Monedas de la primera revuelta judía contra Roma (66-74 d.C.)

Maria Jesus Aguilera Romojaro

Doctora en Historia por la Universidad Complutense de Madrid

Resumen: En el 66 d.C. los judíos de Judea se rebelaron contra el dominio romano, comenzaba así la llamada Primera guerra judía contra los romanos o Guerra del 70. Los rebeldes, que se hicieron fuertes en Jerusalén y en las principales ciudades de Palestina de mayoría judía, acuñaron durante los escasos 5 años que duró la contienda, monedas de plata y bronce con un patrón monetal similar al del shéquel tirio. Los tipos de las monedas estaban relacionados con el Templo de Jerusalén, su culto y las fiestas judías, mientras que las leyendas, además de dar los valores de las monedas y las fechas de acuñación, proclamaban las esperanzas religioso-nacionalistas de los rebeldes.

Palabras clave: primera guerra judía contra Roma, guerra del 70, numismática hebrea, monedas de Palestina, monedas hebreas, Simón Bar Guiora, Juan de Giscala, Eleazar ben Simón, Gamala, monedas de Gamala.

Title: Coins of the first Jewish revolt against Rome (66-74 aD.).

Abstract: In 66 AD the Jews of Judea rebelled against Roman rule, thus beginning the so-called the First Jewish–Roman War or Great Jewish Revolt. The rebels, who became strong in Jerusalem and in the main cities of Palestine with a Jewish majority, minted during the scarce 5 years the conflict lasted, silver and bronze coins with a monetary standard similar to that of the Tyrian shekel. The types of the coins were related to the Temple of Jerusalem, its worship and the Jewish festivals, while the legends gave the values of the coins, the dates of minting and proclaimed the religio-nationalist hopes of the rebels.

Keywords: First Jewish Roman-War, Great Jewish Rebolt, Hebrew Numismatics, Palestine Coins, Hebrew Coins, Simon Bar Giora, John of Gischala, Eleazar ben Simon, Gamla, Gamla Coins.

En el 66 d.C. los judíos de Judea se rebelaron contra el dominio romano, comenzaba así la llamada guerra del 70. Los rebeldes, que se hicieron fuertes en Jerusalén y en las principales ciudades de Palestina de mayoría judía (map. 1), acuñaron durante los escasos 5 años que duró la contienda, monedas de plata y bronce con un patrón monetal similar al del shéquel tirio. Esto suponía un desafío al poder romano, ya que por un lado se acuñaban monedas de plata sin la autorización de Roma, lo que suponía una declaración de independencia, y por otro, sus leyendas expresaban los anhelos nacionalistas de los rebeldes.

1. La primera revuelta judía contra Roma

Desde el 6 d.C., tras la destitución del etnarca Arquelao, Judea estuvo gobernada por procuradores romanos que no entendían ni respetaban la sensibilidad religiosa y costumbres judías, y que no dudaban en cometer abusos en su propio beneficio o en el de Roma. Los judíos de Judea, en su mayoría pobres campesinos que vivían al borde de la inanición, estaban sometidos a los duros

impuestos romanos. Además, los grandes terratenientes y los ricos comerciantes judíos, amigos de los romanos, no tenían escrúpulos en extorsionar a sus correligionarios. El clima de descontento iba en aumento, impulsado por los partidos nacionalista-religiosos, antirromanos y antiaristocráticos, que fueron surgiendo por toda Judea, y por la actuación del procurador Floro, que el verano del 66 d.C. se apoderó de una gran suma de dinero del Templo de Jerusalén. Esto colmó el vaso de la paciencia de los judíos y marcó el comienzo de la revuelta. La intervención del rey judío, Agripa II, consiguió calmar los ánimos momentáneamente pero pronto, las luchas internas entre partidarios de la paz con Roma, los líderes religiosos, y partidarios de la revuelta, llevó la situación a un punto sin retorno.

Los rebeldes, agrupados en distintos partidos (zelotas, sicarios) y seguidos por la mayoría de la población, se hicieron fuertes en el Templo de Jerusalén, interrumpieron los sacrificios en honor del emperador, quemaron los archivos de deudas, los palacios de aristócratas y amigos de los romanos, y extendieron la revuelta por Galilea. Roma no tardó en enviar una legión al mando de Cestio Galo, que fue derrotada por los rebeldes, la esperanza de la independencia se hacía realidad. Tras la victoria, los rebeldes comenzaron a organizarse formando un consejo revolucionario, liderado por el sumo sacerdote Anás y un tal José ben Gorión (*Guerra* 2,562-69,647-51), que comenzó a preparar la defensa del país (map. 1) dividiéndolo en toparquías y nombrando generales que fueron mandados a cada una de ellas para que se pusieran al mando.

Nerón envió entonces a Vespasiano con tres legiones, a someter a los judíos. Entre el 67 y 68 d.C. acabaron con la revuelta en Galilea y Judea, a excepción de Jerusalén y varias fortalezas herodianas que aún se mantenían (*Guerra* 3,29-360, 455-542; 4,1-131). La marcha de la guerra provocó el descontento de los líderes judíos asentados en Jerusalén, donde distintas facciones comenzaron a luchar entre si provocando una guerra civil. Uno de los cabecillas era el líder zelota Juan de Giscala (*Guerra* 4,121-365,389-97) que, huyendo del avance romano en Galilea, había llegado a Jerusalén, donde consiguió numerosos partidarios. Comenzó eliminando a los más moderados y a los miembros de familias aristocráticas, acusándoles de colaborar con los romanos, y se hizo dueño de la ciudad. El asesinato de Nerón en el 68 d.C. y la posterior guerra civil que llevó a Vespasiano a la cabeza del Imperio, ralentizó el fin de la revuelta, dando esperanzas a las facciones judías que resistían en Jerusalén y otras fortalezas herodianas.

Hacia la primavera del 69 d.C. otro líder judío, Simón Bar Guiora (*Guerra* 4,503-584), llegó a Jerusalén con sus numerosos partidarios. Había sido llamado por lo que quedaba del consejo revolucionario y el pueblo, hartos de las tropelías de Juan de Giscala. Jerusalén se convirtió pronto en el campo de batalla de estos dos tiranos, que contendían por el control de la ciudad. Poco después, algunos partidarios de Juan de Giscala, liderados por Eleazar Ben Simón, se instalaron en el Templo formando una tercera facción. Cada facción dominaba una parte de la ciudad, y en su lucha intestina acabaron con las reservas de alimentos para evitar que cayeran en manos por los otros (*Guerra* 5,1-38). En el año 70 d.C., en medio de esta guerra civil, Tito puso sitio a la ciudad y comenzó el asedio (*Guerra* 5,39-70). De forma excepcional, las tres facciones unieron fuerzas para luchar contra los romanos (*Guerra* 5,71-9, 284-90), pero no sirvió de nada, pues, en agosto Tito consiguió abrir brecha en las murallas y entrar en la ciudad, acabando en pocos días con la resistencia que aún quedaba en el Templo (*Guerra* 5,258-6,434). Durante la lucha el santuario fue incendiado y reducido a escombros, y los principales utensilios del culto tomados como botín. Sin embargo, aún quedaban por conquistar las fortalezas de Herodium, Maqueronte y Masada. Las dos primeras cayeron pronto pero Masada, en manos de un grupo de zelotas, resistió hasta el 74 d.C. Según Josefo (*Guerra* 6,420), durante la guerra fueron hechos prisioneros 97.000 judíos, muchos de los cuales fueron vendidos como esclavos, y más de 1.000.000 murieron en el asedio de Jerusalén.

2. Denominaciones

Durante los cinco años de la revuelta, los rebeldes judíos acuñaron monedas de plata y bronce, en la mayoría de las cuales aparece, por primera y única vez en la numismática hebrea, su valor, en las de plata: *shéquel*, *medio shéquel* y *cuarto de shéquel*, y en las de bronce: *medio* y *cuarto*.

Las monedas de plata (Lám. 1,1-6, 8-9, 2,11-12, 14-16, 3,20-22) debieron acuñarse para reemplazar al shéquel de Tiro, la moneda con la que hasta entonces se pagaban del impuesto anual del Templo de Jerusalén y otras obligaciones religiosas judías[1]. El shéquel de Tiro tenía un alto contenido en plata (Meshorer 2001: 119), cerca del 98%, superior al de las otras monedas que circulaban en la región, como el denario de Nerón, el tetradracma provincial (o sela) de Antioquía o el denario nabateo (Meshorer 1982/II: 98-99). Los rebeldes mantuvieron el nombre de la moneda tiria, shéquel, así como un contenido en plata apenas superior (Deutsch 2011: 370-371;2017: 47-50), además, su peso y patrón monetal eran muy similares (Kadman 1960: 103. Rappaport 2003: 49-51. Meshorer 2001: 119-120. Deutsch 2017:22), aproximadamente:

shéquel = 14 g 1/2 shéquel = 7 g 1/4 shéquel = 3,5 g

La equivalencia con las monedas romanas contemporáneas era, aproximadamente:

shéquel = 4 denarios 1/2 shéquel = 2 denarios 1/4 shéquel = denario

Las monedas de bronce de los primeros tres años de la revuelta no llevan signo de valor, sin embargo, los especialistas las consideran prutás (Lám. 1,7, 10, 2,13). Su peso oscila entre 2,5-3,5 g, aunque algunas pasan de 1 g e incluso llegan 3,90 g (Kadman 1960: 105. Meshorer 1982/II: 127-128; 2001: 241). Probablemente eran equivalentes al cuadrante romano, que en esta época pesaba, aproximadamente 2,25 g[2].

En el año 4 de la revuelta se acuñó una serie de tres bronces de más valor que las prutás. Al final de las leyendas de los anversos[3] de los dos más grandes se lee: ḤṢY= *medio* (Lám. 2,17) y RBY‘= *cuarto* (Lám. 2,18), que probablemente indican su valor (Meshorer 2001: 122-123) o peso (Deutsch 2017: 23). Parte de los especialistas cree que se refieren a su relación con el shéquel de plata, y por lo tanto se trataría de 1/2 y 1/4 de shéquel de bronce. Algunos estudiosos (Roth 1962: 44-45. Kanael 1963: 59. Rapapport 2007: 104-111) proponen que pudieron ser acuñados por Simón Bar Guiora, que no tenía acceso a las reservas de plata del Templo. Otros (Kadman 1960: 98-102. Sperber 1964: 11-15. Meshorer 1990: 223-229; 2001: 129-130) creen que la escasa plata que había en Jerusalén se habría utilizado para los shéqueles con que se debía pagar el impuesto del Templo, mientras que los bronces se habrían acuñado para uso profano, como monedas de emergencia, con valores fiduciarios de 1/2 y 1/4 de shéquel[4], junto con otros más pequeños, en los que no aparece signo de valor, pero que debían de ser 1/8 de shéquel (Lám. 2,19).

---

1 Mishná *Sheqalim* 2,4, la *teba* que se menciona aquí es el shéquel tirio. Talmud Babilonia *Bejorot* 50a-b; *Qiddushín* 11a-b; *Babá Qammá* 36b, etc.

2 Según Meshorer (1982/II: 127-128) las equivalencias dadas por la tradición rabínica para la prutá, de 1/6 o 1/8 del issar (as), y por lo tanto de 1/2 cuadrante, no se referían a las prutás de la revuelta, que para estos rabinos serían desconocidas. La diferencia de peso entre las prutás y los cuadrantes se debería a que al tener los shéqueles más contenido de plata que los denarios romanos, se añadió bronce a las prutás para justificar la equivalencia de 1/4 de shéquel (denario) = 64 prutás (cuadrantes).

3 Aunque en estas monedas no aparece ninguna indicación que permita deducir cuál es el anverso y el reverso se suele considerar anverso la cara en la que está la fecha.

4 Para Kadman (1960: 100-102) es el *dinero de peligro* del Talmud de Jerusalén *Maasher Sení* 4a, monedas acuñadas en tiempo de peligro, como el sitio de la guerra del 70, a la que Mishná *Ketubbot* 9,9 aludía como tiempo de peligro. Para Sperber (1964: 11-115) serían los shéqueles de bronce que menciona la *Mejilta de Rabí Simón.*

Otra propuesta (Kindler 1980: 271-278, XVI. Maltiel-Gerstenfeld 1982: 193-194) es que *medio* y *cuarto* se refieran al sestercio, y por lo tanto los tres bronces tendrían los valores de dupondio (1/2 sestercio), as (1/4 de sestercio) y semis (1/8 de sestercio). Kindler se basaba en que su peso (± 15 g, ± 9g, ± 5 g) es muy cercano al de las monedas romanas, además, en las fuentes rabínicas del los ss. I-III d.C. se menciona el uso entre los judíos de monedas romanas como el dupondio (1/2 sestercio). Sin embargo, resulta extraño que los rebeldes, que habían acuñado monedas de plata con el patrón del shéquel tradicional de la región, distinto al romano, hubieran utilizado el patrón del sestercio, recientemente introducido en Palestina, para las monedas de bronce.

También se acuñaron monedas revolucionarias de bronce en Gamala, una ciudad judía del norte de Palestina, de unos 12 g de peso (Arbel 2014: 234-237), cuya denominación aún no ha sido establecida.

La equivalencia entre las monedas de la revuelta y su relación con las romanas sería:

cuadrante = prutá

denario = 1/4 shéquel = 64 cuadrantes = 64 prutás

shéquel (tetradracma) = 4 denarios = 256 prutás o

cuadrantes impuesto de 1/2 shéquel = 128 prutás

3. Cronología

La cronología de estas monedas fue establecida por Kadman (1960) según las fechas que aparecen en ellas, que van desde el año 1 al año 5, entendidos como años de la guerra. La mayor parte de las monedas de plata, menos las del año 1 y la moneda de 1/4 de shéquel del año 4, están fechadas en el anverso con la inicial *shim* de la palabra año en hebreo y los numerales paleohebreos 2, 3, 4 y 5. Las monedas de plata del año 1 llevan en el anverso el numeral 1 en paleohebreo, y el 1/4 de shéquel del año 4 lleva en el reverso el numeral 4, lo que se entiende como la fecha. Casi todas las monedas de bronce llevan escrito en paleohebreo *año dos*, *año tres* y *año cuatro*, menos las atribuidas al año 1, que no llevan fecha.

Según Josefo (*Guerra* 2,284) la guerra habría comenzado el mes macedonio *Artemisio* del duodécimo año de Nerón, que equivalía al mes judío *Iyyar* (abril/mayo) del 66 d.C., pero no se consolidó hasta la victoria sobre el ejército de Cestio Galo en el mes macedonio *Dión* (*Guerra* 2,555), el mes judío *Mareshvan* (octubre/noviembre) del 66 d.C. Por otro lado, los rebeldes habrían contado los años de la guerra según el calendario judío que empezaba en primavera (Babelon 1957: col. 1371. Kadman 1960: 54, 98. Roth 1962a: 36-46. Meshorer 1982/II: 99), en el mes de *Nisán* (marzo/abril) y duraba hasta *Adar* (febrero/marzo). Así, el año 1 de la guerra habría abarcado desde el comienzo (primavera) o consolidación de la misma (otoño) en el año 66 d.C. hasta *Adar* del 67 d.C., el año 2 desde *Nisán* del 67 d.C. a *Adar* del 68 d.C., el año 3 de *Nisán* del 68 d.C. hasta *Adar* del 69 d.C., el año 4 desde *Nisán* del 69 d.C. a *Adar* del 70 d.C., y el año 5 desde *Nisán* del 70 d.C. hasta el mes de *Ab* del mismo año, en que Jerusalén cayó en manos de los romanos. Esto explica que existan monedas datadas en cinco años cuando la guerra apenas duró cuatro.

Las monedas de plata se habrían empezado a acuñar el año 1, en primavera (Roth 1962a: 38, 42 not. 18) o en otoño (Kadman 1960: 98. Meshorer 1982/II: 99), para atender a las necesidades del Templo de Jerusalén. Es probable que se acuñaran primero los 1/2 shéqueles para el pago anual del impuesto del 1/2 shéquel, que había que satisfacer el mes de Adar (Mishná *Shekalim* 1 y 4), y posteriormente los shéqueles para el tesoro que atendía las necesidades generales de Templo (Goldstein/Fontanille 2006: 15). Con las nuevas monedas revolucionarias el impuesto del Templo se podía pagar por fin con monedas realmente hebreas, lo que acentuaba el sentimiento de

independencia de los rebeldes. Los shéqueles y 1/2 shéqueles se siguieron fabricando cada año hasta el final de la guerra, mientras que de los 1/4 de shéqueles apenas se conocen ejemplares del año 1 y del año 4.

En cuanto a las monedas de bronce, empezaron a acuñarse de forma masiva en el año 2, por lo que hay que pensar que durante el año 1 las transacciones diarias se habrían hecho con los bronces griegos y romanos que circulaban por la región, a los que vinieron a sustituir las prutás de los años 2 y 3. Por otro lado, las monedas de bronce del año 4 se habrían acuñado durante la carestía que causó el sitio al que Tito sometió Jerusalén, que habría afectado también a las reservas de plata del Templo, serían sustitutos de los shéqueles para los pagos profanos, mientras que las monedas de plata se reservaban para el pago del impuesto del Templo (Meshorer 2001: 129-130). Otra posibilidad, ya mencionada, es que hubieran sido acuñados por Simón Bar Guiora tras su entrada el Jerusalén el año 4 de la guerra, que no tenía acceso a la plata del Templo (Roth 1962: 44-45. Kanael 1963: 59. Rapapport 2007: 104-111).

Se puede concluir que los rebeldes judíos acuñaron durante los cinco años de la guerra monedas de plata de shéquel y 1/2 shéquel, y durante los años 1 y 4 también monedas de 1/4 de shéquel. Además, acuñaron monedas de bronce, los tres primeros años prutás, y el año 4 lo que se ha identificado como fracciones de bronce de 1/2, 1/4 y 1/8 del shéquel.

Las monedas de Gamala debieron acuñarse, probablemente, durante uno de los dos sitios que sufrió la ciudad, primero por parte de Agripa II, del invierno del 66 al verano del 67 d.C. (Farhi 2003-6: 74. Syon 2007: 122), quizás entre los meses de febrero y agosto (Arbel 2014: 234-237), y después por parte de Vespasiano, de septiembre a octubre del mismo año (Meshorer 2001: 131).

