valgan como ejemplos la menorá representada en un colgante de bronce³⁸ o la de un epitafio del siglo IV en la Magna Grecia (Fig. 4), en los que también encontramos dicha línea de unión.

En ambos casos la representación es muy similar a la que encontramos en la lápida trilingüe de Tortosa (Fig. 3), en lo que respecta a la unión superior de los brazos y a la base.

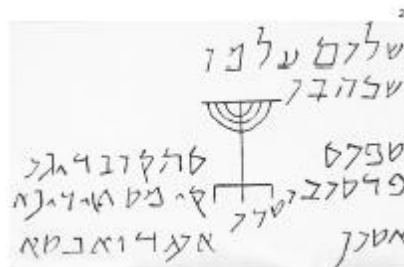


Fig. 4. Menorá en un epitafio de la Magna Grecia³⁹

Como hemos visto al describir los feluses con menorá, se trata de ejemplares anónimos, sin fecha y sin nombre alguno de ceca. No obstante, han sido varios los intentos de atribución llevados a cabo por parte de los numismáticos, desde el siglo XIX. Algunos autores consideraron que estas emisiones fueron acuñadas en el período comprendido entre la conquista de Jerusalén y la reforma

³⁴ Cf. D. BARAG (1988), pp. 44, 47.

³⁵ J. CASANOVAS MIRÓ (2002) p. 57.

³⁶ http://www.redjuderias.org/google/google_maps_print/cronologia-ac-es.html (Última consulta 10-02-2015).

³⁷ Cf. http://elderofziyon.blogspot.com.es/2013/09/why-did-muslims-put-menorah-on-their.html#.VC7yyPI_uH4 (Última consulta 10-10-2014).

³⁸ D. HENDIN (2010), p. 217.

³⁹ Imagen tomada de <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/hebrewhistory.html> (Última consulta 15-3-2016).

de ‘Abd al-Malik⁴⁰, mientras que otros las dataron en el momento mismo de la conquista, es decir, atribuyéndolas al segundo califa del Islam, ‘Umar Ibn al-Jattāb, bajo cuyo califato ‘Amr conquistó Jerusalén en el año 638⁴¹. Sin embargo, desde que Walker⁴² las catalogara como posteriores a la reforma de ‘Abd al-Malik no se ha vuelto a poner en cuestión su datación, que hoy parece unánimemente aceptada.

Tanto como la cuestión de su cronología, ha sido discutido por la historiografía el hecho en sí de la aparición de la menorá en una moneda islámica. Para algunos autores, la menorá fue una adopción de las autoridades monetarias musulmanas, sin que puedan saberse realmente las razones que les llevaron a hacerlo, proponiendo como una posible explicación el hecho de que los abridores de cuño fueran judíos⁴³. Si bien es cierto que los abridores de cuño probablemente fueron judíos, ello no parece poder explicar sólo por sí mismo, la aparición del símbolo como motivo central del área, si tenemos en cuenta que fue una práctica frecuente en los territorios del *dār al-islām* que los artesanos que abrían los cuños de las monedas islámicas fueran judíos⁴⁴.

Una segunda propuesta interpretativa plantea que pudiera responder a un acontecimiento específico como podría haber sido la construcción de la Cúpula de la Roca (72/691-692) o la construcción de la mezquita de al-Aqsa (hacia el año 97/715-716)⁴⁵. Dado que la aparición de este símbolo en los feluses coincide con la islamización de Jerusalén y la reutilización de materiales de las ruinas del antiguo Templo en la construcción del *Ḥarām*, lo que se podría interpretar como que éste fuera la reconstrucción del antiguo Templo, se ha indicado que la representación de la menorá en los feluses pondría de manifiesto que el Templo había sido reconstruido y que su menorá pasó a ser una posesión del Islam⁴⁶. En ambos casos la emisión de los feluses pondría de manifiesto la superioridad del islam sobre el judaísmo a través de la leyenda monetaria.

Sin embargo, en mi opinión, si se hubiera intentado sólo transmitir un mensaje simbólico de supremacía política y religiosa, llama la atención que la menorá ocupe un espacio protagonista tan destacado, lo que obliga a plantear dudas al respecto. Sobre todo, teniendo en cuenta que estos feluses se acuñaron en un momento en el que ya se había superado la época de transición en la que los símbolos procedentes de amonedaciones bizantinas y sasánidas se adaptaban a la nueva fe, modificándolos (por ejemplo, el de la cruz sobre gradas), pero manteniendo el espacio central de la moneda.

Si el único objetivo hubiera sido transmitir este mensaje de superioridad, también sorprende que en los feluses omeyas contemporáneos no se hiciera alusión alguna a símbolos cristianos cuando, a la llegada del Islam, eran los cristianos quienes controlaban la ciudad y aún en el siglo VII Jerusalén era considerada “la ciudad cristiana por excelencia”⁴⁷. Y eran los cristianos quienes habían construido hermosas iglesias que podían impresionar y atraer peligrosamente a los musulmanes, razón por la que, según al-Maḡdīsī, el califa había decidido construir la Cúpula de la Roca. Máxime, cuando sí hay referencias claras y explícitas al error de la fe cristiana y la superioridad del islam

⁴⁰ M. de VOGÜE (1860), p. 291, lám. XIII, 8; H. GUTE (1885), p. 335.

⁴¹ R. COTTEVILLE-GIRAUDET (1938), pp. 245-249; Madden recoge esta catalogación llevada a cabo Mr. Thomas (F. W. MADDEN, (1881), p. 276).

⁴² Cf. J. WALKER (1956), p. 205, nota 605.

⁴³ D. HENDIN (2011), p. 92.

⁴⁴ Cf. A. ARIZA ARMADA (2015b), pp. 30-34.

⁴⁵ D. BARAG (1988), pp. 47-48. La coincidencia en el tiempo de la construcción de estos edificios emblemáticos con las reformas llevadas a cabo por ‘Abd al-Malik ha sido destacada por Stefan Heidemann que considera el momento como el comienzo de una nueva era de experimentación numismática: “*Between 72/691–2 and 77/696–7, the Marwānid government experimented with new symbols and designs; not all the imagery is fully understood today*” (S. HEIDEMANN (2010), p. 170).

⁴⁶ S. FINE (2015), p. 49, apoyándose en A. KAPLONY (2009), pp. 106.

⁴⁷ En palabras de O. GRABAR (1990), p. 78.

sobre las Gentes del Libro, en las inscripciones de un monumento tan emblemático como la Cúpula de la Roca⁴⁸.

Sin embargo, si analizamos el resto de representaciones figurativas que encontramos en las emisiones de feluses omeyas atribuidos a la ceca *Filasṭīn*, e incluso a otras próximas, y situamos estos feluses con menorá en el conjunto de dichas emisiones podríamos llegar a otro tipo de conclusiones.

En primer lugar, si tenemos en cuenta que en sus primeras apariciones en la moneda, como hemos visto, la menorá era un símbolo de carácter identitario y nacional directamente relacionado con el Templo, desde mi punto de vista, cabría plantear la posibilidad de que se tratase de una alusión a la misma ciudad de Jerusalén. Hipótesis que cobra más sentido si tenemos en cuenta que tras la conquista islámica la asociación de la ciudad con el Templo se mantuvo de manera evidente, hasta en el propio nombre árabe de la ciudad. Tras la conquista islámica y en los primeros tiempos del Islam, Jerusalén fue conocida como *Īliyā' Madīnat bayt al-makdis* (“Aelia, la ciudad del Templo”) y de los, al menos, diecisiete nombres árabes con los que en algún momento se aludió a la ciudad, el más conocido y significativo de ellos es *al-Quds*, cuya raíz aramea puede traducirse tanto como “ciudad de la santidad”, como “ciudad del santuario”, denominación que se mantuvo en hebreo, al menos hasta el siglo XI⁴⁹.

Es interesante constatar que los judíos aparecen en la tradición islámica teniendo un papel significativo desde el momento mismo de la conquista de Jerusalén. Tras la decisiva batalla de Yarmūk (agosto 636), la ciudad caía ante las tropas de ‘Amr, el año 638. Y según la tradición, fueron los judíos quienes mostraron al califa ‘Umar la localización exacta del Templo, ocultado bajo los escombros intencionadamente por los cristianos. Según una de las versiones, fue el judío converso Ka‘b al-Aḥbār quien sugirió al califa orar frente a la Roca Sagrada, desestimándolo éste para no anteponerla a la Ka‘ba⁵⁰.

En segundo lugar, aceptemos o no que pudiera tratarse de una alusión a Jerusalén, una especie – salvando las distancias- de emblema de la ciudad del Templo, lo que sí parece poner de manifiesto es la existencia de una comunidad judía de relativa importancia, a pesar de que algunas fuentes, de discutida fiabilidad, hablen de que los cristianos impusieron como condición, en la capitulación de la ciudad, que ningún judío debía vivir en Jerusalén⁵¹. En cualquier caso, fueran realmente impuestas o no estas restricciones, algunas de las limitaciones para la práctica del judaísmo fueron abolidas por el Califato⁵² y, con la incorporación del territorio al Imperio Islámico, integrado en la unidad administrativa de la Gran Siria (*bilād al-Šām*), los judíos tuvieron la ocasión y los medios para constituir nuevas comunidades⁵³. Según fueron retirándose las tropas bizantinas del territorio, poco a poco, los judíos retornaron a la región, y a Jerusalén por tanto, procedentes de diversos territorios musulmanes y cristianos⁵⁴.

Según algunas fuentes musulmanas y judías, los judíos fueron empleados como servidores del santuario en el área del Templo, en su limpieza y su iluminación, aunque fuera por un período breve de tiempo. Por otro lado, la contribución de aceite para la iluminación de la zona de Templo parece

⁴⁸ Cf. O. GRABAR (1990), pp. 75-77.

⁴⁹ S. D. GOITEIN, O. GRABAR, “al-Ḳuds” (Última consulta 16-04-2015).

⁵⁰ S. D. GOITEIN, O. GRABAR, “al-Ḳuds” (Última consulta 16-04-2015). Según B. Lewis, la santidad de Jerusalén fue originariamente discutida al considerarse un signo de la influencia judía, sin que se llegara a aceptarse generalizadamente la santidad por el islam hasta épocas posteriores (Cf. B. LEWIS (2002), pp. 86-87). Sobre la figura de Ka‘b al-Aḥbār véase M. SCHMITZ, “Ka‘b al-Aḥbār” (Última consulta 16-04-2015); B. LEWIS (2002), pp. 113-114.

⁵¹ S. D. GOITEIN, O. GRABAR, “al-Ḳuds” (Última consulta 16-04-2015).

⁵² M. RUSTOW (2013), p. 77.

⁵³ M. RUSTOW (2013), pp. 78, 81.

⁵⁴ M. RUSTOW (2013), pp. 82, 108.

haber sido considerada por los cristianos y los judíos como un acto piadoso, ampliamente observado. Se añadieron nuevas puertas a la ciudad y se reparó el camino a Jerusalén. Las obras realizadas debieron tener un impacto considerable en la composición de la población de Jerusalén⁵⁵.

El ánfora

Como en el caso de los feluses con menorá, el símbolo del ánfora ocupa el espacio central del anverso, rodeado por la misma leyenda marginal en caracteres árabes: لا اله الا الله وحده (No hay dios sino Dios, Único). Y en el reverso, como leyenda central y única, también en tres líneas, la segunda parte de la profesión de fe islámica: محمد/ رسول/ الله (Muḥammad / [es el] Enviado /de Dios) (Fig. 5).



Fig.5. Ánfora en feluses omeyas⁵⁶

Esta tipología de feluses ya fue recogida por Lavoix y Walker en sus respectivos catálogos⁵⁷, destacando este último las propuestas de Hill y Lavoix de que sin duda la tipología derivaba de las monedas hebreas acuñadas por los procuradores romanos en Judea en la época de Tiberio, siendo un prototipo similar a las acuñaciones de la Segunda Guerra⁵⁸.

