

# Monedas de la guerra de Bar Kojba (132-135 d.C.)

María Jesús Aguilera Romojaro

*Doctora en Historia por la Universidad Complutense de Madrid*

**Resumen:** El año 132 d.C. los judíos de Judea se rebelaron de nuevo contra los romanos, dando comienzo a la revuelta de Bar Kojba. Los rebeldes, capitaneados por Simón Bar Kojba, se hicieron fuertes en algunas fortalezas y comenzaron a reacuñar todas las monedas de plata y bronce en circulación que llegaron a sus manos sustituyendo los tipos y leyendas originales por otros alusivos a los líderes de la revuelta y sus objetivos, que no eran otros que la conquista de Jerusalén, la reconstrucción del Templo a Yavé y la restauración del culto, en torno a los que se organizaría el nuevo estado judío.

**Palabras clave:** segunda revuelta judía contra Roma, numismática hebrea, monedas de Palestina, monedas hebreas, Bar Kojba, monedas de la guerra de Bar Kojba.

**Title:** Coinage from Bar Kochba revolt (132-135 b.C)

**Abstract:** The year 132 AD the Jews of Judea rebelled again against the Romans, beginning the Bar Kochba revolt. The rebels, led by Simon Bar Kokhba, made themselves strong in some fortresses and began to mint all the silver and bronze coins in circulation that came into their hands, replacing the original types and legends with others alluding to the leaders of the revolt and their objectives, which were none other than the conquest of Jerusalem, the reconstruction of the Temple to Yahweh and the restoration of the cult, around which the new Jewish state would be organized.

**Keywords:** Second Jewish Revolt, Second Jewish-Roman War, Bar Kokhba Revolt, Ancient Jewish Coins, Hebrew Coins, Simon Bar Kokhba, Coinage of the Bar Kokhba Revolt.

## 1. La guerra de Bar Kojba

En el verano del año 132 d.C. los judíos de Palestina se rebelaron contra la dominación romana, comenzando lo que se conoce como guerra de Bar Kojba. Las fuentes literarias apuntan a dos causas fundamentales, la prohibición de la circuncisión (Historia Augusta Vida de Adriano 14:2), que el emperador Adriano habría considerado como una mutilación genital (Schürer 1985/I: 686), y su decisión de construir una colonia romana, Aelia Capitolina, sobre las ruinas de Jerusalén (Dión Historia 69:12-13), con un templo a Júpiter sobre los restos del de Yavé. Los historiadores actuales tienden a dar menos importancia a estas dos causas, y proponen, siguiendo a Eusebio de Cesarea (Historia Eclesiástica 4,6,4), que no fueron causas sino consecuencias de la derrota, y consideran la revuelta como el resultado del desarrollo de la situación en Judea, tras la primera revuelta judía, unido al liderazgo carismático de Bar Kojba (Mor 2012: 177, 188; 2016)

El emperador visitó la región entre los años 130 y 132 d.C. promoviendo la cultura romana y levantando edificios públicos en muchas ciudades, entre ellas algunas de Palestina. Durante su visita no sucedió nada, pero en cuanto dejó la región (132 d.C.) estalló la rebelión (Dión Historia 69:12).

La revuelta fue capitaneada por Simón ben o bar Kosiba<sup>1</sup>, llamado bar Kojba, hijo de la estrella, por sus partidarios, y bar Koziba<sup>2</sup>, hijo de la mentira, por sus detractores. Duró tres años y medio y pronto se extendió por toda Judea, donde tuvo su principal campo de batalla (Mapa 1). Algunos autores proponen que la extensión de la revuelta llegó hasta Galilea, Arabia e incluso Siria (Mor 2016: 147). La correspondencia de Bar Kojba parece indicar que el principal territorio en armas estaba dividido en tres distritos: En Gedi, Quiriat Arabaya y Bet Mascu, cada uno bajo el mando de un comandante (Mor 2016: 456). Las aldeas, a su vez, estarían gobernadas por los cabezas de comunidad (Schürer 1985/I: 695-696). Todos los insurrectos acataban incondicionalmente la autoridad de Bar Kojba, que no dudaba en hacer uso de su poder en caso de necesidad (Schäfer 2003b: 8-9).

No queda claro si los rebeldes conquistaron lo que quedaba de la Jerusalén destruida por los romanos en el año 70 d.C. La leyenda de sus monedas, que aluden a la liberación de Jerusalén, que parece dar a entender la reconquista de la ciudad por parte de los romanos, Apiano (Siriaca 50), y Eusebio (Demostración Evangélica 6:18) que habla de asedio, hacen pensar que fue tomada por Bar Kojba, al menos en un primer momento (Alon 1984: 614-616. Schürer 1985/I: 694-695. Lillo 2013: 530). Sin embargo, que apenas se hayan encontrado monedas de la revuelta en la ciudad hace dudar de la conquista (Schäfer 2003a: 154-156. Eshel 2003: 96. Mor 2012: 177).