4. Autoridades acuñadoras

No se conoce con seguridad la autoridad que acuñó estas monedas, ya que no aparecen en las leyendas de las monedas ni en las fuentes escritas. Las leyendas no hacen alusión a ningún personaje concreto, pero mencionan lo que se considera como entidades nacionales: *Israel*, *Jerusalén* y *Sión* (Mclaren 2004: 24. Goodman 2005: 165), que probablemente se refirieren a la nación judía. Pero ¿quiénes se escondían detrás de estas entidades nacionales? Los especialistas, basándose en los relatos de Josefo, dan tres posibilidades que no necesariamente se excluyen entre si: los sacerdotes que se hicieron con el control del Templo de Jerusalén y su tesoro de plata, un consejo revolucionario de la ciudad de Jerusalén, o alguna de las distintas facciones rebeldes que pugnaban por el control de Jerusalén y de la revuelta.

4.1. Los sacerdotes

Tenían acceso a la plata porque controlaban el Templo y su tesoro, y formaban parte importante del consejo revolucionario, si es que no lo controlaban. Kanael (1963: 57) propuso que al principio de la revuelta el único que debió tener derecho de acuñar monedas debió ser el sumo sacerdote, que se habría preocupado de proveer a la población judía de moneda de plata que les permitiera cumplir sus obligaciones con el Templo, no hay que olvidar que, según Josefo, el sumo sacerdote Anás fue el primer jefe del consejo revolucionario (*Guerra* 2,563). McLaren (2003: 147-151; 2007) apunta a los sacerdotes que se involucraron en la revuelta para proteger el Templo de los abusos de Floro, y pararon las ofrendas de sacrificios del emperador, haciendo la situación irreversible. Habrían acuñado las monedas en nombre de toda la nación judía, utilizando los nombres tradicionales que se le había dado en la Biblia, o la de los lugares que la representaban: Israel, Jerusalén y Sión. Para Rappaport (2007: 104-111; 2013: 130) todas las monedas de plata habrían sido acuñadas por una autoridad sacerdotal que se habría mantenido durante toda la guerra, probablemente funcionarios del Templo cercanos a la ideología zelota. Ni el gobierno revolucionario ni las diferentes facciones

de la revuelta habrían interferido en estas acuñaciones, razón por la que mantuvieron similares característica durante toda la revuelta (Ariel 2011: 390-391 y 396). Deutsch (2011: 365) propone que esta autoridad estaría representada por el tipo del anverso de los shéqueles, una vara con tres granadas, que no era otra cosa que el bastón del Sumo Sacerdote.

4.2. El consejo revolucionario o gobierno provisional

Esta propuesta, que fue hecha por quitar Kadman (1960: 23 y 97) y seguida, en un principio, por Goodman (1987: 178), no es del todo contraria a la anterior, ya que los sacerdotes eran parte importante de dicho consejo, al que quizás controlaban, ya que el sumo sacerdote Anás fue su primer Jefe. Meshorer (2001: 115) admite las dos posibilidades. Goldstein/Fontanille (2006: 15) proponen que este consejo sería el responsable de la acuñación de las monedas de plata y bronce de los dos primeros años de la revuelta y quizás parte del tercero, hasta que fue disuelto, a principios del 68 d.C., cuando los zelotas tomaron el control de la ciudad. Este consejo habría sido el único capaz de autorizar la acuñación en masa de unas monedas para que fueran aceptadas en toda Judea.

4.3. Las facciones revolucionarias

Si la mayor parte de los especialistas admiten que las monedas de plata de los primeros años fueron acuñadas por el consejo revolucionario o por los sacerdotes, las de los siguientes años se atribuyen a alguna de las facciones revolucionarias que se instalaron en Jerusalén a partir del invierno de 67 d.C., haciéndose con el control de parte de la ciudad.

Para Gillespi[5] (1950: 490-492), el responsable de los shéqueles fechados en los tres primeros años podría haber sido el sacerdote Eleazar ben Simón, cabecilla de los zelotas que al inicio de la revuelta se habían hecho con gran parte del tesoro del Templo y el botín arrebatado a los romanos, y a quien los rebeldes habrían entregado el poder supremo (*Guerra* 2,565). Su facción sería la única que tenía plata suficiente para acuñar monedas, había estado en Jerusalén desde el inicio de la guerra y posteriormente se había instalado en las dependencias del Templo, mientras que Juan de Giscala y Simón Bar Guiora habrían llegado en los años 2 y 3 respectivamente. Sin embargo, según Josefo la facción de Eleazar no se constituyó hasta que se separó de la de Juan de Giscala, hacia el año 70 d.C., apoderándose del Templo (*Guerra* 5,5-10), antes solo se menciona a Eleazar en relación con las decisiones tomadas durante el primer año de la guerra en el consejo revolucionario, al que no parece haberse opuesto hasta que debió unirse a Juan de Giscala hacia el final del año 67 d.C. Pero si formaba parte de la facción de este último ¿cómo habría podido acuñar monedas por su cuenta?

Roth (1962a: 42-43) destaca que a partir del año 67 d.C. el control de la ciudad de Jerusalén parece haber pasado a manos de los zelotas liderados por Juan de Giscala, por lo que las monedas de plata fechadas en los años 2 y 3 (Lám. 1,8-9, 2,11-12), habrían sido acuñadas por esta facción, que también habría introducido las acuñaciones de bronce (Lám. 1,7,10, 2,13) para el uso de la población y evitar así que se siguieran usando monedas paganas. Los shéqueles y 1/2 shéqueles del año 5 (Lám. 3,20-22) habrían sido obra también por Juan de Giscala, quien entonces era dueño del Templo. Para Goldstein/Fontanille (2006: 25-26) solo las monedas de plata de los años 4 y 5 habrían sido acuñadas por los zelotas que se habían hecho con el control del Templo y su tesoro, en una ceca situada cerca del recinto del santuario o dentro del mismo. Podían ser una respuesta a las acuñaciones de bronce de Simón Bar Guiora. Ariel (2011: 393-394), sin embargo, propone que Juan de Giscala sería solo responsable de las prutás de los años 2 y 3.

La única moneda de plata de 1/4 de shéquel del año 4 que se conoce (Lám. 2,16), muy diferente y de peor factura que los shéqueles, 1/2 shéqueles y 1/4 de shéquel de los años anteriores, habría

[5] Este autor creía que los shéquel habían sido acuñados por los asmoneos, pero para demostrarlo hace una argumentación en la que contempla todas las posibilidades, entre ellas la de que pertenecieran a la guerra del 70.

sido acuñada en otra ceca distinta, probablemente controlada por la facción de Bar Guiora. Para Meshorer (1982/II: 114) sería obra de una facción más débil que la que había acuñado los shéqueles y 1/2 shéqueles, lo que se deducía del pequeño valor de las monedas y de los escasos ejemplares que se conocen, aunque no identificaba la facción concreta.

Las monedas de bronce del año 4 (Lám. 2,17-19), diversas en tipos y leyendas de los shéqueles y 1/2 shéqueles de plata de ese mismo año y de las monedas de bronce de los tres años anteriores, fueron atribuidas por Kanael (1953: 19-20; 1963: 59; 1965: 90-91) a la facción de Simón Bar Guiora, que ese año ya estaba en Jerusalén, pero al no disponer de la plata almacenada en el Templo, controlado por Juan de Giscala, había tenido que acuñar bronce. Para Deutsch (2011: 368) la eliminación del tipo de la vara del Sumo Sacerdote de los bronces sería una prueba de que no habían sido acuñadas por los sacerdotes. Para Rappaport (2007: 111-114), sin embargo, todas las monedas de bronce debieron ser acuñadas por Bar Guiora, cuyo objetivo, conseguir controlar el Templo de Jerusalén, estaría simbolizado en la leyenda de las monedas por la palabra Sión.

En cuanto a las monedas de bronce de Gamala, para Arbel (2014: 270-275) habrían sido acuñadas por los rebeldes judíos de dicha ciudad, quizás el consejo local (Deutsch 2017: 44), durante el sitio al que la sometió Agripa II antes de la llegada de vespasiano a Galilea, entre febrero y agosto del 67. Quizás para suplir la falta de monedas durante el sitio, además de para animar a la población a perseverar en su lucha contra los romanos y como un instrumento persuasivo en la lucha política interna de la ciudad. Meshorer (2001: 131), sin embargo, pensaba que se habían acuñado durante el sitio de Vespasiano con objetivos puramente propagandísticos.

4.4. Cecas

La mayor parte de los especialistas están de acuerdo en que las monedas de plata y bronce de los dos primeros años de la revuelta y probablemente de los shéqueles y 1/2 shéqueles de los años 4 y 5 fueron acuñadas en una ceca situada en Jerusalén, probablemente cerca del Templo, donde se encontraba la plata (Goldstein/Fontanille 2006: 26. Deutsch 2011: 366-367. Girandin 2016: 29). Los ejemplares de plata irregulares, posiblemente copias, podrían haberse acuñado en otra ceca (Deutsch 2011: 366; 2017: 80). Ariel (2011: 389-393) propone que podrían haber existido dos cecas, una para los shéqueles de plata y sus fracciones, situada al sur de la explanada del Templo, en el Pórtico Real, y alternativamente en la Torre Antonia, y otra para las monedas de bronce en el palacio de Herodes o en el ágora, donde ya se habrían acuñado las monedas anteriores a la revuelta.

Las monedas de bronce del año 4, distintas en tipos y leyendas a las monedas de los primeros años, pudieron ser acuñadas en una ceca distinta que ya no estaría bajo el control de los sacerdotes sino bajo el de Bar Guiora, que había tomado parte de Jerusalén (Goldstein/Fontanille 2006: 25. Deutsch 2011: 367-368. Girandin 2016: 29). Según Rappaport (2007: 111-114), este líder rebelde habría utilizado dos cecas, para las monedas de bronce de los años 2 y 3 (Lám. 1,10, 2,13) una situada fuera de Jerusalén, en su campamento, y para las del año 4 (Lám. 2, 17-19), tras su entrada en la ciudad, otra situada en algún lugar de Jerusalén, más estable y mejor equipada, lo que habría dado como resultado monedas de mejor calidad. Ariel (2011: 394-397) sitúa la ceca de Jerusalén en el mismo lugar que se acuñaron las prutás de los años 2 y 3.

Las monedas de Gamala habrían sido acuñadas en dicha ciudad durante el sitio a que fue sometida por Agripa II o por Vespasiano. Allí se han encontrado la mayoría de los pocos ejemplares que se conocen.

5. Razones de las acuñaciones

Al margen de la identificación concreta de la autoridad responsable de las monedas, los especialistas coinciden en que fueron acuñadas por razones religiosas, económicas y políticas (Roth 1962a: 41-42. Meshorer 2001: 115. McLaren 2003: 143-147). Las monedas de plata tenían una función religiosa ligada al Templo de Jerusalén. En primer lugar se necesitaban monedas de este metal para pagar el impuesto anual de 1/2 shéquel que todo judío mayor de edad debía pagar al Templo. Hasta entonces se había pagado con shéqueles de Tiro pero ahora se podía satisfacer con monedas verdaderamente judías. También se necesitaban monedas de plata para que el Templo pudiera seguir funcionando, adquirir los numerosos artículos que se necesitaban para el culto y pagar los trabajos de manutención del edificio (Rappaport 2007: 105-111). Es probable que los rebeldes acuñaran primero los 1/2 shéqueles para el impuesto y posteriormente los shéqueles para el resto de las necesidades de Templo (Goldstein/Fontanille 2006: 15).

En cuanto a las razones económicas, se necesitaban monedas de plata para los gastos a gran escala de la guerra, pero también monedas de bronce para las transacciones diarias de la población (Goldstein/Fontanille 2006: 15). Por último, no menos destacables eran las razones políticas. La acuñación de moneda de plata, desafiando la autoridad de Roma, suponía una declaración de independencia y de soberanía política, además, los tipos y leyendas de los ejemplares mostraban el carácter claramente nacionalista de la revuelta (Aberbach 2000: 46). Por otro lado, las monedas de bronce, algunas de las cuales fueron probablemente acuñadas por Bar Guiora, podrían haber sido un medio de propagar la ideología de este líder (Rappaport 2007: 111-114).

6. Tipos

En estas monedas aparecen los siguientes tipos: cáliz, rama con tres granadas, ánfora, hoja de parra, palmera con cestas, lulav, etrog y palma. Se trata de símbolos judíos, probablemente tomados del arte judío contemporáneo (Kindler 1974: Sussman 1982: 20-27), que por un lado estaban relacionados con el Templo de Jerusalén y su culto (Romanoff 1942-3: 1-15, 435-444; 1944: 161-177. Kadman 1960: 95. McLaren 2003: 140. Goodman, 2005: 165), y por otro, representarían a Judea por medio de sus plantas más características (Rappaport 2003: 49) que simbolizarían abundancia (Goldstein/Fontanille 2006: 23, 26).

La mayor parte de estos tipos aparecen por vez primera en la numismática hebrea en estas monedas, sólo la palma, la palmera y la hoja de parra habían sido utilizados con anterioridad por los asmoneos o la dinastía herodiana.

6.1. Copa o Cáliz

En el anverso de la mayor parte de las monedas de plata, de los bronces pequeños del año 4 y de las monedas de Gamala aparece un recipiente con forma de cáliz o copa rodeado de la leyenda paleohebrea. Comienza a representarse en los shéqueles, 1/2 shéquel y 1/4 de shéquel del año 1 (Lám. 1,1-6), y siguió representándose en las monedas de estos valores hasta el final de la guerra (Lám. 1,8-9, 2,11-12, 14-15, 3,20-22). Este tipo comenzó siendo un cuenco con un borde sobresaliente, bajo el cual se ve un punto a cada lado, provisto de un pie estrecho y corto terminado en una base horizontal, todo rodeado de un círculo de puntos, alrededor del que se disponía la leyenda paleohebrea (Lám. 1,1). Meshorer consideraba estas primeras monedas como prototipos (Meshorer 2001: 115-116). Durante el primer año el círculo de puntos desapareció, el pie se fue alargando y se introdujo un pequeño englobamiento a su mitad, probablemente a modo de decoración (Lám. 1,4-6). En las monedas del año 2 el cáliz toma una forma más definida y elegante que será la que, con ligeras modificaciones, se mantenga hasta el final de la guerra. El borde aparece ahora perlado, desapareciendo los dos puntos que se veían antes debajo, el pie se hace más definido

y la base se sofistica apareciendo lo que parecen dos patas, una a cada lado (Lám. 1,8-9). En el anverso de los bronces pequeños del año 4 (Lám. 2,19), también aparece una especie de cáliz con borde perlado pero un poco desproporcionado con respecto al pequeño pié que lo sujeta. En las monedas de bronce de Gamala se representa lo que parece un cáliz (Lám. 3,23-25) pero de bastante peor factura que los anteriores, que generalmente se ha considerado una copia del que se representa en las monedas de Jerusalén (Meshorer 2001: 131).

Este recipiente ha sido identificado, mayoritariamente, como un cáliz o copa que representaría, posiblemente, una de las vasijas rituales del Templo. Nahmánides (*Commentary on the Torah* 242b) la identificó en el s. XIII con la vasija en la que se ofrecía el mana del desierto (Éxodo 16,33). Likke (2012: 245) ha retomado esta propuesta añadiendo que podría ser la vasija de oro del mana que según Hebreos 9,1-4 se encontraba en el lugar más santo del Templo, en cuyo caso la vasija estaría relacionada con el recuerdo y celebración de la salida de Egipto y con la Pascua. Romanoff (1942-3: 441-442; 1944: 162) consideraba que el borde ancho y perlado descartaba que el cáliz pudiera usarse para beber o hacer libaciones y proponía que podía tratarse de la copa del *'omer*, una vasija de oro con la que se llevaban al Templo de Jerusalén las primicias de la cosecha de cebada, el segundo día de Pascua. Según Meshorer (2001: 117) el tamaño y capacidad que dan las fuentes judías a la copa del *'omer* correspondería con los de la copa que se representa en el arco de Tito, sobre la mesa de los panes de la Presentación, que él identifica con la de las monedas. Deustch (2011: 364; 2017: 28) acepta que se trate del mismo objeto que aparece en el relieve del arco de Tito, pero parece identificarlo con los cálices de oro llenos de incienso que menciona *Antigüedades* 3,10,7.

También podía ser una de las copas que se usaban en el Templo para las libaciones de agua o vino. Para Kanael (1963: 57; 1965: 90) sería un símbolo del sacerdocio que aludía a la solemne libación de agua que realizaba el sumo sacerdote durante la fiesta de los Tabernáculos, como parte de una celebración para pedir lluvia. Sugiere que era una ceremonia rechazada por los saduceos pero muy popular para los fariseos, con lo que la representación del cáliz en los shéqueles significaría un acuerdo entre los fariseos y el sumo sacerdote, que solía ser saduceo. Las libaciones de vino eran muy importantes en el Templo, se realizaban con casi todos los sacrificios pero se podían hacer también de forma independiente (Romanoff 1943: 441. Kadman 1960: 86). Reifenberg (1941: 31-32) creía que el borde de puntos del cáliz, que aparece a partir del año 2, era parte de la tapa que debía cubrir el recipiente, que se usaría en la fiesta de los Tabernáculos para la libación del vino, y así evitar que cayera dentro cualquier cosa que hiciera el líquido impuro (Mishná *Sukot* 4,10).

Es posible que esta copa tuviera también un significado espiritual derivado del lenguaje bíblico. Podría ser la copa de salvación mencionada en el Salmo 116,13-4 (Reifenberg 1941: 31-32. Kadman 1958: 55. Goldstein/Fontanille 2006: 26), en cuyo caso sería un símbolo de la renovación de la independencia judía (Roth 1962a: 41), y quizás de la esperanza de que Dios les salvaría ayudándoles a vencer a los romanos. Para Klimowsky (1958: 88), sin embargo, sería la copa de la felicidad y del dolor dispensada por Dios a hombres y naciones.