Efectivamente, el ánfora había aparecido ya como símbolo monetar en las monedas hebreas de las dos guerras judías contra Roma (la de los Asmoneos del 66 J.C. y la de Bar Kojba del 132-135 J.C.) (Fig. 6). Aunque no hay representaciones certeras sobre la forma real que tuvieron las vasijas del Templo, ni hace referencia a ello la Mishná, se considera que las ánforas o vasijas representadas en las monedas hacen referencia a las utilizadas en el Templo para contener el agua y el vino de las libaciones sacerdotales y el aceite de las lámparas. Estas ánforas aparecen representadas bien con dos asas, o bien con una sola.



Fig. 6. Ánfora de dos asas en prutás de la Guerra del 66-70

La primera tipología, de dos asas, que encontramos en acuñaciones llevadas a cabo en las dos guerras, dado que se encuentra asociada a la vid, representada en la otra cara de las monedas, se considera que bien pudo usarse para la libación del vino. En cuanto a la segunda tipología, de una sola asa (*oinocoe*) sólo fue representada en las emisiones llevadas a cabo en la guerra de Bar Kojba. Algunos autores han considerado que se trataría de un recipiente para contener el aceite de las lámparas del Templo. Sin embargo, al ir casi siempre asociado a la representación de una palma, otros autores han estimado que ésta representaría al *lulav* y, por tanto, estaríamos ante un tipo de vasijas empleadas en la ceremonia de la libación del agua o el vino en la fiesta de los Tabernáculos.

⁵⁵ S. D. GOITEIN, O. GRABAR, “al-Ḳuds” (Última consulta 16-04-2015).

⁵⁶ Imagen tomada de <http://www.islamiccoins.ancients.info/umayyads/umayyadcaliphs.htm#falus>

⁵⁷ J. WALKER (1956), p. 206, n° P 114 = H. Lavoix (1887) n°s 1546 y 1547.

⁵⁸ J. WALKER (1956), p. 206, nota P 114.

En cualquier caso, ambas tipologías están claramente asociadas al culto a Yahvé y al Templo de Jerusalén, y cargadas de simbología de carácter religioso-nacionalista⁵⁹.

La similitud de las ánforas representadas en los feluses omeyas con las de dos asas que encontramos en las monedas hebreas de ambas guerras es sumamente significativa. Sin embargo, en el islam el ánfora no aparece como un elemento simbólico especialmente predominante en las representaciones artísticas arabo-islámicas. No obstante, su representación se ha asociado en el arte islámico con el “agua de la vida”⁶⁰ y la representación de la copa o el odre asociado a algunas representaciones figurativas, como la de la imagen sedente identificada como del califa Mu’āwiya en Oña (Burgos, España), se ha considerado que simbolizan “el poder divino de llenar un contenedor con vida, o vaciarlo” y, por tanto, la representación del “poder sobre la vida o la muerte”⁶¹; o en otros casos, como el del ataífor de Palmela, iconográficamente muy próximo a la representación de Oña, se ha indicado que la jarra representa el “Jarro de la Vida” y la “cantimplora (...) podría hacer alusión al deber de la peregrinación”⁶². En todo caso, la representación de tales recipientes dista mucho de la que encontramos en los feluses omeyas, siendo ésta mucho más próxima a la de la moneda judía.

La granada

En cuanto a la granada, aparece en feluses omeyas que portan las mismas leyendas monetales que los de las tipologías descritas anteriormente. Sin embargo, en esta ocasión, el símbolo se desplaza al reverso. En el anverso, la misma leyenda que encontrábamos en las tipologías anteriores pasa ahora a ocupar el área central (I.A.), como única leyenda, dispuesta en tres líneas: *الا لله / وحده / لا اله الا الله* (“No hay dios/ sino Dios/ Único). En el reverso aparece el símbolo de la granada y como leyenda marginal, rodeándola, la misión profética de Muḥammad: *محمد / رسول / الله* (*Muḥammad / [es el] Enviado /de Dios*). (Fig. 7).



Fig. 7. Granada en feluses omeyas⁶³

Walker recogió esta tipología indicando que ya Blau, en 1876, la había identificado con una granada, y Rogers (1883) y Lavoix (n° 1542-1545) lo pusieron en relación con los shekeles judíos pero interpretándolo, este último, con la simplificación de un ramillete de lirios y jacintos, para después Nützel (n° 1936-1937) y Casanova (n° 897) volver a identificarla con granadas⁶⁴.

La representación de la granada en los feluses tiene un gran paralelismo con las que encontramos en la moneda hebrea (Fig. 8). Aunque en los feluses figura un único fruto en vez de tres, éste se representa con tres lóculos, como sucede en la moneda judía.

⁵⁹ Cf. M. J. AGUILERA ROMOJARO (2010a), pp. 16-19.

⁶⁰ LECHLER (1937), p. 403.

⁶¹ J. ZOZAYA (2011), pp. 12. Para otras manifestaciones del arte islámico en las que figuran personajes con vasos de libaciones o escanciando líquidos cf. B. PAVÓN MALDONADO (2013), pp. 3-4.

⁶² A. S. GOMES *et alii* (2016), p. 235.

⁶³ Imagen tomada de <http://www.islamiccoins.ancients.info/umayyads/umayyadcaliphs.htm#falus>.

⁶⁴ J. WALKER (1956), p. 203, n° 595.

En la moneda hebrea, a diferencia del ánfora que fue representada en las monedas de las dos guerras, la granada sólo la encontramos en acuñaciones de la segunda guerra contra Roma, asociada a la leyenda en caracteres hebreos arcaicos “la libertad de Sión”, que venía a sustituir a la de “la salvación de Sión” propia de las monedas de la primera guerra. Esta nueva leyenda arrogaba un carácter marcadamente más político que meramente espiritual al mensaje que se quería transmitir⁶⁵ (Fig. 8).



Fig. 8. Rama con tres granadas en moneda hebrea⁶⁶.

La granada, símbolo de fertilidad compartido por los distintos pueblos del Mediterráneo desde la Grecia Antigua⁶⁷, se convirtió en un símbolo de Judea desde el siglo VIII-VI a. J.C.⁶⁸. Las granadas eran usadas por los sacerdotes para decorar el Templo, e incluso la Menorá del Templo, según el testimonio de Flavio Josefo, y los mismos trajes de los Sumos Sacerdotes. En la actualidad, en localidades como Belén, la granada es el principal elemento decorativo de la *sukkah* (cabaña) en la fiesta del Succot o Las Cabañas o Tabernáculos. Los granos de la granada se han identificado con los seiscientos trece preceptos de la Torá y, por tanto, la granada se ha considerado, así, “símbolo de la fidelidad a las leyes de la Torá”⁶⁹.

La granada también fue un símbolo de fertilidad y abundancia en Asia central y algunas partes de Afganistán⁷⁰. Sin embargo, será un motivo decorativo raro en el arte islámico de la zona, como el safaví, probablemente porque el nombre persa de la granada (*anar*) es muy próximo al término *nar* que significa “fuego”, sentido en el que se utiliza el término en árabe en el contexto coránico⁷¹. A la granada se le atribuían cualidades curativas, por lo que era ingrediente de recetas medicinales⁷², y en el Magreb islámico, especialmente en Marruecos, aparece frecuentemente representada en la joyería tradicional en la que, como en el caso de la representación de aves, como veremos, se considera un símbolo procedente del judaísmo e introducido en la joyería por los orfebres judíos⁷³.

No obstante, la granada no carece de simbolismo en el islam. En el *Corán* se la cita en tres ocasiones. En dos de ellas, en relación con la creación de las plantas como bien dado por Dios a los hombres para su alimentación, bien asociada a la vid (*Corán* VI, 99) o bien asociada a la palmera (*Corán* VI, 141). La tercera vez, junto a la palmera, indicando que se trata de uno de los árboles del Paraíso (*Corán* LV, 68). Así, aparecerá como elemento decorativo secundario en algunas

⁶⁵ D. HENDIN (2010), p. 348.

⁶⁶ Imagen tomada de <http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=99709> (Última consulta 10-11-2014).

⁶⁷ Atributo de Hera y Afrodita, forma parte esencial del mito de Perséfone y en Roma se usaba en el tocado de las novias. Cf. J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT (1999), pp. 537-538; M. OESTERREICHER-MOLLWO (1978), versión española: P. MURGA (1983), p. 112.

⁶⁸ D. HENDIN (2010), pp. 178-179.

⁶⁹ P. MURGA (1983), p. 112. Un completo estudio sobre la tipología de la granada en la moneda hebrea puede verse en M. J. AGUILERA ROMOJARO (2010b), pp. 187-191.

⁷⁰ V. ARAKELOVA, M. ASATRIAN, “Amulets, Fortune-Telling, and Magic...” (Última consulta 28-05-2015).

⁷¹ K. K. AZIZ (2004), pp. 818-819, citando a E. SCHUYLER (1966), p. 131.

⁷² Cf. J. RUSKA, “Sawīk” (Última consulta 28-5-2015); D. WAINES, “Sawīk” (Última consulta 28-05-2015).

⁷³ E. MUCHAWSKY-SCHNAPPER, “Jewelry Smithing” (Última consulta 28-05-2015). Sobre el papel desarrollado por los judíos en la orfebrería y el trabajo de los metales preciosos véase A. ARIZA ARMADA (2015b), pp. 29-36.

representaciones de decoración vegetal⁷⁴. Por su parte, la tradición šī'ī hace referencia a la granada en relación con la figura de Fāṭima, la hija del Profeta, bien indicando que cuando tuvo lugar la muerte de Fāṭima, le fue entregada una granada desde el cielo⁷⁵; bien identificando simbólicamente los granos de la granada con las lágrimas de Fāṭima al conocer la muerte de su hijo Husayn en Karbalā⁷⁶. Y sabemos que Ḥimṣ (Emesa), ceca a la que se atribuyen los feluses con granada, optó por 'Alī en su enfrentamiento con Mu'āwiya convirtiéndose durante un tiempo en un importante centro del šī'ísmo⁷⁷ por lo que, en este contexto, podría atribuirse al símbolo de la granada una connotación pro-'Alī. Sin embargo, la granada tampoco prosperó como símbolo monetar en las emisiones islámicas⁷⁸ lo que, unido a su similitud iconográfica con su representación en la moneda hebrea, permite plantear la hipótesis de una connotación simbólica predominantemente judía. Así, el símbolo sería aceptado por la población de ambas confesiones, facilitado por el hecho de que la granada de nombre a diversos topónimos en la región, como רִמּוֹן *Rimmōn* (Granado) o גַּת רִמּוֹן *Gat Rimmōn* (literalmente, “Prensa o lagar de las Granadas”)⁷⁹. En la actualidad, el granado sigue siendo uno de los principales frutales cultivado en Ḥimṣ⁸⁰. Por tanto, como en el caso de la menorá, también la representación de la granada podría conllevar una connotación geográfica, funcionando como una suerte de “emblema parlante”.

La vid

En cuanto a la vid o la viña, que aparece tanto en la moneda hebrea como en los feluses omeyas, también tiene un importante valor simbólico en el judaísmo. No solamente hace referencia a la ceremonia de libación del vino de la fiesta de los Tabernáculos, al ir asociada a las vasijas, como he mencionado, sino que su simbología es mucho más trascendental. Según la Mishná, el Árbol del Conocimiento que se encontraba en el Jardín del Edén era una viña. Cuando Noé descendió del Arca tras el Diluvio, lo primero que plantó fue una viña. En el libro de los Salmos se identifica claramente al pueblo de Yahvé con una viña (Salmos 80, 9-10 y 15-16), que representa así mismo la resurrección y la vida. Se trata pues del Árbol de la Vida y desde la antigüedad se representó como elemento simbólico decorativo en los lugares más sagrados de Israel⁸¹.