Se conoce poco sobre el desarrollo de las actividades bélicas. La revuelta debió de comenzar a principios del verano del 132 d.C (Eshel 2003: 102), y cuando el procurador romano, Tineyo Rufo (Historia Eclesiástica 4:6,1), no pudo sofocarla, tuvo que intervenir el gobernador romano de Siria, Publio Marcelo (Schürer 1985/I: 697-699), con más legiones. Es posible que en este momento los rebeldes extendieran su dominio (Mapa 1) hacia el sur del país e incluso hasta el Mediterráneo (Alon 1984: 613-614). Como la situación empeoraba para los romanos, tuvo que intervenir el general Julio Severo con sus legiones, que sería quien sofocaría, finalmente, la revuelta (Dión Historia 69:13,3).

Los rebeldes, en lugar de buscar el enfrentamiento directo con los romanos, se hicieron fuertes en algunas fortalezas, y escondidos en cuevas secretas del desierto practicaban la guerra de guerrillas. Julio Severo tuvo que adaptar las tácticas de su ejército a esta forma de luchar (Dión Historia 69:12-14), dividiendo a sus soldados en grupos pequeños y adoptando las mismas técnicas de los rebeldes. De esta forma, consiguió derrotarles, obligándoles a refugiarse en la fortaleza de Betar y en las cuevas del desierto (Mor 2003: 130). Jerusalén, si fue alguna vez conquistada por Bar Kojba, fue reconquistada por los romanos, a la vez que iban acabando con los escondrijos del desierto.

La última gran batalla tuvo lugar en la fortaleza de Beter o Betar, probablemente la Betir al suroeste de Jerusalén, donde se había concentrado el ejército de Bar Kojba (Alon 1984: 625-627). Los romanos la asediaron construyendo un cerco que la aislaba del exterior e impedía que llegaran suministros o ayuda (Yadin 1971: 193). Tras un largo asedio que sometió a los rebeldes al hambre, la fortaleza fue conquistada (Historia Eclesiástica 4:6,3), posiblemente el verano del 135 d.C. (Eshel 2003: 103), y allí debió morir Bar Kojba (Historia Eclesiástica 4:6,3). Sin embargo, parece que la guerra no terminó del todo, grupos de rebeldes continuaban escondidos en las cuevas del desierto, donde los romanos les asediaron y capturaron (Zissu/Kloner 2010; 2014). La guerra debió terminar definitivamente a principios del año 136 d.C. (Eck 2003: 157-160. Eshel 2003:103).

Tras la derrota, las esperanzas nacionalistas judías desaparecieron casi por completo. Judea quedó de nuevo arrasada, sus ciudades más importantes destruidas y su población diezmada o reducida a la esclavitud (Dión Historia 69:14,3. Jerónimo Comentario sobre Zacarías 11:5). Los romanos cambiaron el nombre de la provincia, Judea, por el de Siria-Palestina, suprimiendo así su identidad

<sup>1</sup> Así aparece su nombre encabezando las cartas de wadi Murabaat (Graystone 1955: 72-73. Yadin 1971: 126-139. Alonso Fontela/Alarcón Sainz 2006: 30-48).

<sup>2</sup> Según Zissu/Gass (2011: 414-418) este podría ser el nombre auténtico pero tendría otro significado, aludiría a su lugar de procedencia Chezib o Choseba.

judía (Cotton 1999: 80). Sobre las ruinas de Jerusalén se construyó la colonia romana, Aelia Capitolina (Dión Historias 69:12,1), dedicada al emperador Aelio Adriano y a Júpiter Capitolino, al que se erigió un santuario sobre las ruinas del Templo de Jerusalén. La colonia fue poblada por gentiles, y se prohibió la entrada a los judíos, bajo pena de muerte (Historia Eclesiástica 4:6,3-4).

## 2. Denominaciones

Los rebeldes comenzaron, inmediatamente, a reacuar con nuevos tipos y leyendas de carácter judío, cuantas monedas de plata y bronce<sup>3</sup> que circulaban por la región llegaban a su alcance: tetradracmas provinciales de Antioquía y Tiro, didracmas, denarios de Roma, denarios provinciales, monedas municipales de bronce de Gaza, Ascalón (Farhi 2016), Antioquía, Arabia, Egipto, etc. Se trató de una reacuaración a gran escala de monedas que pertenecían, por lo general, al sistema monetario romano oriental. El valor de los ejemplares estaba indicado, además de por el tamaño y peso, por los tipos, que estaban asociados a un determinado valor, aun cuando el peso de la moneda no correspondiera a lo que hubiera debido, como sucede frecuentemente con los bronce, cuyo peso llega a variar hasta un 200% (Meshorer 1982/II: 154-157; 2001: 138-139. Mildenberg 1984: 28).