En el Antiguo Testamento se mencionan las vasijas que se empleaban para las libaciones de agua y vino del Tabernáculo del desierto (Éxodo 25,29; 36,16. Números 15,4-10; 28,1-31) y del Templo de Jerusalén (Esdras 1,10. 1 Macabeos 1,22; 4,49). También se destaca el significado simbólico del cáliz, sobre todo en los profetas a partir de Jeremías, que lo emplean literariamente como un instrumento de Dios, un símbolo de su bendición y consolación, pero también de su maldición, ira y consiguiente castigo (Jeremías 16,7; 25,15-29; 51,7. Habacuc 2,16. Ezequiel 23,32-34. Salmo 75,9). Para Lamentaciones 4,21 la copa es símbolo de la alegría de la embriaguez por el perdón de Dios, y el salmo 116,13-19 menciona una copa de salvación que es levantada en acción de gracias a Yavé.

La literatura judía de la época del Segundo Templo nos describe algunos de los cálices para libaciones que se utilizaban en el Templo de Jerusalén en el s. III a.C. (*Carta de Aristeas* 42; 73-79. *Antigüedades* 12,2,6 y 10). La literatura rabínica describe los diferentes rituales del Templo de Herodes en los que se hacían libaciones (Mishná *Menajot* 9,6), en ocasiones con copas (*Sheqalim* 5,3). Mishná *Sukká* 4,9-10 da todos los detalles de cómo se realizaba la ceremonia de la libación de agua de la fiesta de los Tabernáculos y de los vasos de plata que se utilizaban, uno para la libación del agua y otro para la del vino, cualquiera de los cuales podía ser el que se representa en la moneda. Por otro lado, Mishná *Menajot* 10 describe todo lo referente a la ceremonia de la ofrenda del *'omer*, cómo se convertía el grano de cebada de la primera cosecha en harina, de la que se sacaba la cantidad del *'omer* que se ofrecía a Yavé, mezclada con aceite e incienso. El recipiente con que se ofrecía podría también ser el que se representa en estas monedas. Finalmente, por lo que relata *Guerra* 6,388, las copas para las libaciones y para el *'omer*, probablemente de metales preciosos, debieron formar parte del botín que se llevaron los romanos del Templo de Jerusalén el año 70 d.C.

Existen otras representaciones de la copa o cáliz en contexto judío palestinense contemporáneo, en lucernas (Sussman 1982: nº 54-57), osarios (Figueras 1983: nº 85, 372) y amuletos (Goodenough vol. V: 100). Pero la representación que probablemente está más cerca de la que aparece en las monedas y con la que han sido identificados por la mayor parte de los estudiosos, es la de los cálices que se ven en relieve del arco de Tito en Roma, situados sobre lo que se cree era la mesa de los panes de la presentación. Esta copa o copas, además de ser objetos valiosos por el metal precioso con que estarían fabricadas, debían de ser elementos importantes del culto del Templo y por ello fueron portados por los soldados en el desfile triunfal, junto con la menorá, la mesa y las trompetas, como lo muestra el relieve del arco triunfal (Meshorer 2001: 117. Hachlili 2001: 234-235).

6.2. Rama con tres granadas

En el reverso de los shéqueles, 1/2 y 1/4 de shéquel de plata aparece una rama con tres brotes o frutos (Lám. 1,1-6, 8-9, 2,11-12, 14-15, 3,20-22), rodeada de la leyenda, que ha sido interpretada de diversas formas, según los pasajes de la Biblia o la Mishná con los que se la ha relacionado. La primera interpretación la dio Nahmánides en 1268 (*Commentary on the Torah* 242b) como la vara de Aarón. Tras ser colocada delante del Arca de la Alianza, junto con las varas de otros candidatos a sumo sacerdote, había brotado como una rama de almendro, señalando que Aarón era el elegido de Yavé para dicho puesto, la milagrosa vara fue guardada en el Tabernáculo del Desierto junto con el Arca de la Alianza (Números 17,8). Más adelante ha sido identificada con el jacinto o lirio de Oseas 14,6 e Isaías 27,6; 35,1 (Cavedoni 1850: 31), con un lirio con tres flores (Madden 1864: 43-45. Reinach 1887: 50), con una zarza relacionada con la zarza ardiendo de Éxodo 3,2 y Deuteronomio 33,16 (Wirgin 1964: 16-18), y con una rama de mirto (Avi-Yonah 1974: 60). Sin embargo, la identificación que ha sido aceptada por todos los especialistas, aunque con matices, es la de una rama con tres granadas.

Para Romanoff (1944: 307-310) se trataba de los granados florecidos de Cantar de los Cantares 6,11. Klimowsky (1958: 91-92), por su parte, creía que podía ser un símbolo de fertilidad pero también un emblema judío relacionado con la vida eterna. Roth (1962a), sin embargo, seguido por McLaren (2003: 136-137), proponía que se refería al *vástago que retoñará del tronco de Jesé* (Isaías 11,1), y por lo tanto haría alusión a David y con ello al objetivo de los líderes de la revuelta, la independencia del pueblo judío y la creación de un estado independiente, algo muy acorde con el momento histórico en que se acuñaron las monedas. Además, tanto la rama como el cáliz del anverso harían alusión al culto del Templo de Jerusalén (Goldstein/Fontanille 2006: 26). En este sentido, para Kanael (1963: 57; 1965: 90) podía ser el símbolo del sumo sacerdote, cuyas vestiduras sagradas estaban adornadas con granadas (Éxodo 39,24-6). Deutsch (2011: 362-363; 2012: 116) va más allá identificando la rama como el bastón del sumo sacerdote, que se guardaba en el Templo y que simbolizaría la autoridad acuñadora, el sumo sacerdote o el propio Templo (2017: 27) , en cuyo caso se trataría de un signo de fuerza y liderazgo (Likke 2012: 253). Meshorer (1982/II: 108-109; 2001:

118-119), por último, proponía que este tipo era la rama de tres granadas mencionada en Mishná *Kelim* 17,1-4, que se usaba para distinguir entre objetos puros e impuros.

La elección de la granada como símbolo judío estaba basada en la tradición bíblica. En el Antiguo Testamento era una de las especies con que había sido bendecida la tierra de Israel (Deuteronomio 8,8; 26,1-15), cuyas primicias había que llevar anualmente al Templo de Jerusalén (Deuteronomio 14,22-9. Éxodo 23,19), y aludía a la fertilidad de campos (Números 13,23) o jardines (Cantar 4,13; 6,11; 7,13). En la literatura judía del Segundo Templo también se menciona el valor religioso de las granadas, como en Mishná *Kelim* 17,1,4,5; 19,10; 20,4 y 25,6, donde ramas de tres frutos se utilizaban para medir la pureza o impureza de un objeto agujereado[6]. Pero su simbología judía derivaba, sobre todo, de su relación con el culto a Yavé y el Templo de Jerusalén. Esta fruta colgaba a modo de guirnalda del manto del sumo sacerdote que oficiaba en el Tabernáculo del Desierto (Éxodo 28,33-4; 39,24-36) y, posteriormente, en el Templo de Jerusalén del s. III a.C. (*Carta de Aristeas* 96). En el Templo de Salomón los capiteles de las columnas de la entrada del edificio tenían relieves con granadas (1 Reyes 7,18-20, 42. 2 Reyes 25,17. Jeremías 52, 22-23. 2 Crónicas 3,16; 4,13), al igual que la menorá (*Antigüedades* 3,6,7), y en el Templo reconstruido tras la vuelta del exilio (s. III a.C.) había una mesa con relieves de granadas (*Carta de Aristeas* 63) y mosaicos (Peleg-Barcat 2016: 33).

Ramas con tres granadas aparecen en otros objetos judíos palestinenses contemporáneos a las monedas, como una gema de anillo (Meshorer 2001: 119) y varias lucernas (Sussman 1982: nº 32-33, 35, 38), así como en mosaicos (Peleg-Barcat 2016: 33).

6.3. Ánfora con dos asas

En el anverso de las prutás se representa, rodeada de la leyenda, una vasija de cuello largo y estrecho, boca ancha y cuerpo panzudo y acanalado dotado de dos asas (Lám. 1,7, 10), que en las monedas del año 3 aparece con una tapa cónica acanalada y adornada con pequeñas circunferencia colgantes (Lám. 2,13). En la numismática romana ya se habían representado jarras, junto con otros utensilios del culto religioso, para indicar la pertenencia a uno de los colegios sacerdotales (Domínguez Arraz 2004: 165-183), como es el caso de monedas de Alejandría del tiempo de Augusto (RPC 5007). En Judea tenemos bronces del procurador romano Valerio Grato (15-26 a.C.) en cuyo reverso aparecían cráteras o ánforas que, probablemente, estaban asociadas a la rama de viña representada en el anverso, que indicaba que su contenido era vino. Es posible que Valerio Grato representara estas vasijas en sus acuñaciones porque servían para simbolizar el ritual religioso tanto romano como judío (Meshorer 2001: 169, nº 325-326).

La mayor parte de los especialistas cree que las ánforas de las prutás representaban alguna de las vasijas del Templo y por lo tanto serían símbolos del ritual, y por extensión del Templo de Jerusalén, por ello, su representación en las monedas habría servido para reforzar los sentimientos religioso-nacionalistas de los rebeldes. Para Cavedoni (1855: 55) podían representar algunas de las vasijas que había regalado Ptolomeo II de Egipto al Templo (*Antigüedades* 12,2,10), y que se llevó Juan de Giscala, durante el sitio de Jerusalén, para fundirlas (*Guerra* 5,562). Sin llegar tan lejos, el resto de los especialistas ha intentado deducir a cuál de las vasijas que se menciona en las fuentes judías podían representar. Por su forma, debían de utilizarse para contener uno de los tres líquidos que se empleaban en el ritual del Templo: agua, vino o aceite, los dos primeros para libaciones y el último para alimentar las lámparas que se mantenían encendidas ante el Santo de los Santos.

Para Romanoff (1944: 165-166), la tapa de las prutás del año 3 indicaba que el ánfora debía utilizarse para contener el agua o el vino para las libaciones, ya que las vasijas que contenían estos

[6] Si la rama de granada podía pasar por el agujero el utensilio se consideraba puro, esta es la interpretación que da del Valle 1997: 1154, not. 205.

líquidos debían estar tapadas para evitar que nada cayera dentro volviendo el contenido impuro (Mishná *Sukká* 4,8-10). Klimowsky (1964b: 8-10) concreta más identificando las dos ánforas, con y sin tapa, con la vasija de oro que se utilizaba en la fiesta de los Tabernáculos para recoger el agua de Siloé que se vertería en el altar del Templo en el ritual de las libaciones.

Kadman (1960: 88-89) y Meshorer (1982/II: 111-112), sin embargo, proponían que la rama de viña que se representa en el reverso de la prutá indicaba que el ánfora del anverso contenía el vino para las libaciones, de la misma forma que en las monedas de procurador romano de Judea, Valerio Grato. Strauss (1959: 60-62), por su parte, comparando estas ánforas con otras vasijas similares que se representan en contexto judío contemporáneo y en códices medievales, y relacionándolas con lo que dice la Mishná, propone que se trata de un recipiente que se utilizaba en el Templo para sacar agua de otros recipientes mucho más grandes, para el lavado de purificación de los sacerdotes.

Meshorer (2001: 146-147) hizo una nueva propuesta, sugiriendo que el ánfora podría representar la que contenía el aceite para las lámparas de la menorá del Templo. Se basaba en que en el arte judío de Palestina de los ss. IV-VI d.C., se representaban a menudo ánforas junto a menorás, que probablemente contenían el aceite para las lámparas. Finalmente, para Roth (1962a:42) la vasija se habría utilizado para contener el óleo mesiánico, un símbolo de redención que los zelotas, que habían alcanzado el poder en el año 2 de la guerra y con ello la capacidad de acuñar monedas, habrían representado en las prutás para dar ánimos a la población.

El uso de recipientes en el ritual del Templo de Jerusalén y su mención en la Biblia hizo que se convirtieran en símbolos religioso-nacionalistas. En el Antiguo Testamento se cuenta cómo Yavé mando a Moisés fabricar vasijas para las libaciones del Tabernáculo del Desierto y colocarlas sobre una mesa dentro del mismo (Éxodo 25,29. Números 4,7). También se ordena la preparación del aceite de oliva puro para alimentar la llama de la menorá del Tabernáculo, que debía estar guardado en algún tipo de vasijas (Éxodo 27,20-21. Levítico 24,1-4). Finalmente, 1 Crónicas 28,17 recuerda que en el Templo de Salomón había jarras de oro que se empleaban en el ritual.

Las fuentes literarias judías de la época del Segundo Templo también mencionan la existencia de vasijas en el Templo de Jerusalén. Se empleaban en la celebración de los sacrificios en los que se utilizaba aceite y se hacían libaciones de vino (*Antigüedades* 3,9,4). Mishná *Menajot* 9,6 recoge los sacrificios del Templo de Herodes que precisaban de una libación. Pero la ceremonia de libación más importante y popular era la que se realizaba durante la fiesta de los Tabernáculos, entre el 15-22 del mes de Tishrí (septiembre-octubre). Para los judíos esta libación tenía el valor de atraer las lluvias otoñales y con ellas la prosperidad del año que comenzaba (Talmud de Babilonia *Rosh Hashaná* 16a; *Taanit* 25b; *Sukká* 49a). Mishná *Sukká* 4,9-5,4 relata cómo el segundo día de la fiesta el sumo sacerdote, acompañado del toque de trompetas, bajaba a la piscina de Siloé donde llenaba un jarro con agua que a continuación llevaba al atrio de los sacerdotes del Templo, y allí, sobre el altar de los holocaustos, hacía libaciones, del agua de Siloé y de vino, con dos recipientes de plata especiales. Todo esto iba acompañado de una alegre celebración nocturna en el atrio de las mujeres, que se mantenía iluminado toda la noche con lámparas que se alimentaban del aceite que los sacerdotes vertían desde unas jarras. Mishná *Sukká* 4,9 llama *ṣeluḥit* a la vasija de oro que servía para contener el agua de Siloé, el mismo nombre que empleaba el Talmud de Babilonia (*Yomá* 26b; Sukká 48a; Tosefta *Kelim* 7,4) para una de las vasijas que contenía el aceite de oliva del Templo, lo que hace pensar en la posibilidad de que el mismo tipo de vasija se empleara para contener ambos líquidos (Romanoff 1944: 164 not. 123. Meshorer 1982/II: 141-142).

Es posible que parte de la importancia simbólica religioso-nacionalista que tomaron los objetos que se empleaban para la fiesta de los Tabernáculos, como las vasijas para libaciones, se deba a que una de las victorias que obtuvieron los rebeldes contra los romanos sucedió durante la celebración de esta fiesta en el año 66 d.C., cuando Cestio Galo intentó tomar la ciudad pero fue rechazado por

la multitud de los judíos que se encontraban allí congregados, y que le infligieron una gran derrota haciéndole huir (*Guerra* 2,515-55).

En el s. I d.C. el ánfora formaba parte del repertorio iconográfico judío palestinense. Vasijas similares a las de las prutás aparecen representadas en osarios (Figueras 1983: nº 24, 60, 84, 90, 356, 509, 612. Sussman 1982: p. 52. Hachlili 2005: 104, fig. III-22) y en lámparas de aceite (Barag 1969: 88-89, 232-233. Sussman 1982: nº 47-55, 76, 103), en algunos casos con tapa cónica, como las ánforas de las monedas del año 3, y a menudo asociadas a uvas u hojas de parra. También se representan ánforas en una gema de anillo (Meshorer 2001: 124) y en un anillo de metal (Amorai-Stark et al. 2018: 208-220), aunque en este caso sin asas.

En resumen, a partir del s. I d.C. las ánforas que se usaban para los rituales y ceremonias del Templo de Jerusalén, especialmente para las libaciones de agua y vino y para contener el aceite con el que se encendía la menorá, tomaron un valor simbólico especial como representantes del culto a Yavé, que era lo que diferenciaba a los judíos de los demás pueblos de alrededor. Fue probablemente por esta razón que se adoptaron estas vasijas como símbolos religioso-nacionalistas que representaban el culto a Yavé y, por extensión, al Templo mismo en el que se realizaba, con el objetivo de animar a los judíos a luchar por un estado teocrático centrado en el Templo de Jerusalén. Además, es posible que estas vasijas sugirieran a los judíos la idea de continuidad entre la gloriosa monarquía davídica del pasado, centrada idealmente en el Templo de Salomón, y el estado independiente que los rebeldes querían construir (Ackroyd 1972: 166-181).

6.4. Hoja de parra

En el reverso de las prutás aparece una hoja de parra con un sarmiento rodeada de la leyenda, un tipo similar al que ya se había representado en monedas judías de Herodes el Grande, de Arquelao (Aguilera Romojaro 2020: 117, 124) y del procurador romano de Judea, Valerio Grato. La mayor parte de los especialistas cree que este tipo aludía al Templo de Jerusalén, en cuya decoración aparecían viñas, y probablemente a su ritual, en el que se hacían libaciones de vino u ofrendas del producto de la viña. Romanoff (1942-43: 441; 1944: 301) y Kadman (1960: 89-90) lo relacionaban con las ofrendas de las primicias de la vendimia que se llevaban al Templo de Jerusalén para la fiesta de los Tabernáculos, en las que el vino se representaba con hojas de parra o racimos de uva, aunque también podía aludir a la libación de vino que se realizaba en el altar del Templo durante la misma fiesta (Romanoff 1942-3: 441; 1944: 301. Meshorer 1982/II: 112-113; 2001: 121) quizás con el ánfora que aparece en el anverso. Otra posibilidad es que representara a la viña de oro que adornaba la entrada del Templo (Romanoff 1942-3: 441; 1944: 301. Meshorer 1982/II: 112-113; 2001: 121), o que tuviera un significado más amplio de tipo simbólico, que habría tomado especial importancia en el mundo judío a partir de este momento y se hubiera ido desarrollando hasta la guerra de Bar Kojba.

La simbología judía de la viña proviene, en primer lugar, de su mención en la Biblia. Era un cultivo muy extendido en Palestina (Deuteronomio 8,8; Amos 9,13; Jeremías 31,5; Números 13,22-4) y por ello se consideraba una de las especies con las que había sido bendecida la tierra de Israel, cuyas primicias había que llevar al Templo de Jerusalén (Deuteronomio 14,22-29). Debido a la abundancia de sus frutos y al vino que con ellos se producía, la viña fue utilizada por los profetas y los salmistas como imagen de bendición y fertilidad[7]. En la literatura de la época del Segundo Templo sigue apareciendo como uno de los principales cultivos de Palestina (*Carta de Aristeas* 112. *Jubileos* 13,6) y como imagen de fertilidad (*4 Esdras* 3,23. Targum Ónquelos *Génesis* 49,22. Talmud de Babilonia *Berajot* 57a. Midrash Rabbá *Éxodo* 16,2. Tosefta *Shabbat* 7 16-17).