En la moneda hebrea, la vid o la viña, fue representada bien a través de una rama con hoja de parra, o bien a través de un racimo de uvas. La primera, como hemos visto, venía asociada a la representación del ánfora en las monedas de Herodes el Grande, en probable alusión a la vid de oro que pusiera el rey en la fachada del Templo⁸² y, posteriormente, en las de Arquelao, y en las emisiones de la guerra del 70, con el mismo valor simbólico asociado al Templo, y al estar vinculado a las imágenes de ánforas, a las primicias de la vendimia y/o a las ceremonias de

⁷⁴ Como es el caso, por ejemplo, del fragmento hallado en la terraza del “Salón rico” o de ‘Abd al-Raḥmān III de Madīnat al-Zahra’. Cf. A. VALLEJO TRIANO (2010).

⁷⁵ L. VECCIA VAGLIERI, “Fāṭima” (Última consulta 28-05-2015). Esta tradición es recogida en las *ta'ziyas* (representaciones teatrales del martirio de Husayn, su hijo menor, en Karbalā).

⁷⁶ M. CHEBEL (1995), pp. 186-187. En el sufismo la granada representa el “Jardín de la Esencia”, la multiplicidad de la Creación, la integración de lo múltiple en la unidad (*Ibid.*).

⁷⁷ N. ELISÉEFF, “Ḥimṣ” (Última consulta 28-05-2015).

⁷⁸ Como pasó con otros símbolos monetar omeyas similares, como la estrella en el caso de al-Andalus, en donde figurará desde las primeras emisiones (Cf. A. ARIZA ARMADA (2016), pp. 147-153) y se mantendrá durante los califatos omeya y ḥammūdī, aunque en este último caso con una evolucionada connotación simbólica (Cf. A. ARIZA ARMADA (2015a), pp. 117-118); o el sello de Salomón (Cf. A. ARIZA ARMADA (2010)).

⁷⁹ Y. ELITZUR, “Toponyms: in the Land of Israel” (Última consulta 28-05-2015).

⁸⁰ N. ELISÉEFF, “Ḥimṣ” (Última consulta 28-05-2015).

⁸¹ P. BANON (2005), pp. 106-107.

⁸² Y. MESHORER (2001), pp. 69-70; Y. MESHORER (1982), vol. 2, pp. 25-6.

libaciones llevadas a cabo en él⁸³. Así, la viña, no sólo representaría la fertilidad de la tierra⁸⁴, sino también el culto en el Templo⁸⁵.

La segunda representación, el racimo de uvas, corresponde ya a las emisiones de la guerra de Bar Kojba y, en esta ocasión, la representación de la vid irá relacionada en la otra cara de la moneda con cuatro símbolos monetales estrechamente vinculados al culto en el Templo. El primero, el ánfora de un asa⁸⁶. El segundo, la representación de sendos instrumentos musicales, tipos exclusivos de esta segunda guerra contra la ocupación romana: la lira de tres cuerdas⁸⁷ y la trompeta⁸⁸ (Fig. 9). La lira se utilizaba en ocasiones siempre festivas, pero también en el culto llevado a cabo en el Templo⁸⁹. La trompeta, cuya representación es similar a las que se encuentran bajo la Mesa en la representación de la destrucción del Templo en el Arco de Tito, debe hacer referencia a las *ḥašoşerot* que, según la Biblia y las fuentes rabínicas, se tocaban en el Templo en distintas celebraciones⁹⁰. El tercero, la representación de la palma⁹¹; y el cuarto, la de la palmera⁹², símbolo de Israel⁹³. Se trata, por tanto, de una referencia más al Templo, y al culto en él realizado por el pueblo hebreo.

La importancia simbólica de la viña y el vino pasó al cristianismo, representando la sangre de Cristo y, en el islam, pese a la prohibición explícita del consumo de vino en el *Corán*, la vid es mencionada en el libro sagrado en diez ocasiones con una clara connotación positiva. En ocho de ellas figura, asociada a la palmera, como muestra de la creación de las plantas por Dios (*Corán* VI, 99, XIII, 4, XVI, 11, XVIII, 32, XXIII, 19, XXXVI, 34) como un bien dado por el Creador a los hombres (*Corán* II, 266, XVI, 67). En otra, como prueba demandada por lo infieles para creer en Dios, también asociada a la palmera (*Corán* XVII, 91) y, por último, como una de las plantas del Paraíso en recompensa para los piadosos tras el Juicio Final (*Corán* LXXVIII, 32). Así, la representación de hojas de parra y racimos de uvas, en ocasiones picoteadas por aves, es bastante frecuente como parte de la decoración vegetal de numerosas manifestaciones de arte islámico, especialmente del periodo Omeya, tanto en Oriente (como por ejemplo en el palacio de Mšatta) como en Occidente (como por ejemplo en la mezquita aljama omeya de Córdoba o en Madīnat al-Zahra'), el Abbāsī (Samarra) o el Aglābī (la gran mezquita de Qayrawān)⁹⁴.



Fig. 9. Monedas de la guerra de Bar Kojba con racimo de uvas

⁸³ Y. MESHORER (1982), vol. 2, pp. 33, 112-113; Y. MESHORER (2001), pp. 79-80, 121; L. KADMAN (1960), pp. 89-90; D. HENDIN (2010), pp. 353-354.

⁸⁴ P. ROMANOFF (1944), pp. 299-301; L. MILDENBERG (1984), p. 47.

⁸⁵ P. ROMANOFF (1944), pp. 299-300; Y. MESHORER (1982), vol. 2, p. 143.

⁸⁶ D. HENDIN (2010), p. 384, n° 1373; p. 391, n° 1395.

⁸⁷ D. HENDIN (2010), p. 400, n° 1435.

⁸⁸ D. HENDIN (2010), p. 399, n° 1431.

⁸⁹ M. J. AGUILERA ROMOJARO (2010a), pp. 19-21.

⁹⁰ Cf. D. HENDIN (2010), pp. 381-382.

⁹¹ D. HENDIN (2010), p. 388, n° 1382; p. 391, n° 1394; p. 399, n° 1430.

⁹² D. HENDIN (2010), p. 387, n° 1380-1381; p. 395, n° 1410; p. 401, n° 1438-1440.

⁹³ Cf. A. ARIZA ARMADA (2015b), pp. 48-54.

⁹⁴ Véanse los ejemplos enumerados en B. PAVÓN MALDONADO (2013), pp. 8-9. También es un tema representado en la cerámica, por ejemplo, andalusí (Cf. el más reciente trabajo sobre el tema: A. S. GOMES *et alii*, 2016).

Fig. 10. Felús de la ceca de Ṭabariyya con racimo de uvas⁹⁵

En el caso de los feluses con viña (Fig. 10), Lavoix identificó el símbolo como una representación degenerada de un ánfora, poniéndolo en relación con las representadas en los bronce de los procuradores romanos de Judea. Esta identificación fue recogida por Walker quien, sin embargo, no catalogó el ejemplar describiendo tal tipología, sino que dibujó el símbolo, sin atribuirle identidad alguna⁹⁶. En mi opinión, se trata de la representación de un ramo de uvas. Es interesante constatar que en estos feluses encontramos una diferencia significativa respecto a las tipologías anteriores. Los anversos siguen el mismo patrón que las tipologías de la menorá y el ánfora figurando, por tanto, el símbolo rodeado por la primera parte de la profesión de fe: لا الله وحده الا الله (*No hay dios sino Dios, Único*). Sin embargo, en el reverso la misión profética de Muḥammad ya no ocupará el espacio central del área, sino que pasará a constituir la leyenda del margen (I.M.). En su lugar, como leyenda central figurará el nombre de la ceca, distribuido en dos líneas: Ṭabar/iyya. Frente al resto, y a excepción del caso de ‘Ammān como veremos, ésta será la única tipología que lleve el nombre de ceca y, el hecho de que se sitúe en un lugar preferente, en el centro del área, le confiere un especial protagonismo, que lleva a pensar en una reivindicación de la importancia de la ciudad. Por tanto, podría estar tratándose de su representación emblemática, sobre todo si lo ponemos en relación con la tipología de feluses omeyas con estrella acuñada en al-Andalus (Fig. 11). La similitud de ambas tipologías pone claramente de manifiesto cómo, aun teniendo una simbología que va más allá de la propia representación figurativa, puede tratarse de “emblemas parlantes”⁹⁷.

Fig. 11. Felús de la ceca al-Andalus⁹⁸

No hay que olvidar que Ṭabariyya (Tiberiades) era la capital de la provincia de *al-Urdunn*. En la antigüedad se había convertido en un importante centro de estudio del Talmud, siendo allí donde se compuso la Mishná y donde, a principios del siglo IV se recopiló el Talmud de Palestina. La ciudad fue también lugar de peregrinación donde se acudía para visitar las tumbas de importantes personalidades judías. A pesar de la importancia de la ciudad como centro del judaísmo, a la llegada del Islam, cuando se rindió la ciudad en el año 635, las fuentes no hacen referencia a la presencia de la comunidad judía de la ciudad, mientras que sí hacen alusión a la población cristiana, al mencionar que podría mantener la mitad de sus casas e iglesias⁹⁹.

Sin embargo, la población judía de la ciudad debió recuperarse con la llegada del Islam pues sabemos que, poco después, setenta familias judías de Ṭabariyya se instalaron en Jerusalén con el

⁹⁵ *American Numismatic Society* 1998.25.330. <http://numismatics.org/collection/1998.25.330>

⁹⁶ J. WALKER (1956), p. 267, n° P 137 = Lavoix 1484.

⁹⁷ A. ARIZA ARMADA (2016), pp. 148-150.

⁹⁸ Imagen tomada de <http://www.tesorillo.com/oca/islam/islam.htm> (Última consulta 10-10-2016).

⁹⁹ M. LAVERGNE, “Ṭabariyya” (Última consulta 07-09-2015). Véase también FR. BUHL, “Ṭabariyya” (Última consulta 19-12-2016).

beneficencia califal, a fin de recuperar la presencia judía en la ciudad del Templo. También sabemos que los omeyas construyeron un palacio y una gran mezquita siguiendo el modelo de la de Damasco, revitalizando así la vida de la ciudad, y con ella, la de la comunidad judía, que conocerá un florecimiento entre los siglos VIII y X. Época en la que la ciudad llegaría a ser un centro administrativo del gobierno ‘abbāsī y el mayor centro de la cultura judía en Palestina, en la que algunos personajes destacados de la comunidad fueron empleados en la administración y la corte¹⁰⁰. Por tanto, bien podría ser esta tipología el testimonio de dicha recuperación y de la importancia de la comunidad judía en el período omeya. Importancia reivindicada con el protagonismo del nombre de la ciudad en el cuño monetar asociado al símbolo de la vid.

Lulav-s, palmas y palmeras

Una de las tipologías que encontramos en los feluses omeyas está caracterizada por la presencia de un símbolo hasta ahora incierto. Lavoix lo identificó con una copia del caduceo representado en emisiones de Herodes el Grande¹⁰¹. Pero según Walker, más bien era similar a un cáliz que, consideraba, derivaría de la doble cornucopia con caduceo representado en las monedas de Herodes¹⁰². Sin embargo, en mi opinión, más bien podría relacionarse con una representación, aunque burda y esquematizada, del *lulav*.

El *lulav* es el ramo formado por una palma (*lulav*) que le da el nombre, tres ramas de mirto (*hadas*), dos de sauce (*arava*), y el *etrog* (tipo de cítrico). Se trata de un elemento indispensable en la fiesta del *Sukkot* (de los Tabernáculos o de las Cabañas). En la actualidad se considera que, simbólicamente, representa al pueblo judío en su diversidad: los practicantes y estudiosos estarían representados por el *etrog*; los estudiosos y poseedores del espíritu de la Torá, por el mirto; los que no practican ni estudian, por el sauce; y los que simplemente creen y practican la religión, por hoja de la palmera. El *lulav* es por tanto símbolo de solidaridad y unidad del pueblo judío¹⁰³.