**Monedas de plata.** Las monedas de plata se acuñaron sobre tetradracmas (Lám. 1,1-2, 2,17-20, 4,48-51, 5,76), didracmas (Lám. 4,52) y denarios romanos (Lám. 1,3, 2,21-30, 3,31-37, 4,53-66, 5,82), a los que las fuentes rabínicas y los documentos contemporáneos de la revuelta daban el nombre de sela, shequel y zuz<sup>4</sup> respectivamente, y las siguientes equivalencias entre ellas:

.... *dieciséis dinares que son cuatro selas* (Yadin 1971: 176)

.... *¿Cuánto es una sela? cuatro zuz*<sup>5</sup>.

....*ochenta y ocho zuz que son veintidós selas* (Benoit/Milik/de Vaux 1961: 144-148, pap. 30,20)

.... *diez denarios de plata que son dos selas y un shequel* (Meshorer 2001: 139).

*¿Cuánto puede faltar a una sela de modo que no pueda ser computado como fraude? R. Meir opina: cuatro issares, un issar por denario. R. Yahudá afirma: cuatro pondios, un pondio por denario* (Mishná Babá Mesía 4,5).

Así, resulta el siguiente sistema:

sela (tetradracma) = 2 shéqueles (didracmas) = 4 zuz (denarios)

La moneda de 1 shéquel de la revuelta de Bar Kojba tenía la mitad del valor que los shéqueles de épocas anteriores. El shéquel de Tiro, el único válido para los pagos en el Templo de Jerusalén hasta la guerra del 70 d.C., equivalía a 4 dracmas, el shéquel de la primera guerra judía contra Roma, que sustituyó al shequel de Tiro, tenía el mismo valor, y como en esta época el denario equivalía al dracma, valía también 4 denarios. Sin embargo, de las citas de arriba se deduce que 1 shequel equivalía a 2 denarios y por lo tanto a dos dracmas (didracma), lo que viene atestiguado por 1 shéquel de Bar Kojba reacuarado sobre un didracma provincial de Trajano de Cesarea en Capadocia (Mildenberg 1984-85: 34). Para Meshorer (1969: 86, 231-2) este desajuste se debía a que en la época

<sup>3</sup> Existe alguna moneda de plomo que debió de ser considerada como una de bronce pequeña. Farhi/Bessarabov 2016: 127-134.

<sup>4</sup> Sela: Yadin 1971: 176, 180. Mishná Kelim 17,12. Shequel: Meshorer 2001: 139. Zuz: Yadin 1971: 176. Tosefta Babá Mesía 1,20 (1,10).

<sup>5</sup> Talmud de Babilonia Qiddushín 11b, aquí se da también la equivalencia de la sela con 1/2 zuz, pero esta segunda moneda llamada también zuz no se refiere al denario, sino a otra moneda de plata que el texto llama a continuación istira.

de Bar Kojba hacía ya 50 años que no circulaban monedas con la denominación de shequel, ya que los de Tiro se habían dejado de acuñar en el 66 a.C., y los de la primera revuelta judía a partir del 70 d.C. Sin embargo, en la primera mitad del s. II d.C. esta denominación se aplicó a una moneda de menor valor que el shequel tradicional, al didracma provincial de Trajano de Cesarea en Capadocia, moneda muy difundida en Palestina en esta época.

**Monedas de bronce.** En cuanto a las monedas de bronce, la mayor parte de los estudiosos están de acuerdo en que se acuñaron en tres valores distintos: grande (Lám. 1,5-7, 3,38-39, 5,67-68?), mediano (Lám. 1,8-12, 3,40-45, 5,69-72, 77-78, 80-81, 83?) y pequeño (Lám. 2,13-16, 3,46-47, 5,73-75,79), equivalentes al sestercio, dupondio y as romanos respectivamente. Los pesos de los ejemplares de cada denominación varía bastante, pero en la mayoría de los casos se pueden identificar por los tipos que presentan. Para Kindler (citado por Eshel 2008: 120, not. 11), Maltiel-Gerstenfeld (1984: 200, 202-203, 227) y Eshel (2008: 118-130), sin embargo, los broncees se acuñaron en cuatro valores: sestercio, dupondio, as y semis. Consideran como ases los ejemplares en los que se representa arpa/palma dentro de una corona vegetal (Lám. 1,9-12, Lám. 3,45, 5,71-72, 77, 80-81), y sémis a las monedas que oscilan entre 2,55-8,55 g, con los tipos palmera/racimo de uvas, que los demás autores consideran broncees pequeños.