[7] Oseas 14,8; Zacarías 3,10; 8,12; Joel 2,22; Ageo 2,19; Malaquías 3,11; Cantar 2,13; Génesis 49,11; Deuteronomio 6,11; 1 Reyes 5,5; 2 Reyes 18,31.

Era muy importante la relación de la viña con el Templo de Jerusalén. Es una de las plantas cuyas primicias de la cosecha se llevaban al santuario (Deuteronomio 14,22-9; Éxodo 23,19; Mishná *Bikkurim* 1,3,10), y el vino era uno de los productos que se empleaban en el culto a Yavé, derramándolo en libaciones sobre el altar situado a las puertas del Templo (Levítico 23,13; Números 15,5-11; 28,14. *Antigüedades* 3,9,4. *Guerra* 5,13,6. Mishná *Terumot* 11,3). En el Templo de Herodes el Grande se usaba principalmente el vino elaborado en la zona montañosa del norte de Jerusalén, porque era el vino de más calidad de Palestina (Mishná *Menajot* 8,6). La viña también formaba parte de la decoración del Santuario. En el Templo de Herodes una enorme viña de oro colgaba de la entrada, a la que los devotos añadían uvas, hojas o racimos, que llegaban a medir más que un hombre (Mishná *Midot* 3,8. Talmud de Babilonia *Tamid* 29a-b; *Julín* 90b. *Antigüedades* 15,11,3. *Guerra* 5,210).

La viña, aunque tomada de la iconografía greco-romana, empezó a desarrollarse como motivo decorativo judío en el s. I a.C. en las monedas de Herodes el Grande, y siguió desarrollándose durante el s. I d.C., sobre todo a partir de la guerra del 70, de modo que se convirtió en uno de los motivos judíos más comunes (Hachlili 1988: 318). Encontramos viñas en lámparas de aceite (Sussman 1982: 52-53, 197, 200, 202-203, 205, 229-230), decorando anillos (Meshorer 2001: 121), en los mosaicos de la fortaleza del Herodion (Avi-Yonah 1975: 257), etc. En Cesarea Marítima se acuñaron pequeñas monedas, las llamadas mínimas, en algunas de las cuales aparecía representada un ánfora en una cara y una hoja de parra en la otra, que parecen haber sido imitaciones de las prutás de la guerra del 70 d.C. (Meshorer 2001: 183-184, nº 368-371, 372a, 374, 377-378).

6.5. Ramo de tres palmas y corona de palma

En la numismática grecorromana la palma tenía un significado asociado a la victoria, derivado de la iconografía de las diosas de la victoria, Niké y Victoria, que se representaban portando una palma en la mano. En Palestina se representó la palma en monedas de los procuradores romanos de Judea Valerio Grato, Antonio Félix y Festo (Meshorer 2001: nº 327-330,342-346) anteriores a la revuelta del 70. En la numismática hebrea ya se había representado la palma en bronces de los gobernantes asmoneos Juan Hircano I y Alejandro Janeo, del rey Herodes el Grande y del tetrarca Antipas (Meshorer 2001: J1-4; O1-4; nº 44, 47, 48-49, 55-57; 79-90; 92; 94).

En los 1/4 de shéquel de plata del año 4 de la revuelta se representan palmas en ambas caras, en el anverso una corona de palma rodeando la fecha y en el reverso un ramo de tres palmas rodeado de la leyenda (Lám. 2,16). Lo más probable es que en ambos casos tenga un sentido relacionado con la deseada victoria de los combatientes. Según Roth (1962a: 43-44), el ramo de tres palmas representaría a las tres facciones de la revuelta unidas para vencer a Roma. No se descarta, sin embargo, que se trate de tres lulavs, palmas que se llevaban al Templo de Jerusalén por la fiesta de los Tabernáculos[8] (Kadman 1960: 92. Meshorer 1982/II: 114; 2001: 124), o que puedan simbolizar ambas cosas.

La palma se incorporó a la iconografía judía del Segundo Templo porque, según la tradición bíblica, formaba parte de decoración del Templo de Salomón (1 Reyes 6,29, 32; 7,36; 2 Crónicas 3,5) y del que Ezequiel vio en sus visiones (40,16-37; 41,18-20, 25-26). Además, tenía un simbolismo relacionado con la fiesta de los Tabernáculos (Midrash Rabbá *Números* 3,1). Por otro lado, se había convertido en un símbolo neutral de victoria, derivado de la iconografía grecorromana, pero sin vinculación con deidades como Niké o Victoria. Debido a esta dualidad la palma se utilizó como decoración en gran cantidad de objetos y elementos arquitectónicos de contexto judío de la Palestina de la época del Segundo Templo: tumbas, lápidas de tumbas, osarios (Rahmani 1961: 103 Midrash Rabbá *Números* 3,1 106), lámparas de aceite (Sussman 1982: 16 y 18), etc.

[8] Sobre el lulav se hablará más adelante en un apartado dedicado a este tipo.

6.6. Palmera con cestos

En el reverso de las monedas de bronce de 1/2 shéquel del año 4 se representa una palmera flanqueada por dos cestos llenos de fruta sobre los que penden sendos racimos de dátiles (Lám. 2,17), todo ello rodeado de la leyenda. La palmera datilera ya se había representado en monedas de Tiro de los ss. II-I a.C., en las monedas de los procuradores romanos de Judea que gobernaron entre los años 6 y 59 d.C.: Coponio, Ambíbulo y Antonio Félix (Meshorer 2001: nº 311-315a, 340-341d), probablemente como un símbolo neutral, y en los bronces de Herodes Antipas como símbolo del país, de sus productos y de su fertilidad (Aguilera Romojaro 2020: Lám. 3.1 y 3.21). Es posible que en estas monedas también represente a Judea (Romanoff 1942-3: 435. Kadman 1960: 90). Kadman (1960: 90-92) hacía notar que en las monedas que él conocía las palmeras tenían siempre siete ramas, un número con significado sagrado para los judíos. En esta línea, Kanitz (1962: 4-5) proponía que en estas monedas la palmera simbolizaba también la unidad del país, y las siete ramas estarían relacionadas con los siete días de la creación, los siete planetas, y las siete especies vegetales con las que había sido bendecido el país. Además, los racimos de dátiles que penden de cada lado de la palmera, con tres frutos cada uno, representarían los seis días de la creación. Para Hendin (2010: 352) la palmera con siete ramas podían ponerse en conexión con la menorá de siete brazos del Templo. Meshorer (2001: 127), sin embargo, prefería ver la palmera con los racimos de dátiles como un símbolo judío relacionado con el festival de Tabernáculos, para cuya fecha, a principios de otoño, los dátiles están ya maduros y se ofrecen al Templo.

Madden (1864: 50-51; 1881: 73-74) pensaba que las cestas, llenas de dátiles, representaban las primicias que se ofrecían cada año en el Templo de Jerusalén desde la fiesta de las Semanas o Pentecostés, o bien aludían a la prosperidad del país. Para Romanoff (1942-3: 438-440) las dos cestas estarían recogiendo los dátiles que caían del árbol. Kanitz (1962: 4-5) contaba seis frutas por cada cesta, lo que le daba pie a proponer que representaban la oración de acción de gracias por la fertilidad de los 12 meses pasados y de petición de fertilidad para los siguientes 12 meses. Por otro lado, Kadman (1960: 90-92) sugería que la representación de lo que para él eran símbolos de la fiesta de las primicias parecía prometer que la fiesta se celebraría pronto de nuevo, y gentes de todo el país portarían cestas con los primeros frutos de las cosechas, en procesión hacia Jerusalén, para ofrecerlos en el Templo. Meshorer (2001: 127), sin embargo, creía que las cestas llenas de dátiles serían un símbolo de abundancia que vendría a sustituir la doble cornucopia que se había empleado en el arte judío desde la época helenística.

La simbología judía de la palmera hundía sus raíces en la tradición bíblica y se desarrolló durante la época del Segundo Templo. En la Biblia expresa abundancia de agua y prosperidad (Éxodo 15,27; Números 33,9), y su fruto, el dátil, es una de las especies con las que había sido bendecida la tierra de Israel, cuyas primicias debían llevarse al Templo de Jerusalén entre la fiesta de las Semanas y la de los Tabernáculos (Deuteronomio 14,22-29; Éxodo 23,19). Las fuentes rabínicas señalan que la palmera no tenía desperdicio, sus frutos servían para comer, las palmas para la celebración religiosa, las ramas secas para cubrir las cabañas, sus hebras para hacer cuerdas, sus hojas para cedazos y sus troncos para techar las casas (Midrash Rabbá *Números* 3,1). También se destacan las palmeras que se cultivaban en Palestina, sobre todo las del valle del Jordán (*Carta de Aristeas* 112. *Libro de los Jubileos* 13,6. *Guerra* 4,454-468).

La fiesta de las Semanas o de las Primicias, se celebraba siete semanas después del sábado de la Pascua, de ahí su nombre, y solía caer a principios del verano, con el comienzo de la cosecha del trigo. La Mishná dedica el tratado *Bikurim* a esta fiesta y a cómo se celebraba en el Templo de Herodes durante el s. I d.C. Sólo se llevaban las primicias de las siete especies con las que había sido bendecida la tierra de Israel (1,3): trigo, cebada, uvas, higos, granadas, aceite y miel de dátiles. Los vecinos de los distintos pueblos se reunían en la capital de su circunscripción, la víspera de la fiesta, y tras pasar la noche en la plaza, por la mañana subían todos a Jerusalén cargados con las cestas que contenían las primicias, acompañando al buey destinado al sacrificio. Cuando llegaban a

la ciudad, los sacerdotes del Templo bajaban a su encuentro y todos desfilaban al son de la flauta, cargando cada uno su cesto sobre los hombros, hasta el Templo, donde las cestas con las primicias se entregaban a los sacerdotes y se colocaban junto al altar de los holocaustos (3,2-8).

Todo lo anterior explica que la palmera datilera sirviera como motivo decorativo y simbólico de edificios y objetos en la Palestina judía del s. I d.C. Se representa con un racimo de dátiles colgando a cada lado en lucernas (Sussman 1982: nº 19-20, 44-45, 181-183), osarios (Figueras 1983: nº 281, 326, 387, 507, 608) y en elementos arquitectónicos de sinagogas (Fine 2005: 141 y 237 not. 16). Las cestas representando a las primicias de la cosecha, sin embargo, son un motivo decorativo poco común, pero se conoce un anillo con un diseño muy parecido al del reverso de los 1/2 shéquel de bronce, quizás el recuerdo de la peregrinación que un judío realizó a Jerusalén para esta fiesta, antes de la destrucción del Templo (Hendin 2010: 352). Otras representaciones aparecen en lucernas (Sussman 1982: nº 14-24), en las que las cestas se representan llenas de higos u otros frutos.

Algunos especialistas han querido ver una relación entre las dos caras del 1/2 shéquel de bronce. Romanoff (1942-43: 438), relacionando una de las caras de la moneda con la fiesta de los Tabernáculos y la otra con la de las Semanas, parecía proponer que en ella estaban representadas dos de las tres fiestas de peregrinación a Jerusalén. Fine (1989: 111), sin embargo, creía que la relación estaba en que la palmera del reverso representaba el árbol del que se sacaba la palma que formaba parte del lulav, algo parecido a lo que propone Meshorer (1982/II: 117-122; 2001: 126-127), quien ve la relación en que los tipos de ambas caras hacen alusión a la fiesta de los Tabernáculos.

6.7. Lulav y etrog

En la serie de tres monedas de bronce del año 4 se representan dos símbolos religiosos judíos, lulav y etrog. El lulav es el ramo ritual judío que se llevaba al Templo de Jerusalén para agitarlo durante la celebración de la fiesta de los Tabernáculos. Estaba compuesto por una rama de mirto, otra de sauce y una palma. Los judíos acudían al templo portando en una mano el lulav y en la otra el etrog, un cítrico[9]. En el anverso de los 1/2 shéqueles de bronce se representan dos lulavs flanqueando un etrog (Lám. 2,17), en el reverso de los 1/4 de shéquel un etrog y en el anverso dos lulavs (Lám. 2,18), y en el anverso del bronce pequeño un lulav entre dos etrogs (Lám. 2,19), en todos los casos rodeados de las leyendas. En todas las monedas el lulav y el etrog tienen una forma similar que para Meshorer (1982/II: 119-120; 2001: 125-126) correspondía a la establecida por la Mishná *Sukká* 3, y representaría la práctica de la facción religiosa que controlaba la ceca de Jerusalén cuando se acuñaron las monedas. Se trata de un ramo del que destaca en el medio una rama más larga, la palma, con las hojas ligeramente abiertas, a cuyos lados se despliegan otras ramas, casi siempre con bayas dispersas, probablemente para indicar el mirto, mientras que las hojas alargadas representarían al sauce. Los tallos de las ramas estaban metidos dentro de una especie de cápsula hecha con hojas de palma secas, o bien atadas con cuerdas u otro material. El etrog se representa como una fruta con forma de limón con la piel rugosa y el extremo o pezón destacado (Lám. 2,17-19), tal como lo establece Mishná *Sukká* 3,5-6. Aunque la ley judía especificaba que solo era necesario un etrog para completar el lulav, en los bronces pequeños debieron representarse dos etrogs por una cuestión estética. Amit/Eshel (1990-91: 34-35) destacan que los lulavs representados en estas monedas estaban formados por varias ramas de cada especie, como lo establecía Rabí Ishmael, en contra de la opinión de Rabí Aquiba, para quien era suficiente una rama de cada especie (Mishná *Sukká* 3,4).

[9] Hay cierta confusión sobre a qué se daba el nombre de lulav. Para unos a la palma, para otros al ramo de palma, mirto y sauce, y para unos terceros a las cuatro especias con el etrog incluido. Aquí designa al ramo de palma, mirto y sauce, sin incluir el etrog, que es la explicación que da del Valle (1997: 356).

Hay acuerdo general en que tanto el lulav como el etrog simbolizaban la fiesta de los Tabernáculos. Kanitz (1962: 4) propone que su representación en estas monedas era una forma simbólica de proveer a los jerosolimitanos de las 4 especies de la fiesta de los Tabernáculos, imposibles de conseguir en esos momentos debido a la situación en que se encontraba Jerusalén por el cerco a que los romanos la sometían. Price (1992: 113) creía que querían representar la fiesta como debería haberse celebrado ese año, con la intención de elevar la moral de los sitiados, que habían asistido a una pobre celebración con escasez de lulavs, lo que podía causar que su fe se viera defraudada. Por otro lado, la palma del lulav habría asimilado el simbolismo greco-romano de la victoria. Para Roth (1962a: 43-44), el lulav sería el símbolo de la victoria que se esperaba obtener, y cada una de las tres especies del ramo podrían representar a las tres facciones de la revuelta, que unidas vencerían a los romanos. Meshorer (1982/II: 118), por su parte, destacaba que la simbología del lulav y el etrog como esperanza de victoria se habría visto reforzada con la primera victoria que los judíos infligieron a los romanos durante la fiesta de los Tabernáculos del año 66 d.C.

Kanael (1965: 90-91) atribuía estas monedas a la facción de Simón Bar Guiora, que el año 4 de la revuelta (69 d.C.) estaba en Jerusalén acampado a las puertas del Templo, controlado por la facción enemiga del sacerdote Eleazar. Al representar en estas monedas el lulav y el etrog, Bar Guiora aludiría a la importancia de los laicos, como él, en el culto de Templo, ya que eran quienes los portaban durante las procesiones de la fiesta de los Tabernáculos, indicando que el culto del Templo no era exclusivo de los sacerdotes. Kadman (1960: 92-94), por otro lado, aunque admitía que la simbología principal de estos tipos sería la fiesta de los Tabernáculos, creía que se les podía atribuir también un significado relacionado con la leyenda que los rodea: *por la redención de Sión*, la esperanza mesiánica de salvación final. Por último, para Kindler (2003: 145), lulav y etrog podían simbolizar también la identidad nacional judía.

La fiesta de los Tabernáculos, también llamada Sukot y fiesta de las Tiendas o las Cabañas, se celebraba anualmente durante siete días a partir del 15 de Tishrí (hacia octubre), coincidiendo con la vendimia. Durante esos días los judíos debían vivir en cabañas construidas con ramas y acudir al Templo de Jerusalén portando las cuatro especies: una palma, una rama de mirto y otra de sauce, todo ello en un ramo, el *lulav*, al que se añadía un *Citrus Médica* (Mildemberg 1984: 45 not. 103), el *etrog*. Según la Biblia esta fiesta estaba establecida desde los tiempos de Moisés y recordaba la estancia de los israelitas en el desierto por 40 años (Levítico 23,33-44; Números 29,12-38; Deuteronomio 16,13-17). A partir de Salomón se empezó a celebrar en el Templo de Jerusalén (2 Crónicas 7,12; 8,13; Esdras 3,1-5; Macabeos 10,5-8) y así continuó haciéndose hasta la revuelta del 70 d.C., a excepción del periodo del exilio en Babilonia. Zacarías 14,16-9, uno de los profetas postexílicos, coloca esta fiesta como colofón de la victoria final de Yavé contra los enemigos de Jerusalén, con ocasión de la cual todas las naciones peregrinarán a Jerusalén para postrarse ante Yavé. Esto dio a la fiesta un significado escatológico vinculado a la victoria.

La literatura judía de la época del Segundo Templo retomó la tradición bíblica sobre esta fiesta. El tratado *Sukká* de la Mishná da todos los detalles sobre su celebración en el Templo de Herodes. El lulav y el etrog se llevaban al santuario los siete primeros días de la fiesta, y allí se agitaban mientras se recitaba el final del *Halel* (Salmo 118), a la vez que se realizaba una especie de procesión dando vueltas alrededor del altar de los holocausto (3,9,12; 4,2-5,8). Los rabinos discutían sobre la composición del lulav, mientras que Rabí Ismael decía que debía constar de tres ramas de mirto, dos de sauce, una palma y una rama de limonero, Rabí Aquiba afirmaba que bastaba una rama de mirto, una de sauce y una palma (3,4). Los lulavs de los bronces del año 4 de la guerra, que abundan en ramas, parecen ajustarse a lo que dice el primero (Lám. 2,17-19). También se discutía cómo debían ser las ramas del lulav, mientras que la palma podía tener sus hojas separadas (3,1), el mirto debía de ser fresco y no podía tener más bayas que hojas, y el sauce debía de ser también fresco y tener sus hojas sin cortar (3,3). Quienes acuñaron los bronces del año 4 parecen haber querido destacar estas características. Por otra parte, en el Midrash Rabbá *Levítico* 30,2 los rabinos

dan a lulav y etrog una nueva simbología relacionada con la victoria, al describir a los israelitas portándolos en sus manos ante Yavé, tras haber vencido sobre las acusaciones de sus enemigos.