En la época del Templo, había que acudir a él portando el *lulav*, por lo que se convirtió en una referencia simbólica al Templo de Salomón y, como tal, fue utilizado en las monedas. Aparece en las monedas de Juan Hicarno I, Alejandro Janeo, Herodes I y Herodes Antipas, así como en las de las dos guerras judías contra Roma. En las monedas de Bar Kojba, al asociarse con la leyenda “*por la redención de Sión*”, se le ha atribuido el valor simbólico de identidad nacional y esperanza mesiánica¹⁰⁴ (Fig. 12).



Fig. 12. Lulav representado en una moneda de Bar Kojba

¹⁰⁰ M. RUSTOW (2013), p. 82.

¹⁰¹ H. LAVOIX (1887), n° 1548.

¹⁰² J. WALKER (1956), p. 203, n° 596-597.

¹⁰³ M. A. OUAKNIN (2003), p. 74.

¹⁰⁴ Y. MESHORER (1982), p. 118; A. KINDLER (2003), pp. 145; P. BANON (2005), pp. 78-79; D. HENDIN (2010), pp. 349-350; M. J. AGUILERA ROMOJARO (2010a), pp. 21-24.

Fig. 13. Feluses omeyas con posible lulav¹⁰⁵

La tipología de feluses que nos ocupa lleva la Profesión de Fe como leyenda central del anverso, en tres líneas: *لا اله الا / وحده* (“*No hay dios/ sino Dios/ Único*”), figurando en el reverso el símbolo mencionado rodeado por la misión profética de Muḥammad: *محمد رسول الله* (*Muḥammad [es el] Enviado de Dios*) (Fig. 13). Esta tipología está estrechamente relacionada con la de los feluses que portan una palmera o los que llevan lo que se ha identificado como una palma o un tallo de planta. En estos últimos, de idénticas leyendas que los anteriores, éstas se disponen como leyendas marginales, situándose la primera parte de la profesión de fe en el anverso y la misión profética de Muḥammad en el reverso (Fig. 14).

Fig. 14. Felús omeya con palma o tallo de planta¹⁰⁶

Tanto la palma como la palmera fueron símbolos monetales hebreos con una importante connotación simbólica. La palmera figuró en las emisiones asmoneas o macabeas, en las de la dinastía herodiana, en las de las dos guerras contra la ocupación romana y en las que conmemoraron la conquista romana de Jerusalén¹⁰⁷. Por un lado, es símbolo de abundancia y plenitud asociado a la tierra de los judíos, debido a la profusión de este árbol en la zona; y por otro será la representación de la antigua Judea. La misma Roma representará a Judea a través de la alegoría de la palmera en la famosa serie “*Judaea capta es*”¹⁰⁸. Tras la derrota de Bar Kojba, Roma sustituyó el nombre de la provincia romana de Judea por la de Siria-Palestina. Así, por extensión, la palmera se trasformaría en el símbolo de Palestina, hasta el punto de que actualmente es emblema del moderno estado de Israel¹⁰⁹. Por otro lado, el hecho de que, en los ½ shekel de bronce de la primera guerra judía, la palmera se representara con dos cestas a los lados, se ha considerado una alusión simbólica a la fiesta de las Semanas o de las Primicias (Pentecostés), en la que los judíos acudían al Templo de Jerusalén para presentar las primeras cosechas de los siete productos con los que Dios había bendecido la tierra de Israel (miel de dátiles, granadas, uvas, higos, trigo, cebada, y aceite), en señal de gratitud y, por tanto, una alusión al culto a Yahvé y al mismo Templo¹¹⁰. Un Templo que estuvo profusamente decorado con el motivo de la palmera, encontrándose en sus muros, puertas y pilares¹¹¹. Incluso, las siete ramas de la palmera se han interpretado como una alusión simbólica a la menorá¹¹².

¹⁰⁵ Imagen tomada de <http://www.islamiccoins.ancients.info/umayyads/umayyadcaliphs.htm#falus>

¹⁰⁶ ANS [750. 1998.25.156](https://www.ans.gov/750-1998.25.156).

¹⁰⁷ F. W. MADDEN (1881), p. 73; D. HENDIN (2010).

¹⁰⁸ F. W. MADDEN (1881), pp. 208 y ss; D. HENDIN (2010), pp. 419 y ss.

¹⁰⁹ Cf. D. HENDIN (2010), pp. 351-352. Un resumen sobre su simbología fuera del contexto judío puede verse en A. ARIZA ARMADA (2015b), p. 49.

¹¹⁰ P. ROMANOFF (1944), pp. 161-177, 438-40; L. KADMAN (1960), pp. 90-92; C. W. SAMUEL, P. RYNEARSON, Y. MESHORER (2000) pp. 73-75; D. HENDIN (2010), pp. 351-352, 362; M. J. AGUILERA ROMOJARO (2010a), pp. 24-25.

¹¹¹ *I Libro de los Reyes* 6, 29-35; *II Paralipómenos o Crónicas* 3:5. Cf. C. W. SAMUEL, P. RYNEARSON, Y. MESHORER (2000), p. 74.

¹¹² D. HENDIN (2010), pp. 351-352. Cf. S. FINE (1989), pp. 105-118.

En cuanto a la palma, símbolo de vida eterna¹¹³, como ya he mencionado, es uno de los tres elementos constitutivos del *lulav* y, como en el caso de la palmera, la hoja de palma figuró en las monedas hebreas de la dinastía Asmonea, de la herodiana, en las de los gobernadores romanos y en las de las dos guerras judías contra Roma. El hecho de que en las emisiones llevadas a cabo por Bar Kojba esté asociada a la leyenda “*por la redención de Sión*”¹¹⁴, le atribuye a la palma un valor simbólico de identidad nacional y esperanza mesiánica. Incluso se considera la posibilidad de que pudiera haber asimilado el simbolismo greco-romano de la palma como símbolo de victoria¹¹⁵.

Sin embargo, se ha puesto de manifiesto que, en el arte islámico, la palmera y la palma perdieron el protagonismo y la simbología que habían tenido en las civilizaciones anteriores (caldeos, asirios, egipcios, judíos...) ¹¹⁶, no llegando a convertirse en un elemento predominante en el arte islámico ¹¹⁷. No obstante, cuando aparece, su representación se considera bien un símbolo del Paraíso ¹¹⁸, al ser uno de los árboles de los Jardines del Paraíso (junto a la vid y el granado) mencionados en el *Corán* (*Corán* LV, 68); bien un símbolo de fertilidad ¹¹⁹. De hecho, la palmera se menciona en el *Corán* en un total de veinte ocasiones ¹²⁰. Además de la ya citada, figura diez veces como una de las plantas creadas por Dios para la alimentación de los hombres (*Corán* VI, 99; VI, 141; XIII, 4; XVI, 11; XVIII, 32; XXIII, 19; XXVI, 148; XXXVI, 34; L, 10-11; LV, 11), como uno de los bienes dados por Dios a los hombres (*Corán* II, 266; XVI, 67) cuya existencia se debe al permiso de Dios (*Corán* LIX, 5). Como en el caso de las vides, las palmeras son pruebas demandadas por los infieles para creer en Dios (*Corán* XVII, 91). Junto a una palmera sitúa el *Corán* el nacimiento de Jesús (*Corán* XIX, 23-27). Así mismo, la palmera es usada como símil, bien de una fase lunar (*Corán* XXXVI, 39) bien de los infieles batidos por el viento divino en el caso de las palmeras desenraizadas (*Corán* LIV, 20) o huecas (*Corán* LXIX, 7). Por último, se menciona el tronco de palmera como lugar para la crucifixión de los magos por el Faraón (*Corán* XX, 70). Así, se ha considerado símbolo de la grandeza de la Creación y, siguiendo un hadiz del Profeta, emblema del musulmán ¹²¹.

No obstante, la palmera tampoco se consolidará como símbolo monetario durante la Edad Media. De hecho, cuando aparece en la moneda islámica medieval, como en el caso de la Idrīsī, la palmera bien podría responder a una simbología judía ¹²². Por tanto, y teniendo en cuenta la existencia del tipo de la menorá y la relación del tipo de la palma con la del posible *lulav*, las palmas y palmeras representadas en los feluses omeyas también podrían considerarse un símbolo con connotación propiamente judía.

La flor de lis o lirio

La flor de lis / lirio (*shoshan*) es uno de los símbolos más comunes en la moneda hebrea. Su aparición como símbolo monetario se ha puesto en relación con su función como elemento ornamental en el Templo de Jerusalén y fuentes rabínicas lo mencionan como símbolo de Israel ¹²³.

¹¹³ P. BANON (2005), p. 78.

¹¹⁴ Cf. D. HENDIN (2010), pp. 384 y ss.

¹¹⁵ Y. MESHORER (1982), vol. 2, p. 118; A. KINDLER (2003), p. 145; P. BANON (2005), pp. 78-79; M. J. AGUILERA ROMOJARO (2010a), pp. 21-24.

¹¹⁶ F. VIRÉ, “Nakhl” (Última consulta 13-01-2017).

¹¹⁷ K. K. AZIZ (2004), pp. 820.

¹¹⁸ Cf. G. LECHLER (1937), M. BARRUCAND (2001). Cf. una recopilación de sus representaciones también en B. PAVÓN MALDONADO (2013), pp. 60-61.

¹¹⁹ B. PAVÓN MALDONADO (2013), p. 31.

¹²⁰ Pavón Maldonado indica que la palmera es citada diecinueve veces en el *Corán*, quizá porque no contabiliza la última mencionada a continuación en el texto (Cf. B. PAVÓN MALDONADO (2013), p. 30).

¹²¹ M. CHEBEL (1995), pp. 320-321. Sobre su analogía con el ser humano, la imagen de su sombra aplicada al gobernar y la función del árbol en la constitución del saber islámico véase S. PEÑA MARTÍN (2008).

¹²² A. ARIZA ARMADA (2015b), pp. 48-54.

¹²³ Cf. P. ROMANOFF (1944), pp. 45-51; Y. MESHORER (2001), pp. 8-10, 34-35; D. HENDIN (2010), pp. 180-182, 185 n° 1131; P. BANON (2005), p. 68; J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT (1999), p. 652.

Apareció, por primera vez, en las emisiones hebreas en monedas del macabeo Hycarno I, acuñadas a nombre de Antfoco VII, en Jerusalén. Dado que en dichos ejemplares aparece representada entre lo que se ha identificado como dos granos de espiga, se le ha otorgado un valor simbólico complementario relacionado con la agricultura y la fertilidad¹²⁴. En cualquier caso, su identificación como símbolo de Israel y su relación con el templo no deja lugar a dudas. Simbología reforzada por el hecho de que, en la cara opuesta de la moneda, la representación del lirio esté también asociada con el águila o halcón con las alas extendidas, en las emisiones hebreas del período persa¹²⁵ (fig. 19); con un ancla, símbolo de la fuerza naval y probablemente alusivo a las conquistas de ciudades costeras¹²⁶, en los períodos seléucida, asmoneo y heracliano¹²⁷; o con la palma, en tipologías asmoneas¹²⁸.



Fig. 15. Flor de lis o lirio en moneda hebrea¹²⁹



Fig. 16. Felús con flor de lis o lirio, de la ceca de 'Ammān¹³⁰

Una representación muy similar a la que encontramos en la moneda hebrea, incluyendo los dos puntos sobre los pétalos, podemos hallarla en algunos feluses omeyas. Se trata de, al menos, diez ejemplares, dos de ellos conservados en el British Museum¹³¹, uno en París¹³², otro en Berlín¹³³, tres más que se encontraron en las excavaciones Gerasa¹³⁴, y otros tres que se encuentran actualmente en la *American Numismatic Society*¹³⁵. Aunque Lavoix atribuyó esta tipología a la ceca de Jerusalén, poniendo su símbolo en relación con la vara florida de Aaron¹³⁶ (símbolo también judío), ya Walker los catalogó como emisiones de la ceca de 'Ammān, cuyo nombre figura en la leyenda marginal del reverso¹³⁷. Sin embargo, ninguno de ellos describió el motivo central del reverso como un lirio o flor de lis, sino que hablaron de “trifolio” o de “diseño ornamental” respectivamente¹³⁸.