Flavio Josefo en *Antigüedades* vincula la fiesta de los Tabernáculos con el Templo de Jerusalén: con la dedicación del Templo de Salomón (8,4,5) y con la reconstrucción del altar de los holocaustos tras el retorno del exilio en Babilonia (11,4,1). Deja clara la importancia de esta fiesta para los macabeos, sitiados en Jerusalén, que pidieron al rey seléucida Antíoco VII una tregua de siete días para poder celebrarla (13,8,2). Durante los Tabernáculos se juntaban gentes venidas de todas partes en Jerusalén, lo que podía ser una ocasión de disturbios. En tiempos del rey asmoneo Alejandro Janeo, que era también sumo sacerdote y por ello el encargado de hacer la libación en el altar de los holocaustos durante esta fiesta, los presentes le rechazaron arrojándole los etrogs que portaban para la celebración (13,13,5). Éste parece el mismo episodio que se relata en Mishná *Sukká* 4,9. Josefo explica que el rechazo se debía a que los fariseos le consideraban indigno de la dignidad del sumo sacerdocio.

Plutarco (*Quaestiones Convivales* 4,6,2) también menciona el uso que se hacía del lulav en la fiesta de los Tabernáculos. Merágenes afirma que los judíos adoraban a Dionisos, ya que en la celebración de esta fiesta, que para él era claramente dionisíaca, se llevaban *ramos* y *tirsos* al Templo de Jerusalén.

A partir del s. I d.C., y sobre todo tras la destrucción del Templo de Jerusalén, el lulav y el etrog se convirtieron en símbolos judíos que se representaban como motivo decorativo en todo tipo de objetos o elementos arquitectónicos. Aparecen en lámparas de aceite en las que se representan el lulav a un lado y al otro el etrog o emparejados dos lulav con dos etrog (Sussman 1982: nº 8-13. Kindler 2003: 140 fig. 5a-b), en osarios (Figueras 1983: nº 254 y 566), etc.

7. Leyendas

Las leyendas de estas monedas, que se sitúan alrededor de los tipos, están escritas en lengua hebrea y grafía paleohebrea. La escritura así como la forma de las letras varía según los años de las emisiones. Las leyendas están constituidas por el valor de las monedas, la fecha de las mismas y por eslogans de carácter religioso-nacionalista.

7.1. Hebreo y grafía paleohebrea

Desde la época persa, el arameo había ido sustituyendo al hebreo como lengua común de los habitantes de Judea, aunque no queda claro hasta qué punto se había llegado en el s. I d.C. Parte de los especialistas creen que el hebreo había quedado limitado a ciertos reductos como lengua literaria y cúltica (Schwartz 1995; 2005). Otros, sin embargo, sostienen que aún era la lengua vernácula de algunos sectores de la población judía de Palestina (Rabin 1976: 1007-1036. Saenz Badillos 1988: 122, 168-176. Barr: 2005: 79-90, 111). Lo que está admitido por casi todos es que se había abandonado la grafía paleohebrea para escribir la lengua hebrea en favor de la aramea cuadrada, quedando la primera para un uso muy restringido: ámbito sagrado, el nombre de Yavé en los rollos de la Torá, inscripciones oficiales, sellos y monedas autónomas. Zissu (2017: 657-662), sin embargo, propone que el paleohebreo era una escritura de uso común entre los judíos de Palestina mientras que la escritura cuadrada era considerada sagrada, por ello el paleohebreo se usaría para propósitos mundanos, como las monedas. El hebreo en grafía paleohebrea se había usado ya en las leyendas de las monedas Yehud de época persa y en las de los gobernantes asmoneos, pero durante más de un siglo fue sustituido por el griego, que es el que aparece en casi todas las monedas que acuñaron los reyes y gobernantes herodianos.

Si como piensa la mayoría, había tan pocos judíos que pudieran leer la escritura paleohebrea, probablemente sacerdotes o personas relacionadas con el culto y el estudio de la Torá, cabe preguntarse por qué se eligió esta grafía para las leyendas de las monedas y qué papel podían tener estas en general, y sobre todo las proclamas revolucionarias, si casi nadie de la población judía a la que estaban destinadas podían leerlas. Es bastante probable que la grafía paleohebrea fuera reconocida por los judíos como la de su lengua nacional, el hebreo, en la que habían sido escritos, originalmente, los libros de la Torá. Además, esta escritura entroncaba el estado que querían construir los revolucionarios con los tiempos gloriosos de la monarquía davídica, de la que el paleohebreo era la escritura común, y más cerca aún, con la monarquía asmonea independiente, que había usado esta grafía en las leyendas de sus monedas.

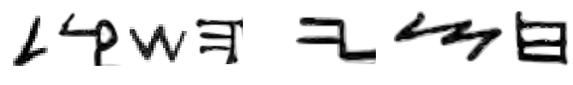
Kadman (1954: 150-169) veía poco probable que la escritura de estas monedas fuera sólo el revivir epigráfico de una letra en desuso, ya que si la mayor parte de las leyendas eran eslogans revolucionarios, era difícil creer que se escribieran en una lengua que nadie podía leer. Se puede pensar que, al menos, quienes diseñaron las monedas y eligieron sus leyendas debían poder leer el paleohebreo. Quizás se trataba de personas que pertenecían a esa elite sacerdotal que aún utilizaba el hebreo en el culto y el estudio de la Torá, y que, según *Guerra* 2,562-3, asumió el poder al comienzo de la revuelta, convirtiéndose en las autoridades acuñadoras. En cuanto a la población en general, es posible que en esta revuelta el proceso de ideologización del paleohebreo que habría comenzado en la época de dominación persa en Palestina hubiera llegado a su culmen, de forma que aunque era ilegible para la mayor parte de la población, era fácilmente reconocible como la escritura tradicional del hebreo, y se habría convertido en estas monedas, en un símbolo mas del nacionalismo judío, incluso en un talismán, sobre todo al ir acompañada por tipos relacionados con el Templo de Jerusalén (Schwartz 1995: 12; 2005: 77-78). La escritura paleohebrea se habría convertido en una expresión visual de los valores judíos (Likke 2012: 44). Esto explicaría el uso del paleohebreo en las monedas, pero no el que las leyendas fueran proclamas revolucionarias.

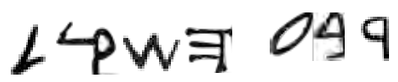
Tras la derrota de los rebeldes en el año 70 d.C., el hebreo se dejó de usar en las leyendas de las monedas hebreas, ya que en las de Agripa II se usó el griego y el latín. Sin embargo, los rebeldes de la guerra de Bar Kojba lo recuperaron de nuevo.

7.2. Valor de las monedas

De entre las monedas Hebreas, ésta es la primera y última vez que se indica el valor en la mayor parte de los ejemplares, exceptuando las prutás y los bronces pequeños del año 4. En los shéquel, 1/2 shéquel y 1/4 de shéquel de plata se lee en el anverso, alrededor de una copa en las monedas de los años 1-3, o de un ramo de tres palmas en los 1/4 de shéquel del año 4:

= ŠQL YŠR'L = šeqel Yiśra'el = *shéquel Israel* (Lám. 1,1-2, 8, 2,11, 14, 3,20-21)

 = ḤṢY HŠQL = ḥeṣi ha-šeqel = *medio shéquel* (Lám. 1,4-5, 9, 2,12, 15, 3,22)

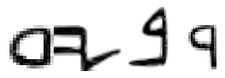
 = RB' HŠQL = reḇa' ha-šeqel = *cuarto de shéquel* (Lám. 1,6, 2,16)

La aparición de estas indicaciones de valor pudo deberse a que era la primera vez, después de más de 300 años, que se acuñaban monedas hebreas de plata, y en concreto del valor del shéquel y sus fracciones, que tradicionalmente eran los únicos aceptados para el pago del impuesto del Templo, que hasta ese momento se habían realizado en monedas de Tiro. En los shéqueles el valor está acompañado de la palabra Israel, formando la leyenda *shéquel Israel*, lo que probablemente quería dejar claro que se trataba de shéqueles acuñados por la entidad nacional llamada Israel, distintos a los de Tiro, Asquelón o Sidón que también circulaban por la región, y que eran shéqueles

de la tierra y del pueblo de Israel (Deutsch 2012: 119). Se trataba, en definitiva, de la moneda nacional de este pueblo con la que a partir de ese momento se tendrían que pagar las obligaciones religiosas al Templo de Jerusalén.

En cuanto a las monedas de bronce, en los ejemplares grandes y medianos del año 4 aparecen en el anverso, al final de la leyenda que rodea los tipos del lulav y etrog, las palabras:

= ḤṢY = ḥeṣi = *medio* (Lám. 2,17)

 = RBY‘ = reḇia‘ = *un cuarto* (Lám. 2,18)

La mayor parte de los especialistas están de acuerdo en que indican que estas monedas, junto con otras más pequeñas del mismo estilo y año pero sin signo de valor, serían fracciones (1/2, 1/4 y 1/8) de un sistema monetal. Cavedoni (1850: 47-51) proponía el sistema de la *gerah*, mientras que Madden (1864: 48) y Reinach (1887: 49), siguiendo a Pérez Bayer, el del shéquel de plata. A estas dos propuestas se une otra que las considera fracciones del sistema monetal romano. Entre estos últimos también hay división, por un lado Weiss (Meshorer 1982/II: 116 not. 67) proponía que se trataba de fracciones de una moneda de bronce equivalentes: el ḥeṣi (1/2) = as, y el reḇia‘ (1/4) = semis romanos. Kindler (1980: 271-278, XVI), sin embargo, creía que eran fracciones del sestercio. Se basa, por un lado, en que las fuentes rabínicas de los ss. I-III d.C. mencionan el uso entre los judíos de monedas romanas como el dupondio, que era 1/2 sestercio, y por otro, en que el ḥeṣi (1/2) del año 4 tiene un peso y tamaño similares al del dupondio. Si el ḥeṣi era un dupondio el resto de las monedas serían también fracciones del sestercio, el reḇia‘ sería 1/4 de sestercio, es decir un as, y el 1/8 equivaldría a un 1/8 de sestercio, un semis.

Pero si se trataba de fracciones del sestercio, con el mismo peso y tamaño que las romanas, no habría habido necesidad de inscribir en ellas el valor, ya que sería evidente (Meshorer 2001: 129). Por otro lado, resulta extraño que las autoridades revolucionarias judías, que habían puesto tanto empeño en acuñar una nueva moneda de plata propia, el shéquel, totalmente distinta de las romanas, y que habían retomado la acuñación de las tradicionales prutás de bronce judías, volvieran ahora al sistema romano que previamente habían abandonado por razones religioso-nacionalistas. Además, en el caso de que estas monedas hubieran sido acuñadas por Bar Guiora, un líder religioso-nacionalista radical, la posibilidad de que se basaran en el patrón monetal romano resulta aún más extraño.

La opinión predominante es que los bronces del año 4 son fracciones del shéquel de plata. Según Babelon (1957: 1371) se trataría de monedas de emergencia, acuñadas en un momento en el que escaseaba la plata en Jerusalén. Podrían ser monedas de tipo obsidional, que tendrían un valor similar al del papel moneda (Reinach 1903: 44. Roth 1962a: 44). Otra posibilidad es que hubieran sido acuñadas por la facción revolucionaria de Simón Bar Guiora, que no tenía acceso a los suministros de plata del Templo (Roth 1962a: 44-45. Kanael 1963: 59. Rappaport 2007: 104-111).

Algunos han tratado de encontrar menciones de estas monedas en las fuentes rabínicas. Kadman (1958: 60-61; 1960: 100-102) las relacionaba con la expresión *ma‘ot šel sacanah = dinero de peligro* (Talmud de Jerusalén *Maasher Shení* 4a), con el que no se podía pagar el segundo impuesto y debía ser arrojado al mar muerto. La expresión se refería a las monedas acuñadas en tiempo de peligro, como la época de sitio de la guerra del 70, a la que en Mishná *Ketubbot* 9,9 se aludía como tiempo de peligro. Sperber (1964: 11-15), por su parte, creía que un pasaje de la *Mejilta de Rabí Simón* donde se lee la expresión *shéqueles de bronce*, que normalmente se ha identificado como un peso, se referiría a los bronces del año 4.

Meshorer (1982/II: 114-116; 2001: 129-130) hacía notar que el rey nabateo Aretas IV (9 a.C-40 d.C.) acuñó monedas de bronce que llevaban las leyendas:

M‘H KSF = *ma ‘ah de plata*
ḤṢ[Y] KSF = *media plata*
RBY‘ = *cuarto*

que probablemente sustituyeron al dracma, 1/2 dracma y 1/4 de dracma de plata, en un momento en que escaseó este metal. También recuerda que en la isla de Rodas se acuñaron monedas de bronce con el valor de dracmas y didracmas. Pero si estas monedas eran fracciones del shéquel ¿por qué se había omitido esta palabra en las leyendas? Para Kadman (1960: 100) se debería a que la denominación shéquel sólo podía ponerse en las monedas de plata, a las que correspondía este valor según el sistema griego, además, según Meshorer (1982/II: 114-116; 2001: 130), de este modo se evitaba que la gente común pensara que podía usar estos bronces, que se habían acuñado para uso profano, para pagar el impuesto de 1/2 shéquel del Templo.

7.3. Fecha de las acuñaciones

En la mayor parte de las leyendas de las monedas está indicada la fecha de emisión en relación a los cinco años de la revuelta[10], a excepción de las monedas de Gamala.

En los shéqueles y 1/2 shéquel de los cinco años y en los 1/4 de shéquel del año 1, la fecha se sitúa en el anverso, sobre el tipo del cáliz. En las monedas del año 1 consiste en la letra paleohebrea = *alef* como numeral del año 1. A partir del año segundo y hasta el quinto las letras = *bet* =2, = *gimel* = 3, = *dalet* = 4 y = *hei* = 5 van precedidas[11] de la letra = *shim*, que es la inicial de la palabra hebrea *šanah* = año:

= [*año*] *1* (Lám. 1,1-6)

= *año 2* (Lám. 1,8-9)

= *año 3* (Lám. 2,11-12),

= *año 4* (Lám. 2,14-15)

= *año 5* (Lám. 3,20-22)

El 1/4 de shéquel del año 4 (Lám. 2,16) lleva lo que se ha identificado como la fecha, la letra paleohebrea = *dalet* = 4, en el reverso dentro de una corona de palma.

En las monedas de bronce de los años 2, 3 y 4 la formula de la fecha está escrita en el anverso de forma completa, tanto la palabra = šnat[12] = *año*, como los numerales[13]:

= ŠTYM = štaim = *dos*

= ŠLWŠ = šaloš = *tres*

[10] Para ver la duración de cada uno de los 5 años de la revuelta cfr. el apartado Cronología.
[11] Hay que tener en cuenta que el paleohebreo se escribía de derecha a izquierda, con lo que la inicial que precede al numeral va a la derecha, no a la izquierda como en castellano.
[12] La palabra šanah está escrita en estas monedas en lo que se denomina estado constructo, por ello termina en *tav* en lugar de en *hei*, pero se trata de la misma palabra que significa *año*.
[13] En las monedas de Alejandro Janeo del año 25 se indicaba la fecha de la misma forma pero en grafía aramea cuadrada. Aguilera Romojaro 2019: 218, nº 26.

= ’RB‘ = ’arba‘ = *cuatro*

En las monedas de los años 2 y 3 las fechas constituyen la leyenda que rodea el ánfora:

= ŠNT ŠTYM = šnat štaim = *año dos* (Lám. 1,10)

= ŠNT ŠLWŠ = šnat šaloš = *año tres* (Lám. 2,13)

En las monedas del año 4 al final de la leyenda se añade el valor, todo ello alrededor de los tipos del lulav y etrog:

= ŠNT ’RB‘ ḤṢY = šnat ’arba‘ ḥeṣi = *año cuatro medio* (Lám. 2,17)

= ŠNT ’RB‘ RBY‘ = šnat ’arba‘ reḇia‘ = *año cuatro cuarto* (Lám. 2,18)

Parece claro que estas leyendas querían proclamar que el año 1 de la revuelta había comenzado una nueva era que probablemente era la de la *liberación de Sión* que se lee en las prutás del año 2, y quizás el año 4 sería el de la *redención de Sión* (Deutsch 2012: 120-121).

7.4. Proclamas revolucionarias

Las leyendas más discutidas de estas monedas son las que aparecen en casi todos los reversos. Los especialistas las han interpretado como proclamas revolucionarias dirigidas por los líderes de las revueltas al pueblo judío, con la doble intención de hacer pública su recién conseguida independencia de Roma y de animar a la población a luchar por consolidarla y hacerla definitiva (Kindler 1974: 52. Price 1992: 197). Sin embargo, si se trataba de verdaderas proclamas revolucionarias o eslogans religioso-nacionalistas, para tener un efecto estimulante sobre la población debían de poder ser comprendidas, y como se ha mencionado, el común del pueblo no las podía leer. A esto aduce Girardin (2016: 33) que *si el propósito de las leyendas era ganar apoyos para la causa e intensificar la determinación de los que luchaban, mantener un secreto, compartiendo el conocimiento de eslogans crípticos llenos de referencias a los tiempos bíblicos, e intercambiando representaciones mentales del mundo, habría sido más efectivo*.

7.4.1. Jerusalén la santa.

En el reverso de todas las monedas de plata, a excepción del 1/4 de shéquel del año 4, se lee rodeando a una rama con tres granadas la siguiente leyenda, completa o abreviada:

= YRWŠL[Y]M [H]QD[W]ŠH = Yerušalem ha-qedušah = *Jerusalén la santa* (Lám. 1,1-6, 8-9, 2,11-12, 14-15, 3,20-22)

una proclama revolucionaria nacional y religiosa que buscaba inspirar al pueblo judío a llevar a cabo la guerra de liberación (Kadman 1960: 97-98), y expresaba el objetivo de proteger la ciudad santa como símbolo de las esperanzas político-religiosas de los rebeldes (Rappaport 2003: 49).

Esta leyenda identifica la ciudad a la que pertenecían las monedas, quizás informaba de que Jerusalén, como entidad, era la autoridad acuñadora (Wirgin/Mandel 1958: 51. Alón 1977: 624-625), y probablemente alude a la centralidad del culto judío representado por el Templo de Jerusalén (Girardin 2016: 34). La escritura del nombre de la ciudad varía de las monedas del año 1 a las de los demás años:

= YRWŠLM = Yerušalem (año 1. Lám. 1,1-6)

= Y R W Š L [Y] M = Y e r u š a l a y i m (años 2 - 5 . Lám 1,8-9, 2,11-12, 14-15, 3,20-22)

lo que según Kadman (1960: 94) no debía tener un ningún motivo especial, ya que son dos formas que están atestiguadas en la Biblia, incluso en el mismo libro[14], además, el cambio en la forma de escribir las palabras de las leyendas de estas monedas no es inusual.

En la leyenda se llama a Jerusalén santa, lo que ya Reinach (1887: 48) interpretó como una imitación de lo que se leía en los shéqueles de Tiro: TYPOY IEPAΣ KAI AΣYLOY = *de Tiro la santa y ciudad de refugio*. En las monedas de plata del año 1 se lee: Yerušalem qedušah = *Jerusalén santa*, en lugar de la forma hebrea correcta en la que habría que colocar el artículo al adjetivo: Yerušalem ha-qedušah = *Jerusalén la santa*. Sarfatti (1977: 204-205) proponía que la forma sin artículo sería una traducción descuidada del adjetivo griego IEPA = *santa*, que los artífices judíos habrían copiado de las leyendas de las monedas de algunas ciudades griegas de Palestina, más o menos contemporáneas, del tipo: TYPOY IEPAΣ KAI AΣYΛOY = *de Tiro la santa y ciudad de asilo*, o ΔIOKAIΣAPEIA IEPA AΣYΛOΣAYTONOMOΣ = *de los habitantes de Diocesarea la santa ciudad de asilo y autónoma*. Deutsch (2012: 116), sin embargo, llama la atención de que cuando se escribe la leyenda como en las monedas del año 1, sin el artículo y la yod del nombre Jerusalén, se puede también leer en la mitad de la leyenda:

YR**WŠLM QDŠH** = *del Templo* o *perteneciente al Templo*

lo que hace pensar que posiblemente omitieron dichas letras a propósito. En las monedas de plata del año 2 se corrigió la leyenda escribiendo el artículo delante del adjetivo santa.

Ya se ha mencionado que el impuesto del Templo de Jerusalén se había pagado con shéqueles de Tiro desde el 126 a.C. hasta que se sustituyeron por las monedas de plata de la guerra del 70 d.C. Hay que tener en cuenta que los shéqueles de Tiro tenían varios aspectos que podían ser considerados incompatibles con la Ley judía: sus tipos eran imágenes, sobre todo la de un semidiós pagano, y su leyenda atribuía santidad a la ciudad de Tiro. Es de comprender que los rebeldes quisieran sustituirlas por una moneda acorde con la Ley Judía. Meshorer (2001: 116) proponía que la leyenda *Jerusalén la santa* proclamaba que, desde ese momento en adelante, Jerusalén y no Tiro era la ciudad santa. Kadman (1960: 96-97), sin embargo, rechazaba la similitud entre las leyendas de ambas monedas recordando que ya se llamaba santa a Jerusalén en algunos pasajes del Antiguo Testamento (Isaías 48,2; 52,1; Daniel 9,24; Nehemías 11,1,18; Joel 4,17) siglos antes de que se acuñaran las monedas de Tiro, se siguió llamando así en la época del Nuevo Testamento (Mateo 4,5; 27,53) y se mantendrá en el nombre árabe de la ciudad, el-Quds = *la Santa*. Rappaport (2003: 49), por su parte, aunque acepta la similitud con las leyendas de las monedas de otras ciudades helenísticas de Palestina, cree que lo fundamental de esta leyenda era expresar el objetivo de la revuelta, que era proteger y purificar la ciudad santa como símbolo de las esperanzas políticas, religiosas e incluso mesiánicas de los judíos, a cuya consumación Jerusalén estaba inseparablemente conectada. Algo similar a lo que proponía Hengel (1989: 118), para quien la leyenda expresaba la santidad de las visiones mesiánicas de los profetas Isaías (52,1-2) y Ezequiel (44,9) sobre la purificación y liberación de Jerusalén. Kindler (1974: 52), sin embargo, creía que la leyenda indicaba que las monedas se habían acuñado en el nombre de Jerusalén la santa, que sería la autoridad acuñadora, omitiendo a propósito mencionar a los líderes de la revuelta.

La importancia de Jerusalén para los judíos de la época del Segundo Templo radicaba en su papel en la Biblia. Fue la capital del reino establecido por David (2 Samuel 5,6-10), y cuando este se

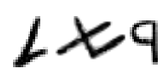
[14] Las dos formas aparecen en el libro de Esdras, Yerušalaim en 3,8, etc, y Yerušalem en 4,8,20; 5,2, etc.

dividió en dos se mantuvo como la capital del Reino de Judá (1 Reyes 14,21) hasta la conquista de Nabucodonosor el 586 a.C. Jerusalén albergaba el aparato político y administrativo del estado, y era el centro religioso donde se ubicaba el Templo de Jerusalén (1 Reyes 6-8), que se convirtió en el único lugar de culto a Yavé (2 Reyes 18,1-4; 22,14-23,20), lo que confirió a la ciudad el nombre de santa (Nehemías 11,1; 18. Isaías 48,2; 52,1. Daniel 9,24. Joel 4,17.). A la vuelta del exilio en Babilonia los hebreos retornados se instalaron en la destruida Jerusalén reconstruyéndola, incluido el Templo, y la convirtieron en capital de la provincia persa Yehud y de las que la sustituyeron hasta la época seléucida (2 Macabeos 3,1-4). Con la creación del estado autónomo judío (1y 2 Macabeos), que derivó en el Reino Asmoneo, y de la dinastía herodiana, Jerusalén fue de nuevo capital de un estado judío y centro de peregrinación religiosa. Herodes el Grande embelleció la ciudad y construyó en ella, en el lugar del antiguo Templo, el grandioso santuario a Yavé que se menciona en los evangelios[15].

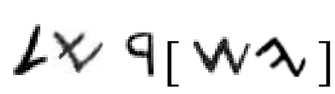
En el año 6 d.C., tras la mala gestión de Arquelao, el hijo de Herodes, la etnarquía de Judea pasó a ser una provincia romana dependiente de Siria, administrada por procuradores romanos. Hasta el 66 d.C. siguió manteniendo su papel religioso ligado al culto del Templo, mientras que el político-administrativo se había trasladado a Cesarea Marítima. La literatura pseudoepígrafa sigue designando a Jerusalén como la ciudad santa, en los *Salmos de Salomón* 8,4; 10,7-8 se le da un significado escatológico relacionado con el cumplimiento de las promesas de Yavé a Israel y con un futuro en el que Dios reinará sobre Jerusalén y todos los pueblos verán su gloria.

7.4.2. Por la liberación de Israel.

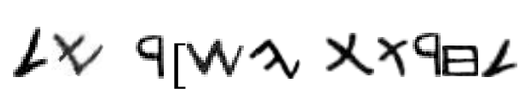
La única prutá atribuida por Deutsch (1992-3: 71-72; 2008: 105-108) al año 1 de la revuelta (Lám. 1,7) tiene en el anverso la misma leyenda que las monedas de plata de ese año: *Jerusalén santa*, alrededor de un ánfora, mientras que en el reverso sólo se lee parte de una palabra a un lado de la hoja de parra:

 = R’L =ra’el

que reconstruye como:

 = [YŚ]R’L = [Yiś]rael = *Israel*

lo que ha sido corroborado con otro ejemplar reacuñado en el que se leen las dos primeras letras del nombre (hendin 2010: 354). Deutsch propone que la leyenda completa sería:

 = [le-ḥerut Yiś]ra’el = [*por la liberación de Is*]*rael*

Esta posible leyenda, más cercana a la de las monedas de plata del año 1 que a la de las de bronce de años posteriores, da pie a Deutsch a atribuir el ejemplar al año 1. Para él habría sido la originaria de las prutás, que el año 2, sin que se sepa la razón, fue cambiada, y ya no se volvió a utilizar hasta 70 años más tarde, en las acuñaciones del año 2 de la guerra de Bar Kojba.

Goodblatt (2006: 87) propone que esta leyenda indicaría la era de *la liberación de Israel*, una fórmula que se habría abandonado durante el año 1. Para este autor, los círculos sacerdotales más radicales de Jerusalén habrían desarrollado una ideología de liberación nacional, en la que la revuelta judía, que había comenzado con la liberación de Jerusalén del control romano, había supuesto el principio de una nueva era, la de la liberación de Israel. Podría ser la misma era que aparece encabezando algunos documentos de esta guerra (Eshel 2003: 95).

---

[15] Mt 21,12-6; 23,36; 26,61; 27,51; Mc 11,11, 15-19, 27; 12,35, 41; 13,3; 15,38; Lc 1,9-22; 2,22-38; 46-8; 19,45-7; 21,5-7, 37; 24,53; Jn 2,18-20; 7,14, 28; 8,2, etc.

Hendin[16] (2010: 354-355), sin embargo, propone que la leyenda completa podría ser una fecha del tipo *año 1 de Israel*, o la denominación de la moneda *prutah de Israel*. En cualquier caso, cree posible que este ejemplar sea un prototipo de las prutás que se acuñaron en el año 2.

El simbolismo del nombre Israel proviene de la Biblia. Es el que dio Yavé a Jacob (Génesis 32,29; 35,10), que pasó a sus hijos, denominados hijos de Israel (Génesis 36,31; 42,5), y a los descendientes de éstos (Éxodo 1,9). Tanto el nombre Israel como las expresiones: hijos (Josué 1,2; Jueces 1,1), pueblo (1 Reyes 16,21), casa (Josué 21,43) o tribus (Josué 24,1-13) de Israel, designaban a los descendientes de Jacob que se instalaron en la tierra de Canaán tras el éxodo. Con el establecimiento de la monarquía israelita, primero Saúl (1 Samuel 24,15; 29,3), luego David (2 Samuel 6,20) y por último Salomón (1 Reyes 2,28-40), son nombrados reyes del gran Israel, pero con la división de reino en dos, el nombre Israel quedará reservado (1 Reyes 15,9,16) para el reino del Norte, hasta que fue destruido por Sargón II el 721 a.C. Se vuelve a utilizar este nombre para referirse a los que sobrevivieron a la destrucción de Jerusalén por parte de los babilonios (586 a.C.). En este contexto se usa la expresión *resto de Israel* para referirse a los que, a pesar de la desgracia, se habían mantenido fieles a Yavé, a quienes Dios promete una futura restauración (Jeremías 6,9). Más adelante, Ezequiel (36,8,12; 37,16-28; 39,7) profetiza a los que fueron deportados a Babilonia, el pueblo de Israel, la vuelta a su tierra Judá, lo que sucederá en tiempos del rey persa Ciro. Los retornados se consideraron como el verdadero Israel y con tal idea reconstruyeron Jerusalén, el Templo a Yavé y su vida nacional (Esdras y Nehemías). La misma identificación con Israel ayudará a los macabeos a luchar contra los seléucidas en defensa de su supervivencia religiosa (1 Macabeos 6,18).

En la literatura de la época del Segundo Templo el término Israel ya estaba bien establecido para designar a la nación judía, así lo testimonian algunos escritos pseudoepígrafos (*Salmos de Salomón* 9,10,11,18. 4 *Macabeos* 18). También en la literatura rabínica Israel representa a la comunidad de los judíos (Mishná *Pará* 3,7; *Yadayim* 3,5, etc.), así como en Filón de Alejandría, que identifica al pueblo que practica los mandamientos y la circuncisión con Israel (*Preguntas y respuestas sobre el Génesis* 3,49).

Queda bien establecido que en la época en que se acuñaron las monedas de la guerra del 70 d.C. el nombre Israel se utilizaba para designar a la tierra que tradicionalmente se atribuía al reino de David y que, a la vuelta del exilio en Babilonia fue de nuevo (map. 2), en parte, ocupada por los hebreos que retornaron y llegaron a establecer la monarquía asmonea. Pero Israel también designaba a toda la comunidad de los judíos, quienes se sentían herederos del Israel Bíblico, elegido por Yavé para ser su pueblo, pero en particular designaba a los judíos que vivían en Palestina.

7.4.3. Liberación de Sión.

En los reversos de las prutás de los años 2 y 3 se lee alrededor de la hoja de parra la leyenda:

= ḤRWT ṢYWN = ḥerut Ṣion = *liberación de Sión* (Lám. 1,10, 2,13)

Hay acuerdo general en que se trata de una proclama religioso-nacionalista que tenía como objetivo proclamar la liberación política de Sión que se había obtenido por la fuerza de las armas, alentando al pueblo judío a luchar por mantenerla. En este caso Sión sería un sinónimo tanto de Jerusalén, que esperaba ser liberada, aunque en su dimensión espiritual (Meshorer 2001: 122), como del Templo de Jerusalén que se encontraba en el monte Sión, o del pueblo judío, Israel, que esperaba la ayuda de Dios para vencer a los romanos. Roth (1962a: 41-43) ha interpretado la aparición de este eslogan revolucionario en las prutás del año 2, como el reflejo de una revuelta secundaria que habría

[16] Hendin (2008) atribuyó esta moneda al año 4 de la guerra pero posteriormente (2010) ha vuelto a atribuirla al año 1.

hecho que el control de la revuelta general en Jerusalén pasara de las manos de los sacerdotes moderados a las de los zelotas, ahora apoyados por los refugiados de Galilea. La acuñación de las prutás habría sido una medida con la que los zelotas querían impedir que se siguieran usando monedas paganas para uso cotidiano, lo que sería una ofensa a Dios, el único Señor de Israel. Habrían elegido poner en ellas un eslogan patriótico, ḥerut Ṣion, porque la palabra ḥerut = *liberación*, implicaba tanto una liberación política como social, que es lo que este grupo judío pretendía y proclamaba mediante estas monedas. Rappaport (2007: 112), sin embargo, para quien todas las monedas de bronce de la revuelta fueron acuñadas por Bar Guiora, proponía que la palabra Sión se referiría al Templo de Jerusalén, tradicionalmente situado en el monte Sión. En este caso la leyenda sería un desafío o protesta de Bar Guiora contra la facción de los zelotas que controlaban el Templo, y la expresión de su deseo de de liberar el santuario de sus manos.

7.4.4. Por la redención de Sión.

En el reverso de las monedas de bronce del año 4 la leyenda, que se sitúa alrededor de los lulavs y etrogs, cambia a:

= LG'LT ṢYWN = le-ge'ulat Ṣion = *por la redención de S i ó n* (Lám. 2,17-19)

Roth (1962a: 43) interpretaba este cambio como un reflejo de la aparición en la escena de Jerusalén de la facción revolucionaria de Bar Guiora, que habría impuesto su gobierno en gran parte de la ciudad y acuñado estas monedas. Según Rappaport (2003: 49), esta nueva situación habría reforzado los elementos mesiánicos de la revuelta. Como el liderazgo de Bar Guiora era de tipo mesiánico, aunque la ciudad de Jerusalén y su Templo, Sión, estaban seriamente amenazados por las tropas romanas, sus seguidores debieron creer que su líder-mesías les salvaría, lo que se habría reflejado en las leyendas de las monedas, que ya no proclamaban la liberación de Sión sino su redención, que tenía claros tintes mesiánicos. Según Kanael (1963: 59), estas esperanzas mesiánicas se vieron reforzadas por las noticias de la guerra civil que se desencadenó en Roma y de los rápidos sucesión y asesinato de los emperadores Nerón, Galba, Otón y Vitelio, que al ser conocidos en Judea habían hecho surgir entre los rebeldes, incluidos los seguidores de Bar Guiora, la creencia de que el Imperio Romano estaba derrumbándose a consecuencia de un castigo divino por el ataque del ejército romano a Judea. En cualquier caso, fuera o no Bar Guiora quien acuñó estas monedas, es muy probable que el cambio en la leyenda de *liberación de Sión* a *redención de Sión*, significara que en ese momento, cuando las tropas romanas dominaban la mayor parte del país y estrechaban el cerco a Jerusalén, la esperanza de victoria de los rebeldes no estaba en su poderío militar, que era mucho menor que el de los romanos, por lo que ya no se esperaba una liberación político-militar, sino una intervención divina, escatológica, quizás a manos de un mesías, para salvar a la Jerusalén sitiada (Kadman 1960: 97-98. Kanael 1963: 59. Roth 1962a: 43. Price 1992: 113. Meshorer 2001:127-128. Rappaport 2007: 111). Pfann (2006: 106, 112-113 not. 6) propone que el año 4 de la revuelta coincidió con un año sabático, y si se tiene en cuenta que la tradición judía situaba la redención de Israel, realizada por un mesías o redentor, en un año sabático, la leyenda de estas monedas no haría otra cosa que aludir a dicha esperanza. Deutsch (2012: 121) proponía que las leyendas de las dos caras de los bronces del año 4 podían formar una única leyenda que se leería *año 4 de la redención de Sión*.

Para Goldstein/Fontanille (2006: 21) el cambio en la leyenda implicaba también un cambio en la política de la revuelta. Mientras que *liberación* no tenía por qué implicar confrontación y podía ser conseguida por medio de la negociación, *redención* denotaba salvación o una liberación forzada de un estado de guerra u opresión. En este sentido, Girardin (2016: 30 y 34) propone que al poner esta leyenda en los bronces del año 4, Simón Bar Guiora proclamaba su objetivo, purificar de impíos (enemigos judíos) la comunidad y la ciudad (Sión) para restablecer la relación entre Dios e Israel.

En lugar de una Jerusalén terrenal, intentaba reconstruir un santuario desde donde Dios gobernaría y juzgaría a las naciones, como en el Salmo 24,21-23. De esta forma la ciudad podría recibir al mesías.