¹²⁴ D. HENDIN (2010), p. 181.

¹²⁵ D. HENDIN (2010), p. 130 n° 1060-1060a.

¹²⁶ D. HENDIN (2010), pp. 181-182.

¹²⁷ D. HENDIN (2010), p. 185 n° 131a-c; p. 198 n° 1148-1149.

¹²⁸ D. HENDIN (2010), p. 187 n°1134; p. 188, n° 1138; p. 198 n°1147; p. 202 n° 1157-1158.

¹²⁹ Imagen tomada de Brenner, Sandy, ““Firsts” in Ancient Judaean Coins” en http://www.mefacts.com/cached.asp?x_id=10080 (Última consulta 8-5-2016).

¹³⁰ *American Numismatic Society* [1971.316.1262](http://www.ans.org/numismatic/society/1971.316.1262).

¹³¹ J. WALKER (1956), pp. 274-275, n°s 905-906.

¹³² S. LANE-POOLE (1875), p. 184, n° 54.

¹³³ Nützel n° 2028.

¹³⁴ J. WALKER (1956), p. 274, nota 905.

¹³⁵ ANS [1917.216.3492](http://www.ans.org/numismatic/society/1917.216.3492), [1971.316.1262](http://www.ans.org/numismatic/society/1971.316.1262), [1917.216.3490](http://www.ans.org/numismatic/society/1917.216.3490).

¹³⁶ H. LAVOIX (1887), p. XLIV.

¹³⁷ J. WALKER (1956), pp. 274-275.

¹³⁸ En la actualidad se considera un lirio, como puede comprobarse en las fichas catalográficas de la *American Numismatic Society*. Cf. http://numismatics.org/search/results?q=1971.316.1262+AND+department_facet%3A%22Islamic%22 (Última consulta 19-12-2016).

Esta tipología lleva la primera parte de la profesión de fe islámica en el anverso, en tres líneas: وحده / لا اله الا الله (“No hay dios/ sino Dios/ Único”), y como leyenda marginal de reverso la misión profética de Muḥammad y el nombre de ceca: محمد رسول الله عمان (*Muḥammad [es el] Enviado de Dios, ‘Ammān*) (Fig. 16).

Conquistada por el rey David (siglo XI a. J.C.), ‘Ammān se liberó del poder asirio y mantuvo una precaria independencia durante el período babilonio, para ser conquistada posteriormente por Ptolomeo (286-227 a. J.C.), quien le dió el nombre de Filadelfia. Tomada posteriormente por los nabateos y recuperada por Herodes el Grande (hacia el 218 a. J.C.), todavía era una ciudad floreciente tras la conquista bizantina, cuando Yazīd b. Abī Sufyān la conquistó en el 635¹³⁹. Teniendo en cuenta que perteneció a la provincia administrativa *al-Urdunn*, de la que fue capital Ṭabariyya que, como hemos visto, fue un importante centro judío, parece razonable pensar que la presencia del símbolo del lirio en los feluses omeyas pudiera responder al hecho de que se hubiera mantenido una población judía significativa durante el período bizantino o, al menos, que hubiera ganado importancia durante el islámico.

En el Islam, el lirio o la flor de lis también es un símbolo utilizado en el arte, aunque no predominante y, como símbolo monetar, será en estas emisiones cuando figure por primera vez. En fechas cercanas lo encontramos en el sello del califa ‘Abd al-Malik (Fig. 17). Sin embargo, la flor de lis representada en la moneda y amuletos islámicos posteriores no será un símbolo predominante, y sólo encontramos la flor de lis como motivo central de la moneda muy posteriormente, en emisiones de feluses mamelucos, zangides y selyuquies¹⁴⁰ (Fig. 18).

Además, tanto en el sello de ‘Abd al-Malik como en estas emisiones tardías, la flor de lis aparece esquematizada y con unas características gráficas bien diferentes a las de las representaciones de los feluses omeyas. También será diferente su representación gráfica cuando aparezca como motivo secundario en otras monedas, amuletos u objetos monetiformes. En el caso de los andalusíes, la representación fitomorfa de tres pétalos se considera que más bien responde a una flor de loto esquematizada de perfil¹⁴¹, aun teniendo en cuenta la asociación simbólica existente entre la flor de lis, la azucena y el loto¹⁴², una simbología que se ha identificado con la eternidad¹⁴³.

Por otro lado, la flor de lis aparece con cierta frecuencia, en la poesía árabe, en descripciones de jardines y en alusiones a la primavera. En al-Andalus, fue usada como metáfora de fortaleza en la famosa *qaṣīda* de Ibn Darrāy al-Qaṣṭallī dirigida a al-Muzaffar¹⁴⁴. Y en la poesía sufí la flor de lis se ha vinculado simbólicamente con el adorador silencioso¹⁴⁵.



Fig. 17. Sello de ‘Abd al-Malik¹⁴⁶

¹³⁹ H. G. LANKESTER, “‘Ammān” (Última consulta 19-12-2016).

¹⁴⁰ Cf. L. A. MAYER (1933), pp. 22-24; A. BERMAN (1976), pp. 95-97; P. BALOG (1964); N. M. LOWICK (1970), pp. 244-246; P. BALOG (1977), pp. 197-199; T. WILKES (2015), p. 95.

¹⁴¹ R. RODRIGUEZ PÉREZ (2014), pp. 71-72. Sobre su representación como símbolo monetar cristiano en las emisiones hispanas véase A. ARIZA ARMADA (2014), p. 195.

¹⁴² J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT (1999), p. 652. La flor de loto es mencionada en el *Corán* (*Corán* LIII, 13-14 y XXXIV, 16) y se ha considerado símbolo de felicidad celestial (K. K. AZIZ (2004), p. 818).

¹⁴³ J. ZOZAYA (2012), p. 139, (2011), p. 17.

¹⁴⁴ G. SCHOELER, “Zahriyyāt” (Última consulta 10-01-2017).

¹⁴⁵ A. SCHIMMEL (1975), pp. 172, 308.

¹⁴⁶ Imagen tomada de <http://www.hubert-herald.nl/FulgerFleur.htm> (Última consulta 09-01-2016).



Felus Zangíd. Al-Miazzam Muhammad (605-648/1208-1251)¹⁴⁷.

Felús mameluco. Sayf al-Dīn al-Muzaffar Hajji I (1346-1347)¹⁴⁸.

Fig. 18. Representaciones monetales de la flor de lis.

Por tanto, dado su escaso y tardío valor simbólico como tipología monetar en el Islam, y dada la distancia estilística de su representación en la moneda islámica frente a su similitud con la representación del lirio de la moneda judía, en mi opinión, puede tratarse de un símbolo judío.

El águila, halcón o palomas

Si bien es cierto que la Torá hace una prohibición expresa a la representación de seres vivos¹⁴⁹, en determinados momentos y lugares esta prohibición no fue respetada. No sólo algunas tribus antiguas de Israel tomaron animales como emblemas, sino que podemos encontrar la representación de aves frecuentemente en las manifestaciones del arte judío. En el arte judeo-marroquí, por poner un ejemplo, las aves están permanentemente presentes en la decoración de los objetos religiosos (mantos de la Torá, *hamsa*-s, lámparas, joyería, lámparas de Hanuká) e incluso cotidianos¹⁵⁰. Las aves constituyen así un importante símbolo en el judaísmo, representado con frecuencia en diversos soportes.

El águila representó a la tribu de Daniel, simbolizando la fuerza y el prestigio. El gallo tiene un valor místico relacionado con la vida y la luz, y es símbolo del orgullo y la vigilancia y la actividad, así como del conocimiento¹⁵¹. La paloma y el pichón, portadores de la felicidad, lo son del amor y de la fidelidad. Las aves, en general, simbolizan la libertad¹⁵². Y como en el caso de las tipologías anteriores, las aves aparecen en los feluses omeyas orientales, símbolo que ya había sido acuñado en la región.

El ave, como símbolo monetar había aparecido por primera vez en las monedas hebreas en las emisiones del período persa, siendo sus representaciones identificadas por la historiografía como halcones, patos o águilas¹⁵³.



Fig. 19. Monedas judías del período persa¹⁵⁴

¹⁴⁷ Imagen tomada de https://images.vcoins.com/product_image/96/3/6/3b3SPd5e2t2EygN6Ho4T7rjQnmM98e.jpg (Última consulta 09-01-2016).

¹⁴⁸ Imagen tomada de <http://www.hubert-herald.nl/FulgerFleur.htm> (Última consulta 09-01-2016).

¹⁴⁹ Éxodo 20, 4; Deuteronomio 5, 8.

¹⁵⁰ A. GOLDENBERG (2014).

¹⁵¹ P. BANON (2005), pp. 49, 50-51.

¹⁵² A. GOLDENBERG (2014), pp. 222-227.

¹⁵³ D. HENDIN (2010), pp. 133-136.

¹⁵⁴ [Imágenes tomadas de](#)

En estas emisiones el halcón venía a sustituir el motivo iconográfico del búho de las series atenienses y, en ellas, se asociaba el símbolo del halcón con la inscripción “Yehud” (YHD) en caracteres arameos, nombre persa de la provincia de Judea¹⁵⁵ (Fig. 19). También durante el período helenístico de los Ptolomeos se representó el águila en los cuños monetales¹⁵⁶, cuya imagen se ha identificado, en ocasiones, con la de un pato¹⁵⁷ (Fig. 20).



Fig. 20. Shekel de Tiro, ceca de Jerusalén¹⁵⁸

Pero fue Herodes el Grande, el primer rey judío en grabar en los cuños monetales este símbolo, siguiendo el modelo, pero invertido, de la representación helenística (Fig. 21). Se ha considerado que podría hacer referencia al pájaro de oro que Herodes situó en la entrada del Templo de Jerusalén. Se trata, por tanto, de un símbolo estrechamente relacionado con el Templo, por mucho que fuera rechazado y arrancado de su puerta por un grupo de eruditos que serían ejecutados por ello¹⁵⁹. Tras las emisiones herodianas, no encontraremos después este símbolo en los ejemplares de las dos guerras judías contra Roma.



Fig. 21. Media Prutá de Herodes I El Grande

En cuanto a los feluses omeyas, hasta la fecha, contamos con dos tipologías distintas con representación de aves, ambas atribuidas a la ceca *Filasīn*. Una de ella, cuya imagen se ha identificado con un pato¹⁶⁰, no tiene precedente iconográfico en la moneda hebrea, por lo que excede de los límites de este trabajo. De la segunda, están publicados, al menos, ocho ejemplares¹⁶¹. Se caracteriza por llevar en el anverso la profesión de fe islámica en tres líneas, tal y como la encontrábamos en las tipologías anteriores de la granada, el *lulav* y la flor de lis o lirio: *الله الا / وحده / لا اله الا* (“No hay dios/ sino Dios/ Único”). En el reverso, figura la misión profética de Muḥammad como leyenda del margen, circundando la imagen de un ave volando hacia la izquierda. Imagen que Lavoix identificó con un águila¹⁶², mientras que Walker consideró, con dudas, que era un halcón¹⁶³. De modo general, se ha definido como un ave rapaz¹⁶⁴ (Fig. 22).

<http://www.coinarchives.com/a/lotviewer.php?LotID=690975&AucID=1279&Lot=57&Val=c7067cd5fe86d3beb71112d532f57bcf> y <https://www.coinarchives.com/74c84066135dbc70c49d88ecf2d8cafa/img/baldwin/nyc45/image00066.jpg>

¹⁵⁵ Y. ZLOTNIK (2012).