En la Biblia, Sión se emplea como sinónimo de Jerusalén, la capital del reino de David (2 Samuel 5,6-9 y 1 Crónicas 11,5) y sede del Arca de la Alianza (1 Reyes 8,1), que tras la división del reino de Salomón, quedó como capital del Reino de Judá (Amós 6,1 e Isaías 1,8; 3,16-7). También se identifica con la colina en la que estaba construido el Templo de Salomón y, por extensión, con el Templo mismo (Salmos 2,6; 48 y 132,13. Isaías 24,23; 31,4; 51,16). Algunos profetas se refieren a Sión y Jerusalén como sinónimos de la nación hebrea o del pueblo de Israel (Isaías 1,27; 49,14, Sofonías 3,14 y Zacarías 9,13), y para otros Sión tomará un significado escatológico, como el lugar santo donde sobrevivirá el resto de Israel, donde habitará Dios y desde donde juzgará a los enemigos de Israel (Isaías 52,8. Abdías 17; 21. Miqueas 4,7. Joel 3,4-5; 4,21).

En la época del Segundo Templo, Sión sigue siendo un sinónimo de Jerusalén (1 Macabeos 4,37-8; 6,48 y 7,33), se utilizaba especialmente para referirse al monte en el que estaba el Templo a Yavé, e incluso al mismo santuario, aunque en ocasiones designaba al pueblo de Israel. La literatura rabínica mantiene la identificación de Sión con el Templo, Jerusalén e Israel. En Mishná *Bikurim* 3,2 se indica Sión como el lugar de la casa de Dios, donde estaba el Templo al que se peregrinaba llevando las primicias de las cosechas. El Talmud de Babilonia *Rosh Hashaná* 23a identifica Jerusalén y Sión, y en *Berajot* 58b y *Shabat* 139a se mantiene la esperanza de la restauración de Sión por obra de Dios. En el Midrash Rabbá *Génesis* 22,7, Sión es un sinónimo del Templo, que será reconstruido en la era mesiánica (65,23), y representa al Israel que será confortado por Dios en dicha era (97 y 100,13), que se convertirá en el muro protector de Sión (Midrash Rabbá *Éxodo* 24,4). También el Nuevo Testamento comparte el significado escatológico de Sión, identificado con el lugar que Dios ha elegido para que se manifestara Cristo (1 Pedro 2,6), y recuerda las profecías escatológicas de Abdías y Joel (Apocalipsis 14,1).

7.4.5. Monedas de Gamala.

Las leyendas de las monedas de Gamala (Lám. 3,23-25) están escritas en una grafía muy cruda y difícil de leer. Meshorer (2001: 131) la identificó como paleohebrea y propuso leerla de la siguiente forma:

LG'LT = le-ge'ulat (anverso)
YRWŠLM KD o HK = Yerušalem kd o hk (reverso)

La combinación de ambas caras formaría la leyenda:

le-ge'ulat Yerušalem ha-q[edušah] = *por la redención de Jerusalén la santa*

A partir de esta lectura, Berlín (2005: 468-469) concluye que la leyenda no sería una mera copia de las monedas de Jerusalén, sino que demuestra la centralidad de Jerusalén y su Templo para todos los judíos que participaban en la revuelta, incluidos los de Gamala. Deutsch (2017: 35) la interpreta como una especie de oración o como una expresión de la esperanza de redención.

Más recientemente, Farhi (2003-6: 69-76) ha propuesto que en estas monedas aparecen letras en dos grafías, paleohebrea y cuadrada, la última la que se usaba entonces en Palestina para la escritura tanto del hebreo como del arameo. Propone dos lecturas posibles:

BGML' = be-Gamala' = *en Gamala*

GML' B = gamala' b = *Gamala b = Gamala* [*año*] *2*

En el segundo caso la letra *bet* sería el numeral 2, dando lugar a la leyenda: *Gamala año 2*, lo que se referiría al lugar donde se acuñó la moneda y quizás a la fecha de acuñación con respecto a los años de la guerra. Farhi deja la leyenda del reverso sin leer, en espera de nuevos ejemplares mas legibles. Esta propuesta se basa un análisis paleográfico, muy detallado y completo, de los caracteres usados en la leyenda, de forma que la nueva lectura sólo es posible si se acepta la premisa de que en ella se han empleado dos formas de escritura diversa, lo que, aunque no es imposible, ya que existen algunas inscripciones contemporáneas a las monedas en las que se atestigua este fenómeno[17], tampoco era una práctica muy común. Sin embargo, en apoyo de Farhi, sería más lógico que en las monedas de Gamala se mencionara el nombre de esta ciudad y no el de Jerusalén, a no ser que las autoridades acuñadoras hubieran querido establecer un claro vínculo con la autoridad revolucionaria establecida en Jerusalén, copiando no sólo el tipo de los shéqueles jerosolimitanos, el cáliz, sino también su leyenda. No hay que menospreciar el papel central que tenía el Templo de Jerusalén en el sentimiento religioso-nacionalista judío de esta época.

Pfann (2006: 109), por su parte, propone leer la leyenda como:

MGML' = mi-Gamal' = *de Gamala*

similar a la leyenda de algunas monedas griegas municipales contemporáneas, y que convertiría a los bronces de Gamala en monedas hebreas municipales. Syon (2007: 117) objeta a esta lectura que, en el caso de ser una moneda municipal, la forma correcta de la leyenda sería:

LGML' = le-gamala' = *de Gamala*.

Hendin (2010: 364) recoge una última propuesta de Sahuri, pero sin citar la fuente, de que la leyenda sería aramea:

' TRḤL (retrógrada) = lḥerut ' = *por la liberación* (anverso)

Š ḤBR YHUD = š[anah] ḥaber yehud = *a*[*ño*] *el pueblo judío* (reverso) Formando ambas caras la leyenda: *año 1 de la liberación del pueblo judío.*

Aunque yo me inclino por la propuesta de Farhi, las distintas lecturas que se han hecho son posibles, para llegar a conclusiones definitivas habrá que esperar a que aparezcan ejemplares donde la leyenda esté más clara.

Casi todo lo que sabemos de Gamala, que estaba situada al norte de Galilea, al oeste del mar de Tiberiades, en el Golán (map. 9) o Galaunítide romana, nos lo cuenta Flavio Josefo. Se había construido sobre la cresta de una montaña que tenía la forma de un camello, de ahí su nombre, que derivaba de la palabra aramea *Gamlah* = camello (*Guerra* 4,2-10). Mishná *Arajín* 9,6 la enumera entre las ciudades fortificadas por Josué, pero sólo se tienen noticias históricas desde la época asmonea, cuando fue conquistada por Alejandro Janeo, pasando a formar parte de su reino (*Guerra* 1,105). En tiempos de la guerra del 70 Gamala formaba parte del territorio de Agripa II (*Vita* 46-61) y al principio se mantuvo fiel a los romanos, pero pronto se unió a la revuelta (*Vita* 185). Cuando sus habitantes decidieron no aceptar el pacto de rendición que les proponían los romanos, Josefo, encargado de organizar la revuelta en Galilea, hizo reforzar sus defensas, confiando en el difícil acceso al enclave de la ciudad (*Guerra* 2,574; 4,5-10). La toma de Gamala por los romanos fue una empresa costosa y sangrienta para ambos bandos, que se saldó con la victoria de Tito tras masacrar a la mayor parte de la población, muchos de los cuales prefirieron arrojarse al vacío desde la ciudadela antes que rendirse al enemigo (*Guerra* 4,11-83).

[17] Farhi 2003-6: 73-75 not. 17, en Masada y Jerusalén se han encontrado inscripciones del mismo periodo que las monedas en las que se mezclan estas dos escrituras.

En resumen, partir de las leyendas de las monedas de la guerra del 70, en las que no se menciona el nombre de ningún líder o entidad política concreta, se puede decir que, fuera cual fuera la autoridad acuñadora: los sacerdotes que controlaban el tesoro del Templo y querían establecer una nueva moneda para el pago del impuesto del Templo o para poder mantener el funcionamiento del culto, el consejo revolucionario que tomó en sus manos el control de la revuelta al principio de la misma, en el que los sacerdotes tenían un papel importante, o alguna de las facciones revolucionarias que contendieron en Jerusalén por el control de la ciudad los últimos tiempos de la revuelta, todas ellas posibles y que pudieron actuar en momentos distintos de la guerra o simultáneamente, mantuvieron en las leyendas la mención a lo que se ha sido considerado como entidades nacionales judías: Israel, Jerusalén o Sión, que más allá de los intereses particulares de cada facción o grupo, representaban, tradicional y anónimamente, a la nación judía en su conjunto, cuya independencia creían defender cada una de las facciones o grupos, con más legitimidad o eficacia que las demás. Que en las leyendas sólo se mencione a entidades nacionales judías deja patente que no hubo un liderazgo único durante la contienda que permitiera a ninguna de las posibles autoridades acuñadoras presentarse como representante definitiva de la revuelta. La preocupación de los distintos grupos parece haber estado, más bien, en enarbolar la bandera de la nación como un todo y en hacer una llamada general a la revuelta, primero a apoyarla y posteriormente a mantenerla. El hecho de que las leyendas estén escritas en paleohebreo, y no en griego, indica un cierto rechazo por la lengua en la que estaban escritas las leyendas de las monedas que habían acuñado los dinastas herodianos y los procuradores romanos, y probablemente la idea de una vuelta a la cultura judía expresada, entre otras cosas, por la lengua hebrea y los caracteres paleohebreos, heredados del gran Israel de la tradición, en los que estaba escrita la Torá, y que eran los que más convenían para plasmar los nombres de las entidades nacionales-religioso-políticas de Israel, Jerusalén y Sión, también herederas de las promesas de la Torá.

8. Conclusión

En las monedas de la guerra del 70 se puede ver una clara centralidad del Templo de Jerusalén representada por los tipos, símbolos del culto, el sacerdocio y las fiestas anuales que en él se celebraban, y por las leyendas paleohebreas que aluden a la santidad liberación o redención de Jerusalén o Sión, el lugar donde estaba situado el Templo. Esto induce a pensar que quienes las acuñaron, los sacerdotes del santuario, el gobierno provisional o alguna de las facciones revolucionarias, compartían una visión general de lo que era la nación judía, Israel, y de lo que mejor la representaba, Jerusalén o Sión con su Templo y su culto, herederos de un pasado glorioso que se esperaba recuperar con la intervención de Dios. No parece que los rebeldes quisieran recuperar la monarquía asmonea o davídica, sino que su visión era la de instaurar un régimen de corte teocrático en el que la comunidad de Israel, unida por el culto del santuario de Jerusalén, sería regida por el mismo Yavé, que les daría la victoria final, liberando o redimiendo a Sión y dando comienzo a la era mesiánica.

9. Láminas

9.1. Lámina 1

Año 1 de la guerra

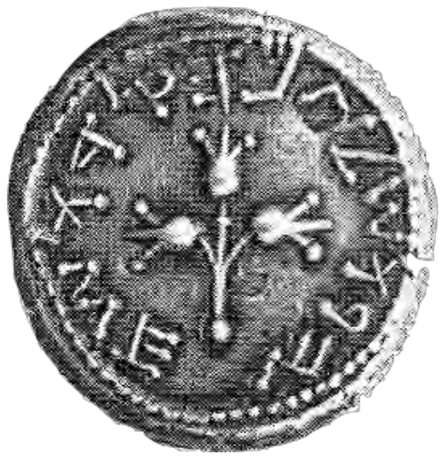
Año 2 de la guerra

9.2. Lámina 2

11

12

13



Año 3 de la guerra

14

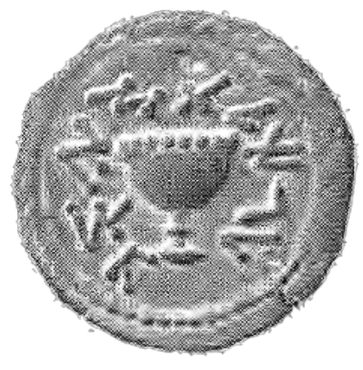
15

16

17

18

19



Año 4 de la guerra

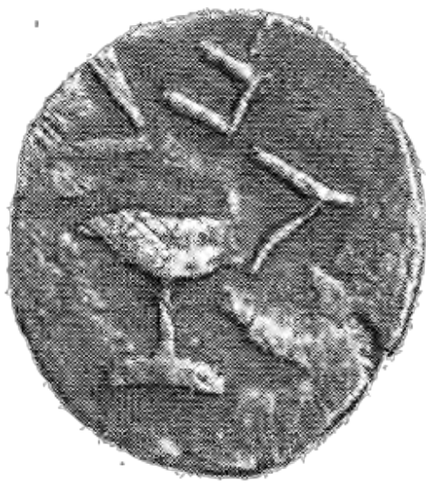
9.3. Lámina 3

20

21

22

Año 5 de la guerra



23

24

25

Monedas de gamala

Lámina 1

1. Shéquel año 1. *Menorah Coin Project* FJR 01 (Abraham Bromberg Collection Sale 1, Dec 5' 1991, nº 56).
2. Shéquel año 1. *Menorah Coin Project* FJR 02 (Leu Sale 86, May 2003, nº 515).
3. Shéquel año 1. Meshorer 2001: pl. 61, 187.
4. 1/2 shéquel año 1. *Menorah Coin Project* FJR 03 (2005: Oct, Deutsch Sale 36 nº 91).
5. 1/2 shéquel año 1. *Menorah Coin Project* FJR 03 (CNG Sale Triton VII, Jan 2004, nº 359).
6. 1/4 shéquel año 1. *Menorah Coin Project* FJR 04 (Hendin GBC 567).
7. Prutá año 1. Meshorer 2001: pl. 61, 186.
8. Shéquel año 2. *Menorah Coin Project* FJR 05 (Freeman & Sear, VCoins, Sep 24 2004, nº 5292).
9. 1/2 shéquel año 2. Meshorer 2001: pl. 61, 195.
10. Prutá año 2. Meshorer 2001: pl. 62, 196a.

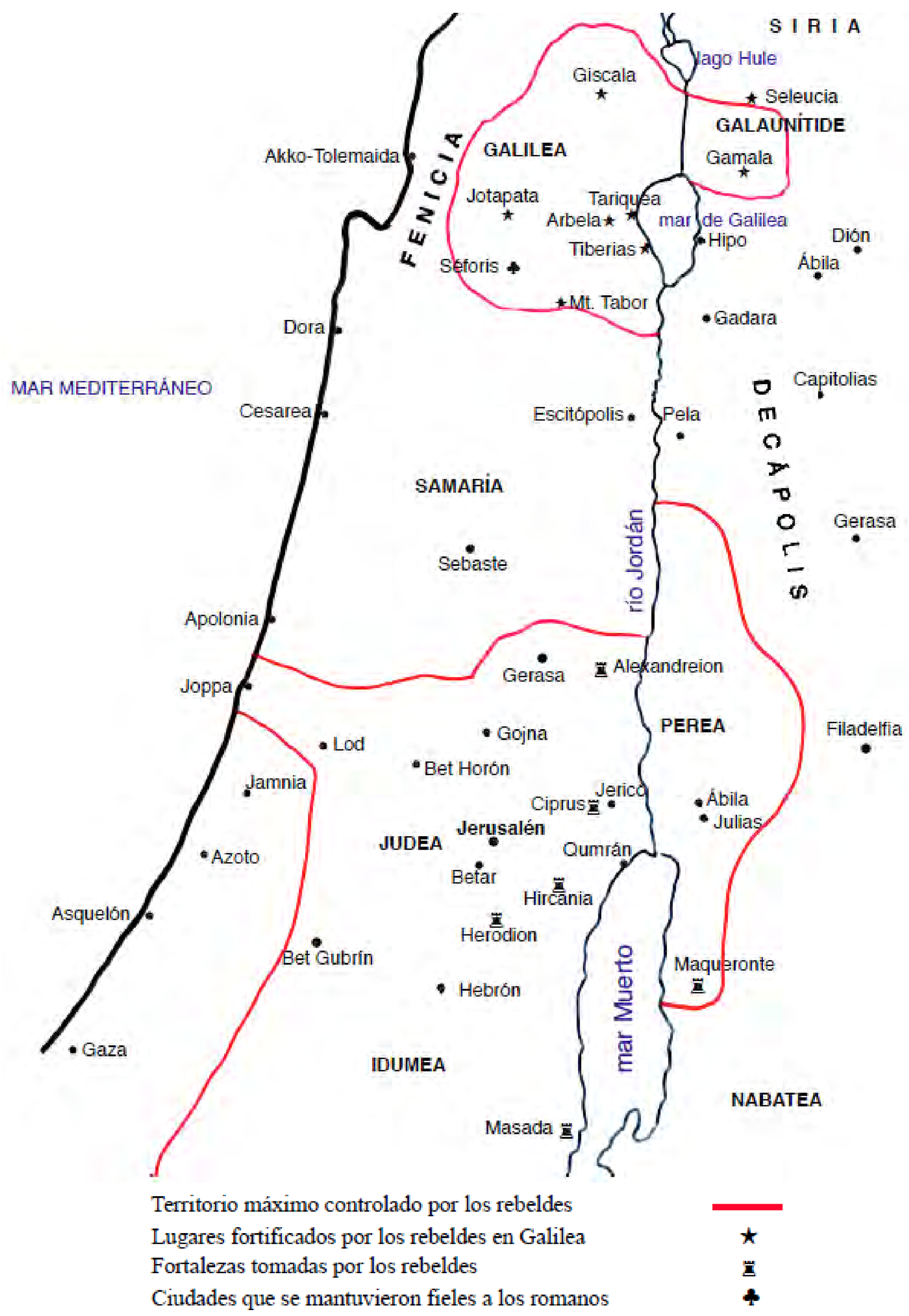
Lámina 2

11. Shéquel del año 3. Meshorer 2001: pl. 62, 202.
12. 1/2 shéquel del año 3. *Menorah Coin Project* H663 (Source: Masores Hashekel).
13. Prutá del año 3. Meshorer 2001: pl. 62, 204.
14. Shéquel del año 4. *Menorah Coin Project* FJR 10 (Goldberg website & Ebay, May 2004, Ex Freidenberg Coll.: Ebay nº 2239096812).
15. 1/2 shéquel del año 4. Meshorer 2001: pl. 63, 209.
16. 1/4 shéquel del año 4. Meshorer 2001: pl. 63, 210.
17. 1/2 shéquel de bronce del año 4. Meshorer 2001: pl. 63, 211.
18. 1/4 shéquel de bronce del año 4. *Menorah Coin Project* FJR 14 (Website: Jerusalem TroughCoins).
19. 1/8 shéquel de bronce del año 4. Meshorer 2001: pl. 63, 214.