¹⁵⁶ D. HENDIN (2010), pp. 143-145, 148, 151.

¹⁵⁷ Véanse las diferentes interpretaciones de la imagen en D. HENDIN (2010), pp. 118-121.

¹⁵⁸ Imagen tomada de http://www.wildwinds.com/coins/greece/judaea/Hendin_919.txt.

¹⁵⁹ D. HENDIN (2010), p. 242.

¹⁶⁰ J. WALKER (1956), p. 224, n° 730-733.

¹⁶¹ Número referido por Walker (Cf. J. WALKER (1956), p. 202, nota 590). A parte de los muchos conservados en colecciones particulares, un ejemplar más, inédito, se encuentra en el Gabinete Numismático de Cataluña, n° 309514.

¹⁶² H. LAVOIX (1887), n°s 1528-1529.

¹⁶³ J. WALKER (1956), p. 202, n°s 590-592.

¹⁶⁴ R. MORGENSTERN (1978), pp. 399-408.

Fig. 22. Feluses omeyas con águila, halcón o paloma¹⁶⁵

Aunque la tipología parece representar al ave volando, o en actitud de alzar el vuelo, según se considere la orientación de la pieza¹⁶⁷, también podría estar de pie (Fig. 23), con las alas extendidas, en una actitud muy similar a la que encontramos en las emisiones hebreas del período persa (Fig. 19) y helenístico (Fig. 20).

Fig. 23¹⁶⁸

De ser así, bien podría representar un águila, con su consiguiente valor simbólico como símbolo de Judá y su relación con el Templo. Por el contrario, si aceptáramos que fue representada en actitud de vuelo, dada su similitud con las representaciones de palomas en el arte judío y teniendo en cuenta la totalidad de las tipologías estudiadas, en mi opinión, también podría tratarse de una paloma, pichón o tórtola (ave también columbiforme). No hay que olvidar que, en el judaísmo, la paloma está relacionada con los rituales expiatorios del Segundo Templo, donde adquiere su valor redentor, y es identificada como símbolo del pueblo de Israel (*Isaías* 60, 4-9) y, la tórtola, se convirtió en el símbolo del pueblo perseguido (*Salmos* 74, 19)¹⁶⁹. Una vez más nos encontramos ante un símbolo relacionado con el Templo y que representa al pueblo de Israel.

Para el islam, las aves tienen también una importante connotación simbólica. En el *Corán* se indica que las aves se encuentran al servicio de Dios (*Corán* CV), que cantan loas a Dios (*Corán* XXI, 79) y que formaban parte del ejército de Salomón (*Corán* XXVII, 16-17). Por otro lado, en los hadices del Profeta el pájaro se identifica con el alma del creyente¹⁷⁰. Así, en el arte islámico medieval se representarán aves columbiformes a ambos lados del Árbol de la Vida¹⁷¹.

Culturalmente hablando, para el mundo arabo-islámico medieval la paloma, como el halcón, también adquirió una gran importancia. Sabemos que los mecenos se enorgullecían de las palomas domésticas que se establecían en la ciudad; la literatura árabe medieval, en verso y prosa, menciona la importancia de la cría de palomas, que se convirtió en una afición desarrollada en las grandes ciudades de Bagdad, Basora, Damasco y El Cairo, en un valorado pasatiempo que practicaron varios califas (como los ‘abbāsīs al-Mahdī, Hārūm al-Rašīd, al-Wātīq y al-Nāšir). Como la

¹⁶⁵ Imagen tomada de <http://www.islamiccoins.ancients.info/umayyads/umayyadcaliphs.htm#falus>.

¹⁶⁶ Gabinete Numismático de Cataluña, n° 309514. Fotografía del autor.

¹⁶⁷ Al girar la moneda sobre su eje, a las 12:00, el ave volando (fig. 22) es la posición de los ejemplares que he podido examinar personalmente. Sin embargo, los ejes de ambas caras de la moneda no siempre coinciden y además es muy común, en los feluses omeyas con representaciones figurativas, que la leyenda marginal comience a las 4:00 o las 5:00 (fig. 23).

¹⁶⁸ Imagen cedida por Glen Warren.

¹⁶⁹ P. BANON (2005), p. 49.

¹⁷⁰ “El alma del creyente es un pájaro que espera sobre un árbol del Paraíso” o, “Sus almas se encuentran dentro de pájaros verdes, y tienen como nidos candiles suspendidos del Trono. Éstos vagan libremente por dónde les place del Paraíso, y luego se refugian en los candiles” (*Kitāb wasf al-fir-daws*, recogido en X. PICAZA, A. AYA (2009), p. 827).

¹⁷¹ Véase la recopilación de varios ejemplos de su representación en B. PAVÓN MALDONADO (2013), pp. 47-48.

cetrería, la competición con palomas (por su capacidad para regresar al palomar a grandes distancias) fue muy popular entre las poblaciones musulmanas de los siglos VIII al XIII, alcanzando los mejores ejemplares altas sumas de dinero en los mercados. Por no hablar de su valor como mensajera y para los servicios de información (*barīd*) del Estado. La paloma, como mensajera de amor, paz y buena fortuna, fue inspiración de poetas de todas las épocas y en todos los países musulmanes, evocando el arrullo de las tórtolas la imagen de la eternidad, así como de la mujer por su dulzura y belleza. Y varios proverbios y leyendas señalan a esta ave como ejemplo de dulzura, apego y fidelidad¹⁷².

En cuanto al águila, formó parte de la iconografía de banderas y estandartes islámicos. Es el caso de los que ondearon en al-Andalus o el creado por el mismo califa al-Ḥakam II¹⁷³, o los más conocidos de los sultanes mamelucos, a los que se les atribuye un mero valor ornamental¹⁷⁴, o como símbolo general de autoridad real¹⁷⁵, aunque lo más probable es que se tratara sencillamente de blasones sultánicos¹⁷⁶. Por tanto, como hemos visto que sucede en otras tipologías, en los feluses omeyas este símbolo podría considerarse un emblema parlante.

Por otro lado, el halcón, se ha identificado en el arte islámico con el alma del guerrero, del *muḡāhid*, por ejemplo, en el motivo del “halcón cabalgando sobre caballo sin jinete”. Cuando se encuentra representado en actitud de vuelo, como puede ser en la tipología monetar que nos ocupa, representaría el alma “volando” hacia Árbol del Paraíso desde el que, posándose en él, contemplará a Dios¹⁷⁷. También se ha apuntado, siguiendo la lectura coránica (*Corán XVII*, 13), que el ave, en este caso el halcón, representaría la suerte de cada hombre, su destino¹⁷⁸ o, incluso, que podría tratarse de la representación simbólica de “una categoría moral en defensa del Islam”¹⁷⁹. Por tanto, “los halcones se relacionan con la inmortalidad, como representación [...] del alma que mora en el Paraíso”¹⁸⁰.

Además de aves, figuran en los feluses omeyas otras representaciones animales cuya interpretación sigue siendo discutida¹⁸¹, como es el caso del caballo¹⁸² y el jinete¹⁸³, el elefante¹⁸⁴, el escorpión¹⁸⁵, el gerbo¹⁸⁶ o el pez¹⁸⁷. Sin embargo, dado que figuran en ejemplares atribuibles a otras zonas del Imperio Islámico, y además carecen de relación con la simbología monetar hebrea, no son analizados en éste, aunque lo serán en futuros trabajos.

¹⁷² F. VIRÉ, “Ḥamām” (Última consulta 09-05-2016), M. CHEBEL (1995), pp. 106-107.

¹⁷³ Véase, por ejemplo: IBN ḤAYYĀN (a), pp. 68, 237-238 y (b), pp. 250-264, así como el estudio de E. GARCÍA GÓMEZ (1967).

¹⁷⁴ L. A. MAYER (1933), pp. 9-10.

¹⁷⁵ J. W. ALLAN (1970), p. 105.

¹⁷⁶ P. BALOG (1977), pp. 201-204. Una recopilación de representaciones de águilas heráldicas en el arte islámico puede verse en B. PAVÓN MALDONADO (2013), pp. 15-16.

¹⁷⁷ J. ZOZAYA (2002), pp. 119-142, (2011), p. 13-14, (2013), pp. 455-460; J. L. DÍEZ GIMÉNEZ (2015), pp. 33, 43, siguiendo los trabajos de Zozaya. Sobre las aves como símbolo del alma en el sufismo véase A. SCHIMMEL (1975), pp. 70, 306-308.

¹⁷⁸ J. L. DÍEZ GIMÉNEZ (2015), pp. 37, 43, siguiendo el trabajo de Galán y Galindo (A. GALÁN Y GALINDO (2005), vol. 1 pp. 292-295).

¹⁷⁹ J. L. DÍEZ GIMÉNEZ (2015), p. 43, en referencia a su Tesis Doctoral inédita (2010), pp. 215-226.

¹⁸⁰ J. L. DÍEZ GIMÉNEZ (2015), p. 42. Una recopilación de representaciones de halconeros ecuestres en el arte islámico puede verse en B. PAVÓN MALDONADO (2013), pp. 22-23. La figura del halconero es representada como tal en otra tipología de feluses omeyas de la Gran Siria; véase al respecto W. L. TREADWELL (2015), pp. 78-79, 83-86.

¹⁸¹ Como se ha puesto periódicamente de manifiesto. Sirva como ejemplo: R. J. HEBERT (1987), p. 137.

¹⁸² J. WALKER (1956), p. 201, n° 588-589.

¹⁸³ J. WALKER (1956), p. 214, n° 674.

¹⁸⁴ J. WALKER (1956), p. 244, n° 795-798.

¹⁸⁵ J. WALKER (1956), p. 204, n° 598; p. 226, n° P 117 y P 118.

¹⁸⁶ J. WALKER (1956), p. 245, n° 802-806.

¹⁸⁷ Cf. A. ARIZA ARMADA (2004), pp. 203-231.

Como bien indicó J. Zozaya “La sucesión de culturas (...) permite, pues, la transmisión de símbolos, su mutación significativa, su conversión estilística y, finalmente, su supervivencia o supresión”¹⁸⁸. Así, como hemos visto, en algunas tipologías de feluses omeyas orientales figuran una serie de los símbolos que fueron previamente símbolos monetales judíos. Algunos de ellos son esencial y únicamente judíos; otros hunden sus raíces en tradiciones previas, grecolatinas o sasánidas, pero adquieren una simbología propia en el judaísmo y el islam. Todos ellos corresponden a emisiones atribuidas a cecas de localidades que fueron fundamentales para las poblaciones judías del territorio, y están claramente vinculados a las localidades donde se acuñaron los feluses pudiendo, por tanto, considerarse representaciones emblemáticas de las diferentes ciudades que los emitieron. Teniendo en cuenta que, como parece debió ocurrir, la acuñación de feluses se organizó a nivel de los *ajnād* (distritos militares) y que éstos tuvieron una cierta libertad en el diseño de sus tipos, que les distinguirían entre sí¹⁸⁹, bien pudieron ser elegidos tipos que identificaran el territorio y cuyas connotaciones simbólicas fueran reconocibles y aceptadas por la población que lo habitaba durante el período omeya. Hecho que no carece de importancia como ponen de manifiesto las fuentes literarias¹⁹⁰. Una población en la que el elemento judío estaba adquiriendo un valor cualitativo mayor del que pudiera parecer a simple vista, siendo conocidas las fructíferas relaciones de las comunidades judías con el poder omeya en sus diferentes territorios, en su condición de *dimmies*¹⁹¹. La misma ciudad de Jerusalén gozó de un estatus especial, algún tiempo después de su conquista, según documentación egipcia de los siglos XI y XII, al serle otorgado a los judíos ciertos privilegios. Uno de ellos autorizaba a que el impuesto de la *yizya* fuera pagado en Jerusalén como un monto global en lugar de *per-capita*¹⁹². Sin embargo, numéricamente hablando, no parece que la población judía fuera tan importante, durante el período omeya, como para justificar la emisión por el poder musulmán de monedas con símbolos propiamente judíos en aras de demostrar la superioridad del islam. Máxime, si tenemos en cuenta que, en el momento de la conquista islámica de estos territorios, sí lo fue la población cristiana y no se llevó a cabo, contemporáneamente, ninguna emisión de nuevos tipos que expresaran el triunfo del islam sobre el cristianismo cuando fue a éste a quien se le arrebató el territorio¹⁹³.

Por tanto, si tenemos en cuenta, en primer lugar, que algunos de los tipos de los feluses omeyas tienen un valor simbólico exclusivamente judío vinculado al culto en el Templo y cargado de un mensaje de carácter religioso nacionalista de fuerte connotación identitaria y que otros, a pesar de poseer una carga simbólica en el contexto islámico fundamentalmente relacionada con el Paraíso, no tienen una marcada continuidad como tipos monetales islámicos y sí una clara similitud iconográfica con los tipos representados en la moneda judía; en segundo lugar, que durante el período omeya se produce un regreso de la población judía al territorio llegando a gozar de ciertos privilegios; y en tercer lugar, que el felús no era realmente una moneda canónica, cabe plantear la posibilidad de que el conjunto de estas tipologías estudiadas respondiera a la simbología judía más que a la islámica y fueran una primera concesión de las autoridades musulmanas a la comunidad judía. Máxime teniendo en cuenta que no sería la primera vez que las comunidades judías sometidas a poderes foráneos recibían autorización para la emisión de moneda de cobre. De ser así, estos tipos serían el testimonio del regreso y consolidación de las comunidades judías en Palestina, sometidas al poder omeya bajo un especial estatus otorgado por las autoridades musulmanas en dichos territorios.

¹⁸⁸ J. ZOZAYA (2011), p. 11.

¹⁸⁹ S. HEIDEMANN (2010), pp. 159, 161. Heidemann remite a los trabajos de W. L., TREADWELL (2000), L. ILISCH (1993) y M. L. BATES (1989), pp. 195-228.

¹⁹⁰ Sirva como ejemplo la mención en las fuentes de que la población cristiana no admitiera las emisiones de Mu‘āwiya porque no portaban el símbolo de la cruz (Cf. A. PALMER, S. BROCK, R. HOYLAND (1993), p. 32).

¹⁹¹ Sobre el estatuto legal de la *dikka* cf. A. FATTAL (1958).

¹⁹² M. BEN-SASSON (2006), pp. 48-49; M. RUSTOW (2013), pp. 83.

¹⁹³ A diferencia de lo que había sucedido en las monedas de la primera época del Islam, en la que se adaptaron símbolos ya existentes poniendo de manifiesto la preeminencia del islam.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILERA ROMOJARO, M. J. (2010a) “El templo de Jerusalén en las monedas hebreas”, *El Olivo XXXIV*, 72, p. 5-29.
- AGUILERA ROMOJARO, M. J. (2010b) *Las monedas de la antigua Palestina desde los persas hasta la guerra de Bar Kojba*, Tesis Doctoral Inédita (UCM), vol.1.
- ALBUM, S., GOODWIN, T. (2002) *Sylloge of Islamic Coins in the Ashmolean*, vol. I: *The Pre-Reform Coinage of the Early Islamic Period*, Oxford.
- ALLAN, J. W. (1970) “Mamlūk Sultanic Heraldry and the Numismatic Evidence: A Reinterpretation”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2, p. 19-112.
- ARAKELOVA, V., ASATRIAN, M.: “Amulets, Fortune-Telling, and Magic: Iran, the Caucasus, Central Asia, and Afghanistan” en *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, ed. J. Suad. http://ezproxy.library.nyu.edu:2358/entries/encyclopedia-of-women-and-islamic-cultures/amulets-fortune-telling-and-magic-iran-the-caucasus-central-asia-and-afghanistan-EWICCOM_0157b
- ARIZA ARMADA, A. (2004) “Leyendas monetales, iconografía y legitimación en el Califato Ḥammūdī. Las emisiones de ‘Alī Ibn Ḥammūd del año 408/1017-1018”, *al-Qanṭara*, XXV, 1, p. 203-231.
- ARIZA ARMADA, A. (2010) “Iconografía y legitimación en el califato ḥammūdī. El símbolo del hexagrama”, *Numisma*, 254, LX, p. 61-83.
- ARIZA ARMADA, A. (2014) “Poder y legitimidad. Signos y símbolos en la moneda medieval de la Península Ibérica”, *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*, año IX, vol. I, p. 181-199.
- ARIZA ARMADA, A. (2015a) *De Barcelona a Orán. Las emisiones monetales a nombre de los califas Ḥammūdīs de al-Andalus*, Editorial OMNI, Grenoble.
- ARIZA ARMADA, A. (2015b) “Signos y Símbolos judíos en la moneda islámica occidental (siglos II-III/VIII-IX). El caso Idrīsī”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 26, p. 29-54.
- ARIZA ARMADA, A. (2016) “Los dinares bilingües de al-Andalus y el Magreb”, *Revista Numismática Hécate*, 3, p. 137-158. http://revista-hecate.org/files/4114/8260/2674/Ariza_Armada3.pdf
- ARIZA ARMADA, A.: “No hay dios sino Dios y Muḥammad es Su Mensajero” *Numismático Digital* <http://www.numismaticodigital.com/noticia/9033/madrassa-numismatica/no-hay-dios-sino-dios-y-muammad-es-su-mensajero.html>.
- AZIZ, K. K. (2004) *The Meaning of Islamic Art*, vol. II, Nueva Delhi.
- BALOG, P. (1964) *The coinage of the Mamlūk Sultans of Egypt and Syria*, Nueva York.
- BALOG, P. (1977) “New considerations on Mamlūk heraldry”, *American Numismatic Society Museum Notes*, 22, p. 183-211.
- BANON, P. (2005) *Signes et symboles religieux*, París.
- BARAG, D. (1986) “The Menorah in the Roman and Byzantine Periods: A Messianic Symbol”, *Bulletin of Anglo-Israel Archaeological Society*, 5, p. 44-47.
- BARAG, D. (1988) “The Islamic Candlestick Coins of Jerusalem”, *Israel Numismatic Journal*, 10, p. 40-48.
- BARRUCAND, M. (2001), “El jardín como imagen del Paraíso” en M. Markus, P. Delius (Eds.), *El Islam. Arte y arquitectura*, (1ª ed. Colonia, 2000), Barcelona, p. 490-491.

- BATES, M. L. (1986) “History, geography and numismatics in the first century of Islamic coinage”, *Revue Suisse de Numismatique*, 65, p. 231-262.
- BATES, M. L. (1989) “The Coinage of Syria Under the Umayyads, 692-750 A.D”, en *The Fourth International Conference On The History Of Bilād al-Shām During the Umayyad Period: Proceedings of the Third Symposium, 2-7 Rabī‘ I 1408 A.H./24-29 October 1987*, English Section, Vol. II ed. M. Adnan Bakhit and Robert Schick, Amman, p. 195-228; traducción árabe por Nā'if al-Qasūs, «Maskūkāt Sūriyya fī fitrat al-khilāfa al-umawiyya, 73 [sic]-132 h. (692-750 m.)” *Yarmouk Numismatics* 2, no. 1 (1990), p. 15-51.
- BEN-SASSON, M. (2006) : “Histoire des juifs sous la domination musulmane, VIIe-XVIe siècles” in Shmuel Trigano, ed., *Le monde sépharade*, vol. 1, París, p. 31-84.
- BERMAN, A. (1976) *Islamic Coins*, Jerusalén.
- BONES, H. (2000) *The Administration of Umayyad Syria: The Evidence of The Copper Coins*, Princeton.
- BUHL, FR.: “Ṭabarīya” en *Encyclopaedia of Islam, First Edition (1913-1936)*, eds. M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann. http://ezproxy.library.nyu.edu:2090/10.1163/2214-871X_ei1_SIM_5584
- CANTERA BURGOS F., MILLÁS, J. M. (1956) *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid.
- CASANOVAS MIRÓ, J. (2002) “Pileta trilingüe” en *Memoria de Sefarad*, Madrid.
- CHEBEL, M. (1995) : *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*, París.
- CHEVALIER, J. GHEERBRANT, A. (1999) *Diccionario de los símbolos (6º ed)*, Barcelona.
- COTTEVIEILLE-GIRAUDET, R. (1938) “Un dirham inédit de la Horde d’or”, *Revue Numismatique*, 2, p. 245-249.
- DÍEZ GIMÉNEZ, J. L. (2015) “El halcón en al-Andalus”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. 9, p. 33-53.
- DÍEZ GIMÉNEZ, J. L. (2010) *Las representaciones animales en el arte hispanomusulmán* (Tesis Doctoral inédita).
- ELISSÉEFF, N.: “Ḥims” en *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs. http://ezproxy.library.nyu.edu:2358/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hims-COM_0289
- ELITZUR, Y.: “Toponyms: in the Land of Israel” en *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, ed. G. Khan. http://ezproxy.library.nyu.edu:2358/entries/encyclopedia-of-hebrew-language-and-linguistics/toponyms-in-the-land-of-israel-EHLL_COM_00000258
- FARHI, Y. (2015) “Coins from the Wine Presses at the Nesher-ramla Quarry”, en Vladimir Wolff Avrutis, *Wine Presses at the Nesher-ramla Quarry. A Thousand Years of Winemaking*, Ed. Etan Ayalon, Jerusalén, p. 187-194.
- FATTAL, A. (1958) : *Le Statut légal des non musulmans en pays d’Islam*, Beirut.
- FINE, S. (1989) “On the Development of a Symbol: the date Palm Tree in Roman Palestine and the Jews”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 4, p. 105-118.
- FINE, S. (2015) “When is a Menorah “Jewish”? : On the Complexities of a Symbol during the Age of Transition”, en H.C. Evans (ed.), *Age of Transition. Byzantine Culture in the Islamic World*, Nueva York, p. 38-53.
- GALÁN Y GALINDO, A. (2005) *Marfiles medievales del Islam*, vol. 1, Córdoba.
- GARCÍA GÓMEZ E. (1967) “Armas, banderas, tiendas de campañas, monturas de correos de los Anales de al-Hakam II por ‘Isa Razi”, *al-Andalus*, XXXIII, p. 163-179.