Lámina 3

20. Shéquel del año 5. Meshorer 2001: pl. 63, 215a.
21. Shéquel del año 5. Meshorer 2001: pl. 63, 215.
22. 1/2 shéquel de bronce del año 5. Meshorer 2001: pl. 63, 216.
23. Bronce de Gamala. Meshorer 2001: pl. 63, 217.
24. Bronce de Gamala. *Menorah Coin Project* FJR 18 (Israel Antiquities Authority collection, nº 34234).
25. Bronce de Gamala. *Menorah Coin Project* FJR 18 (Israel Antiquities Authority collection, nº 15539).

10. Mapa



Mapa 1. Territorio controlado por los rebeldes judios de la guerra del 70 (66-74 d.C.)
Basado en el mapa de *The Times Concise Atlas of the Bible* 1991: 128.

BIBLIOGRAFÍA

ACKROYD, P.R. (1972) The Temple Vessels- A Continuity Theme, *Studies in the Religion of Ancient Israel*, Leiden, pp. 166-181.

AGUILERA ROMOJARO, Mª J. (2019) Las monedas asmoneas (135-37 a.C.), *OMNI* 14, pp. 191-230.

AGUILERA ROMOJARO, Mª J. (2020) Las monedas de la dinastía herodiana, *OMNI* 14, pp. 105-171.

ALON, G. (1977) *Jews, Judaism and the Classical World: Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*, Magness, Jerusalén.

AMIT, D./ESHEL, H. (1990-1) A Tetradrachm of Bar Kokhba from a Cave in Nahal Hever,*Israel Numismatic Journal* 11, pp. 33-35.

AMORAI-STARK, S./ HERSHKOVITZ, M./ FORSTER, G./ KALMAN, Y./ CHACHY, R./ PORAT, R. (2018) An Inscribed Copper-Alloy Finger Ring from Herodium Depicting a Krater, *Israel Exploration Journal* 68, 2, pp. 208-220.

APPELBAUM, S. (1971) The minor arts of the talmudic period, en C. Roth, *Jewish Art*, Nueva York Graphic Society, Greenwich, pp. 93-101.

ARBEL, Y. (2007) The Gamla Coin: A New Perspective on the Circunstances and Date of its Minting, en S. Malena/ D. Miano, *Milk and Honey*, Eisenbrauns, Winona Lake, pp. 257-275.

ARBEL, Y. (2014) The Coins Minted in Gamla: An Alternative Analysis, en D. Syon (ed.), *Gamla III. The Shmarya Gutman Excavations 1976-1989. Finds and Studies. Part 1*, Israel Antiquities Authority, Jerusalén, pp. 233-238.

ARIEL, D.T. (2011) Identifying the Mints, Mintsters and Meanings of the First Jewish Revolt Coins, en M. Popovic, *The Jewish Revolt against Rome*, Brill Leinden, pp. 373-397.

ARIEL, D.T./BARUCH, Y./ZILBERBOD, I. (2014) Numismatic Evidence for the Besiegers in Jerusalem during the First Jewish Revolt?, Israel Numismatic Research 9, pp. 149-161.

AVI-YONAH, M. (1974) Archaeological Sources, en S. Safrai/M. Sern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. I, Van Gorcum, Assen, pp. 46-62.

AVI-YONAH, M. (1975) Jewish Art and Architecture in the Hasmonean and Herodian Period, *The World History of the Jewish People*, vol. 7, Massada, Jerusalén, pp. 250-263.

BABELON, J. (1957) Monnaies, en *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, tomo 5, Letouzey et Ane, París, col. 1368-75.

BARAG, D. (1969) Lamps of the Bar Kokhba Period from Caves in the Judean Desert, en *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalén 1969, pp. 87-91 (en hebreo), pp. 232-233 (resumen en inglés).

BARR, J. (2005³) Hebrew, Aramaic and Greek in the Hellenistic Age, en W.D. Davies/L. Finkelstein (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. II, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 79-114.

BERLIN, A.M. (2002) *First Jewish Revolt: Archaeology History and Ideology*, Routledge, Florence.

BERLIN, A.M. (2005) Jewish Life Before the Revolt: The Archaeological Evidence, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 36, 4 , pp. 417-470.

CAVEDONI, C. (1850) *Numismatica Biblica o sia Dichiarazione delle monete antiche memorate nelle Sante Scritture*, Eredi Soliani, Modena.

CAVEDONI, C. (1855) *Appendice alla Numismatica Biblica*, Eredi Soliani, Modena.

DEUTSCH, R. (1992-3) A Unique Prutah from the First Year of the Jewish War Against Rome, *Israel Numismatic Journal* 12, pp. 71-72.

DEUTSCH, R. (2008) The Unique Prutah from the First Year of the Jewish War Aganinst Rome: A Reassesment, *Israel Numismatic Journal* 16, pp. 105-108.

DEUTSCH, R. (2011) Coinage of the First Jewish Revolt against Rome: Iconography, Minting Authority, Metallurgy, en M. Popovic (ed.), *The Jewish Revolt against Rome. Interdisciplinay Perspectives*, Brill, Leiden, pp. 361-371.

DEUTSCH, R. (2012) The Coinage of the Great Jewish Revolt against Rome: Script, Language and Inscriptions, en D.M. Jacobson/ N. Kokkinos (ed.), *Judea and Rome in Coins 65 BCE-135 CE*, Spink, Londres, pp. 113-122.

DEUTSCH, R. (2017) *Jewish Coinage During the First Revolt Against Rome 66-73 CE*, Archaeological Centre, Tel-Aviv.

DOMÍNGUEZ ARRANZ, A. (2004) La expresión del sacerdocio en las monedas cívicas de Hispania: El poder de las imágenes, Anejos de *Archivo Español de Arqueología* 33, pp. 165-183.

ESHEL, H. (2003) The Dates used during the Bar Kokhba Revolt, en P. Schäfer (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on Second Jewish Revolt against Rome*, Mohr Siebeck, Tubinga, pp. 93-105.

FARHI, Y. (2003-6) The Unique Bronze Coins Minted at Gamla Reconsidered, *Israel Numismatic Journal* 15, pp. 69-76.

FIGUERAS, P. (1983) *Decorated Jewish Ossuaries*, Brill, Leiden.

FINE, S. (1989) On the Development of a Symbol: The Date Palm in Roman Palestine and the Jews, *Journal for the Study of Pseudoepigraphe* 4, pp. 105-118.

FINE, S. (2005) *Art and Judaism in Greco-Roman World. Toward a New Jewish Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge.

GILLESPIE, J.V. (1950) The Dating of the Shekels, *The Numismatist* 63, pp. 479-494. GIRARDIN, M. (2016) The Propaganda of the Jewish Rebels of 66-70 C.E. According to their Coins, *Scripta Judaica Cracoviensia* 14, pp. 23-40.

GOLDSTEIN, I./FONTANILLE, PH. (2006) A New Study of the Coins of the First Jewish Revolt against Rome, 66-70 C.E, *American Numismatic Association Journal* 1, 2, pp. 9-32.

GOODBLATT, D.M. (2006) *Elements on Ancient Jewish Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge.

GOODENOUGH, E.R. (1953-1968) *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, vol. 1-8, Pantheon Books, Nueva York.

GOODMAN, M. (1987) *The Ruling Class of Judea. The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66-70*, Cambridge University Press, Cambridge.

GOODMAN, M. (2005) Coinage and Identity, en C. Howgego/V. Heuchert/A. Burnett (ed.), *Coinage and Identity in the Roman Provinces*, Oxford University Press, Oxford, pp. 163-166.

HACHLILI, R. (1988) *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*, Brill, Leiden. HACHLILI, R. (2005) *Jewish Funerary Customs Practices and Rites in Second Temple Period*, Brill, Leiden.

HENDIN, D. (2006) Pilgrim's Ring and Coin of the Jewish War, www.amphoracoins.com.

HENDIN, D. (2010) *Guide to Biblical Coins*, Amphora, Nueva York.

HENGEL, M. (1989) *The Zelots Investigation into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod until 70 A.D.*, T. & T. Clark, Edimburgo.

KADMAN, L. (1954) The Hebrew Coin Script: A Study in the Epigraphy of Ancient Jewish Coins, *Israel Exploration Journal* 4, 3-4, pp. 150-169.

KADMAN, L. (1958) The Coins of the Jewish-Roman War, en *The Dating and Meaning of Ancient Jewish Coins and Symbols*, Schocken, Jerusalén, pp. 42-61.

KADMAN, L. (1960) *The Coins of the Jewish War of 66-73 C.E.*, Corpus Nummorum Palestinensium vol. III, Schocken, Jerusalén.

KANAEL, B. (1953) The Historical Background of Coins of the «Year Four… of the Redemption of Zion», *BASOR* 129, pp. 18-20.

KANAEL, B. (1963) Ancient Jewish Coins and their Historical Importance, *Biblical Archaeologist* 26, pp. 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*, Istituto Italiano di Numismatica, Roma, pp. 87-92.

KANITZ, E.L. (1962) The Symbols of the Coins of "Year Four for the Redemption of Zion" A Suggestion for their Interpretation, *Israel Numismatic Bulletin* 1, pp. 4-5, pl. 1, 1-3.

KINDLER, A. (1974) *Coins of the Land of Israel. Collection of the Bank of Israel Catalogue*, Keter, Jerusalén.

KINDLER, A. (1980) He'arot numismaṭiot 'al ha-ṭeḇi'ah ha-yehudit be-sof yemei bayt šeni (Comentarios numismáticos sobre las cecas judías de finales del periodo del segundo Templo), en A. Oppenheimer/U. Rappaport/M. Stern (ed.), *Praqim be-toledot Yerušalayim bi-yemei bayt šeni. Sefer zikaron le-Abraham Schalit*, Yad Ben-Zvi, Jerusalén, pp. 271-282, XV-XVII (en hebreo con resumen en inglés).

KINDLER, A. (2003) Lulav and Etrog as Symbols of Jewish Identity, en R. Deutsch (ed.), *Shlomo: Studies in Epigraphy, Iconography, History and Archaeology in Honor of Shlomo Moussaieff*, Archaeological Centre Publications, Tel Aviv, pp. 139-145.

KLIMOWSKY, E.W. (1958) Symbols on Ancient Jewish Coins, en *The Dating and Meaning of Ancient Coins and Symbols*, Schocken, Jerusalén, pp. 81-97.

KLIMOWSKY, E.W. (1964a) The Cup on the Shekel (and its Funtional Meaning), *Israel Numismatic Journal* vol. II, 1-2, pp. 11-15.

KLIMOWSKY, E.W. (1964b) The Amphorai on the Coins of Jewish War, *Israel Numismatic Journal* vol. II, 3-4, pp. 8-10.

LEVY, A.M. (1862) *Geschichte der jüdishchen Münzen gemeinfasslich dargestellt*, Leipzig.

LIKKE, A. (2012) *Reign and Religion in Palestine. The Political Instrumentalizaton of Sacred Iconography in the Hellenistic-Roman Period on the Basis of the Numismatic Evidence*, Disertación doctoral, Universität Wien, Viena.

LIKKE, A. (2012) The Use of Languages and Scripts in Ancient Jewish Coinage: An Aid in Defining the Role of the Jewish Temple Until its Destruction in 70 CE, en D.M. Jacobson/ N. Kokkinos (ed.), *Judaea and Rome in Coins 65 BCE-135 CE*, Spink, Londres, pp. 27-50.

MADDEN, F.W. (1864) *History of Jewish Coinage and of Money in the Old and New Testament*, Argonaut, Chicago (reimpresión de 1967).

MADDEN, F.W. (1881) *Coins of the Jews*, Georg Olms, Nueva York (reimpresión de 1976). MCLAREN, J.S. (2003) The Coinage of the First Year as a Point of Reference for the Jewish Revolt (66-70 CE), *Scripta Classica Israelica* 22, pp. 135-152.

MCLAREN, J.S. (2007) *Theocracy, Temple and Tax: Ingredients for the Jewish-Roman War of 66-70 CE*, PACE, SBL Josephus Seminar, Papers from the 2004 Seminar, en pace.cns.yorku.ca/York/york/josephus-ext.htlm, septiembre.

MESHORER, Y.(1975) *Nabatean Coins*, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalén.

MESHORER, Y.(1982) *Ancient Jewish Coinage*, 2 vol., Amphora Books, Jerusalén.

MESHORER, Y. (1990) Siege Coins of Judaea, en I.A. Carradice (ed.), Proceedings of the 10thInternational Congress of Numismatics *(London, September 1986)*, International Association of Professional Numismatics, Londres, pp. 223-229, pl. 28.

MESHORER, Y. (2001) *A Treasury of Jewish Coins*, Yad Izḥaq Ben-Zvi-Anphora, Jerusalén. MILDENBERG, L. (1984) *The Coinage of the Bar Kokhba War*, Sauerländer, Frankfurt am Main.

PELEG-BARKAT, O. (2016) Interpreting the Uninterpreted: Art as Means of Spressing Identity in Early Roman Judaea, en U. Leibner/C. Hezser (ed.), *Jewish Art in Its Late Antique Context*, Siebeck, Tubinga, 27-48.

PFANN, S. (2006) Dated Bronze Coinage of the Sabbatical Years of Release and the First Jewish City Coin, *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 4, pp. 101-113.

PRICE, J.J. (1992) *Jerusalem under Siege: The Collapse of the Jewish State 66-70 CE*, Brill, Leiden.

RABIN, Ch. (1976) Hebrew and Aramaic in the First Century, en S. Safrai/M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, Van Gorcum, Assen, pp. 1007-1039.

RAHMANI, L.Y. (1961) Jewish Rock-cut Tombs in Jerusalem, *Atiqot* 3, pp. 104-120. RAPPAPORT, U. (2003[5]) Numismatics, en W.D. Davies/L. Finkelstein (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. I, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 25-59.

RAPPAPORT, U. (2007) Who Minted the Jewish War's Coins?, *Israel Numismatic Research* 2, pp. 103-116.

RAPPAPORT, U. (2013) *John of Gischala. From the Mountains of Galilee To the Walls of Jerusalem*, Traducción de la edición en hebreo de 2007.

REIFENBERG, A. (1941) Ancient Jewish Coins, *Journal of the Palestine Oriental Society* 19, pp. 59-81, 286-313.

REIFENBERG, A. (1947) *Ancient Jewish Coins*, Rubin Mass, Jerusalén (reimpresión de 1973).

REINACH, T. (1887) *Les Monnaies Juives*, Ernest Leroux, París.

REINACH, T. (1903) *Jewish Coins*, Argonaut, Chicago (reimpresión de 1966).

ROMANOFF, P. (1942-3 y 1944) Jewish Symbols on Ancient Jewish Coins, *Jewish Quarterly Review* 33, 1-15, pp. 435-444. 34, pp. 161-177, 299-312, 425-440.

ROTH, C., (1962a) The Historical Implications of the Coinage of the First Revolt, *Israel Exploration Journal* 12, pp. 33-46.

ROTH, C. (1962b) The Year-Reckoning of the Coins of the First Revolt, *The Numismatic Chronicle* 2, p. 95.

SAÉNZ BADILLOS, A. (1988) *Historia de la lengua hebrea*, AUSA, Sabadell.

SAÉNZ BADILLOS, A. (1993) *History of the Hebrew Language*, Cambridge University Press, Cambridge.

SARFATTI, G.B. (1977) Notes on the Inscriptions on Some Jewish Coins and Seals, *Israel Exploration Journal* 27, pp. 204-206.

SCHWARTZ, S. (1995) Language, Power and Identity in Ancient Palestine, *Past & Present* (agosto), pp. 3-47.

SCHWARTZ, S. (2005) Hebrew and Imperialism in Ancient Palestine, en C. Bakhos (ed.), *Ancient Judaism in its Hellenistic Context*, Brill, Leiden, pp. 53-84.

SPERBER, D., "The 'Bronze Shekel'", *Israel Numismatic Journal* II, 3-4 (1964) 11-5.

STRAUSS, H., "Peruš ḥadaš la-'amforah ha-mofia' 'al 'atiqot yehudiot (Nueva explicación del ánfora que aparece en antiguedades judías)", *Bulletin of the Israel Exploration Society* 24, 1 (1959) 60-2 (en hebreo).

SUSSMAN, V. (1982) *Ornamented Jewish Oil-Lamps: from the Destruction of the Second Temple through the Bar-Kokhba Revolt*, Aris & Phillips, Warminster.

SYON, D. (1992-3) The Coins from Gamala. Interim Report, *Israel Numismatic Journal* 12, pp. 34-55, pl. 8-13.

SYON, D. (2002) Gamla-City of Refuge, en A. Berlin (ed.), *First Jewish Revolt: Archaeology History and Ideology*, Routledge, Florence, pp. 134-153.

SYON, D. (2007) Yet Again on the Bronze Coins Minted at Gamla, *Israel Numismatic Research* 2, pp. 117-122.

SYON, D. (1991) *The Times Concise Atlas of the Bible*, Times Books, Londres. VALLE, C. del (1997), *La Mishná*, Sígueme, Salamanca.

WACŁAWIK, M. (2017) A Coin of Jewish Rebels from the Paphian Agora, en B. Zajac/ A. Jurkiewicz (ed.), *Pecunia Omnes Vincit. The Coins as an Evidence of Propaganda*, Reorganization and Forgery, Jagiellonian University, Cracovia, pp. 75-81.

WIRGIN, W. (1964) The Plant on the Reverse of the 'Thick' Shekels, *Israel Numismatic Journal* II, 3-4, pp. 16-18, pl. IV, 1.

WIRGIN, W./MANDEL, S. (1958) *History of Coins and Symbols in Ancient Israel*, Nueva York.

ZISSU, B./ ABADI, O. (2017) Paleo-Hebrew Script in Jerusalem and Judea from the Second Century B.C.E. through the Second Century C.E.: A Reconsideration, *Journal for Semitics* 23, 2, pp. 653-664.

Article received: 31/01/2021
Article accepted: 01/06/2021