- GOITEIN, S. D., GRABAR, O.: “al-Ḳuds” en *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. Van Donzel, W.P. Heinrichs. http://ezproxy.library.nyu.edu:2358/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-kuds-COM_0535
- GOLDENBERG, A. (2014) : *L'Art chez les Juifs du Maroc*, París.
- GOMES, A. S. *et alii* (2016) “Algunos apuntes sobre iconografía y ornamentación en la cerámica del Garb al-Andalus”, *Mainake*, XXXVI, p. 229-246.
- GRABAR, O. (1990) *The Formation of Islamic Art*, Yale University Press Ltd. 1973, edición española: *La formación del Arte Islámico*, 6ª ed., Madrid.
- GUTE, H. (1885) : *Zeitschrift des Deutsch-Palästina Vereins*, 8.
- HEBERT, R. J. (1987) “The Early Coinage of Bilād al-Shām” en M. Adnan Bakhit (ed.), *Proceedings of the Second Symposium o the History of Bilād al-Shām During The Early Islamic Period Up to 40 A.H./640 A.D.*, vol. 1, Amman.
- HEIDEMANN, S. (2010) “[The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and Its Religion on Coin Imagery](#)”, en A. Neuwirth et al. (Eds.), *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu (Text and Studies on the Qur'an 6)*, Leiden, p. 149-195.
- HENDIN, D. (2010) *Guide to Biblical Coins* (5ª ed), Nueva York.
- HENDIN, D. (2011) *Cultural Change: Jewish, Christian and Islamic coins of the Holy Land*, Nueva York.
- IBN ḤAYYĀN (a) *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II por 'Īsà Ibn Ahmad al-Rāzī (360 – 364 H. = 971 – 975 J.C.)*, Ed. y trad. E. García Gómez, Madrid, 1967.
- IBN ḤAYYĀN (b) *Crónica del Califa Abderramán III An-Násir entre los años 912 y 942 = (Al-Muqtabis V) Ibn Hayyan, de Córdoba*, traducción, notas e índices por Mª J. Viguera, F. Corriente, Zaragoza, 1981.
- ILISCH, L. (1993) *Sylloge Numorum Arabicorum Tübingen Palastina, IV: A Bilad as-Sam I*, Tübingen.
- KADMAN, L. (1960) *The Coins of the Jewish War of 66-73 C.E.: Corpus Nummorum Palestinensium*, vol. 3, Jerusalén.
- KANAEL, B. (1963) “Ancient Jewish Coins and their Historical Importance”, *Biblical Archaeologist* 26, p. 38-62.
- KANAEL, B. (1965) “The Transition from Priestly Predominance to Lay Predominance in the Light of Ancient Jewish Coinage” en *Atti del Congresso Internazionale di Numismatica Istituto Italiano di Numismatica, Roma 11-16 Settembre 1961*, Roma, p. 87-92.
- KAPLONY, A. (2009) “635/638-1099: The Mosque of Jerusalem (Masjid Bayt al-Maqdis)” en O. Grabar, B. Z. Kedar (eds.), *Where Heaven and Earth Meet: Jerusalem's Sacred Esplanade*, Jerusalén-Austin, p. 100-131.
- KAZMI, S. (1999) “The Birth of Islamic Coinage. The Orthodox and Umayyad Caliphate”, *as-Sikka, The Online Journal of The Islamic Coins Group*, vol 1.1. (Fall), <http://islamiccoinsgroup.50g.com/assikka.htm>
- KINDLER, A. (2003) “Lulav and Etrog as Symbols of Jewish Identity” en *Shlomo: Studies in Epigraphy, Iconography, History and Archaeology in Honor of Shlomo Moussaieff*, ed. R. Deutsch, Tel Aviv, p. 139-145.
- KLAGSBALD, V. S. (1987) “The Menorah as a Symbol: Its Meaning and Origin in Early Jewish Art”, *Jewish Art*, 12-13 [1986 – 1987], p. 126-134.

- LANE-POOLE, S. (1875) *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, vol. I: *The Coins of the Eastern Khaleefehs in the British Museum*, Londres.
- LANKESTER, H. G.: “‘Ammān” en *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs. http://ezproxy.library.nyu.edu:2079/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0624
- LAVERGNE, M.: “Ṭabariyya” en *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. Van Donzel, W.P. Heinrichs. http://ezproxy.library.nyu.edu:2313/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tabariyya-SIM_7250
- LAVOIX, H. (1887) *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque Nationale. I: Khalifes Orientaux*, París.
- LECHLER, G. (1937) “The Tree of Life in Indo-European and Islamic Cultures”, *Ars Islamica*, IV, p. 369-419.
- LEVINE, I. (2000) “The History and Significance of the Menorah in Antiquity” en L.I. Levine, Z. Weiss (Eds.), *From Dura to Sepphoris. Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*, eds., *Journal of Roman Archaeology*, Supplements 40, Portsmouth, Rhode Island, p. 131-153.
- LEWIS B. (2002) *Los judíos del Islam*, Madrid (1ª ed. Princeton, NY, 1984)
- Los Cinco Libros de Moisés. Tora con Haftarot. Hebreo-Español*, Tel-Aviv, 2005.
- LOWICK, N. M. (1970) “Seljuq coins”, *Numismatic Chronicle*, vol. 10, p. 244-246.
- MADDEN, F. W (1881) *Coins of the Jews*, Hildesheim-Nueva York.
- MADDEN, F. W. (1881) *International Numismata Orientalia*, vol. 2.
- MAYER, L. A. (1933) *Saracenic Heraldry. A survey*, (reed. 1999), Oxford.
- MESHORER, Y. (1982) *Ancient Jewish Coinage* vol. 1, Jerusalén.
- MESHORER, Y. (1990) “Siege Coins of Judaea”, en I. A. Carradice (ed.), *Proceedings of the 10th International Congress of Numismatic (London, September 1986)*, Londres, p. 223-229.
- MESHORER, Y. (2001) *A Treasury of Jewish Coins*, Jerusalén.
- MILDENBERG, L. (1984) “*The Coinage of the Bar Kokhba War*, Frankfurt y Main.
- MORGENSTERN, R. (1978) “Comentario sobre algunas monedas orientales de la época de transición”, *Numisma*, 28, 150-155, p. 399-408.
- MUCHAWSKY-SCHNAPPER, E.: “Jewelry Smithing” en *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, ed. A. Stillman. http://ezproxy.library.nyu.edu:2358/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/jewelry-smithing-COM_0012010
- NEUSNER, J. (2005) “Art and symbol in Judaism” en *Encyclopedia of Judaism*, Leiden.
- OESTERREICHER-MOLLWO, M. (1978) *Herder Lexikon Symbole*, Freiburg im Breisgau; versión española: P. MURGA, *Símbolos*, Madrid, 1983.
- OUAKNIN, M. A. (2003) : *Les Symboles du Judaïsme*, París.
- PALMER, A., BROCK, S., HOYLAND, R. (1993) *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool.
- PAVÓN MALDONADO, B. (2013) “Iconografía hispanomusulmana (matizaciones y connotaciones) Naturalismo, Fauna y el Árbol de la Vida”, Artículo inédito 33 en <http://www.basiliopavonmaldonado.es/public/ineprueba.htm>

- PEÑA MARTÍN, S. (2008) “El árbol en el pensamiento tradicional islámico (fundamentos del *Tafsīr* de Ibn al-Bayṭār en García, E. (ed.), *Ibn al-Bayṭār al-Mālaqī y la ciencia árabe*, Málaga, p. 175-195.
- RAPPAPORT, U. (2003) : “Numismatics” en W. D. Davies, L. Finkelstein (Eds.) *The Cambridge History of Judaism*, vol. I, Nueva York, p. 25-59.
- RETHY, L. (1899-1907) *Egyetemes Magyar Éremtár*, vols. 1-2, Budapest (reed. Budapest, 1982).
- REVEL-NEHER, E. (1986-1987) “L’Alliance et la promesse: le symbolisme d’ Eretz-Israël dans l’iconographie juive du Moyen Age”, *Jewish Art*, 12-13, p. 135-46.
- RODRÍGUEZ PÉREZ, R. (2014) “Acerca de algunos símbolos y “signos mágicos” representados en amuletos monetiformes andalusíes”, en *Las monedas hispano-musulmanas*, *Revista Numismática OMNI Special Issue 1*, p. 65-78.
- ROMANOFF, P. (1944) “Jewish Symbols on Ancient Jewish Coins”, *Jewish Quarterly Review*, 34, p. 161-177, 438-40; *Jewish Symbols on Ancient Coins* (reimp. 1971), Nueva York.
- RUSKA, J.: “Sawīk” en *Encyclopaedia of Islam, First Edition (1913-1936)*, eds. M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann. http://ezproxy.library.nyu.edu:2358/entries/encyclopaedia-of-islam-1/sawik-SIM_5212
- RUSTOW, M. (2013) : “ Juifs et musulmans dans l’Orient islamique” en A. Meddeb, B. Stora (Dir.), *Histoire des relations entre juifs et musulmans des origines à nos jours*, París.
- PICAZA, X., AYA A. (2009) *Diccionario de las religiones. Judaísmo, Cristianismo, Islam*, Estella.
- SAMUEL C. W., RYNEARSON, P., MESHORER, Y. (2000) *The Numismatic Legacy of the Jews as Depicted by a distinguished American Collection*, Nueva York.
- SCHMITZ, M.: “Ka‘b al-Aḥbār” en *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs. http://dx.doi.org.proxy.library.nyu.edu/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3734
- SCHIMMEL, A. (1975) *Mystical Dimension of Islam*, (reed. 2011) Chapel Hill.
- SCHINDEL, N. (2006) “The End of Umayyad Coinage in Southern Bilad al-Sham”, *Israel Numismatic Research*, 1, p. 137-150.
- SCHOELER G.: “Zahriyyāt” en *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs. http://ezproxy.library.nyu.edu:2090/10.1163/1573-3912_islam_COM_1375
- SCHULZE W., SCHULZE W. (2010) “[The Standing Caliph Coins of al-Jazīra: some problems and suggestions](#)”, *The Numismatic Chronicle*, 170, p. 331-353.
- SCHUYLER, E. (1966) *Turkistan*, Londres.
- SHENKAR, N. (1996) *L’Art juif et la Kabbale*, París.
- SKOLNIK, F., HIMELSTEIN, S., WIGODER, G. (Eds.) (2002) *The New Encyclopedia of Judaism*, New York University Press, Nueva York. https://ezproxy.library.nyu.edu/login?url=http://search.credoreference.com/content/entry/nyupen_cjud/menorah/0
- SPERBER, D. (1965) “The History of the Menorah”, *Journal of Jewish Studies*, 16, p. 135-159.
- TREADWELL, W. L. (2000) *The Chronology of the Pre-Reform Copper Coinage of Early Islamic Syria*, Londres.
- TREADWELL, L. (2015) “Symbolism and meaning on the early Islamic copper coinage of Greater Syria”, en A. Oddy, W. Schulze, I. Schulze (Eds.), *Coinage and history in the Seventh Century Near East*, vol. 4, Londres, p. 73–95.

- VALLEJO TRIANO, A. (2010) *La ciudad califal de Madīnat al-Zahra'*, Córdoba.
- VECCIA VAGLIERI, L.: “Fāṭima” en *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs. ”
http://ezproxy.library.nyu.edu:2358/entries/encyclopaedia-of-islam-2/fatima-COM_0217
- VIRÉ, F.: “Ḥamām” en *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs.
http://ezproxy.library.nyu.edu:2447/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hamam-SIM_2656
- VIRÉ, F.: “Nakhl”, en *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs.
http://ezproxy.library.nyu.edu:2079/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5773
- VOGÜE, M. de (1860) “Monnaies Juives. Éléazar”, *Revue Numismatique*, 5, p. 280-291.
- WAINES, D.: “Sawīk” en *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. Van Donzel, W.P. Heinrichs.
http://ezproxy.library.nyu.edu:2358/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sawik-SIM_6673
- WALKER, J. (1956) *A Catalogue of the Muḥammadan Coins in the British Museum*, vol. II: *A Catalogue of the Arab –Bizantine and Post – Reform Umayyad Coins*, Londres.
- WILKES, T. (2015) *Islamic coins and Their Values*, vol. 1, *The medieval Period*, Londres.
- ZLOTNIK Y. (2012) “Minting of coins in Jerusalem during the Persian and Hellenistic periods”, *Conferencia en Israel Numismatic Society*
https://www.academia.edu/9828968/The_minting_of_coins_in_Jerusalem_during_the_Roman_period
- ZOZAYA, J. (2002) “Iconografía califal” en *Al-Andalus Omeya* (J.L. del Pino, coord.), Córdoba, p. 119 – 142.
- ZOZAYA, J. (2002) “Iconografía Califal” en J. L. Pino (ed.), *Al-Andalus Omeya*, Córdoba, p. 119-142.
- ZOZAYA, J. (2011) “Símbolos” en *Os signos do quotidiano. Gestos, marcas e símbolos no al-Ándalus. Catálogo da Exposição*, Campo Arqueológico de Mértola, 2011.
- ZOZAYA, J. (2013) “Muerte y transfiguración en la cerámica islámica”, en S. Gelichi (Ed.), *Atti del IX Congresso Internazionale sulla Ceramica Medievale nel Mediterraneo*, Venecia, p. 455-460.

Article received: 29/01/2019

Article accepted: 15/05/2019