Los broncees grandes se distinguen por los tipos: inscripción dentro de una corona vegetal/ánfora de dos asas, en las monedas datadas (Lám. 1,4-7, 2,38-39), y en las sin datar palmera/hoja de parra (Lám. 5,67-68), los mismos tipos de los broncees medianos. Correspondían aproximadamente con los sestercios romanos, y son los que las fuentes rabínicas llaman ma'ah (Meshorer 1982/II: 156). Dentro de este grupo hay una gran diferencia de peso que según Meshorer podría deberse a que en su fabricación se habrían establecido pesos mínimos pero no máximos, lo que habría dado como resultado ejemplares cuyos pesos oscilan entre unos 14 g y cerca de 45 g. Este autor (2001: 159-160 y 249, nº 255) también contemplaba la posibilidad de que las monedas más grandes y de mayor peso fueran dobles sestercios. Los ejemplares sin datar tienen los mismos tipos de los broncees medianos ¿significaba esto que no eran broncees grandes sino broncees medianos, y por lo tanto pondios (Eshel 2008: 125-126, tab. 2)? En contra estaría que sus pesos son similares a los de los broncees grandes de los años 1 y 2 de la revuelta, es decir, el doble que el peso de los broncees medianos, sin embargo, la cuestión queda abierta.

Los broncees medianos, llamados por los rabinos pondios o pondios italianos<sup>6</sup>, pesaban entre 6 y 14 g (Meshorer 1982/II: 156) y correspondían, aproximadamente, con los dupondios romanos. Se pueden distinguir dos grupos, uno cuyo peso medio es de 10 g, con los tipos palmera/hoja de parra (Lám. 1,8-9, 3,40-44, 5,69-70, 78), y otro de un peso medio de 7 g, con los tipos palma dentro de una laurea/lira (Lám. 1,10-12, 3,45, 5,71-72, 77, 80-81). Para Meshorer (1982/II: 157; 2001: 160) el segundo grupo, acuñado en el año 2 de la revuelta, junto con otras dos monedas del año 1, podría representar un valor intermedio entre el bronce mediano (pondio) y el bronce pequeño (issar), quizás 1,5 issar. Para Maltiel-Gerstenfeld 1982: 202, nº 273; 213, nº 307; 216, nº 315; 226, nº 346), sin embargo, se trataría de ases (issares). Eshel (2008: 122-125) propone que durante el año 2 de la revuelta se habría reducido el peso de los broncees medianos, que habrían pasado de pesar una media de 10,23 g el año 1, a 6,27 g el año 2, como resultado, el segundo año de la revuelta había en circulación dos grupos de monedas con los mismos tipos y diferente peso de dos valores distintos. Para evitar la confusión que esto causaba, el año 3 de la revuelta se habría decidido cambiar el tipo del reverso de las nuevas monedas de un arpa a una lira, que además pasó al anverso (Lám. 5,72, 77, 80).

Los broncees pequeños (Lám. 2,13-16, 3,46-47, 5,73-75,79), llamados por los rabinos issares<sup>7</sup>, están reacuñados, en su mayoría, sobre monedas de Asquelón, y correspondían, aproximadamente, a

<sup>6</sup> Talmud de Babilonia Shabbat 118a; Qiddushín 12a. Mishná Kelim 17,11-12; Peá 8,7; Shebiit 8,4; Erub 8,2, etc.

<sup>7</sup> Talmud de Babilonia Qiddushín 12a. Mishná Bejorot 4,5; Babá Qammá 8,6; Erub 7,10; Maaserot 2,6; Shebiit 8,4. Tosefta Babá Batrá 5,11-2; Maaserot 2,11, etc.

los ases romanos. Su peso oscila entre 2,5 y 7 g (Meshorer 1982/II: 157), y se reconocían por los tipos palmera/racimo de uvas. Maltiel-Gerstenfeld (1982: 200) y Kindler (citado por Eshel 2008: 120), por su parte, asignan a estas monedas el valor del semis (musmis), y el del as a las monedas del segundo grupo de los bronce medianos.

**Equivalencias entre plata y bronce.** La equivalencias entre las monedas de plata y bronce de la guerra de Bar Kojba se basan en dos textos rabínicos:

*(Así) un denar de plata equivale a seis ma'ah; un ma'ah equivale a dos pondios; un pondio equivale a dos issares; un issar equivale a dos musmis; un musmis equivale a dos kuntrunk; un kuntrunk equivale a dos prutás. (Talmud de Babilonia Qiddushín 12a)*

*...un issar es un veinticuatroavo de un denario. Seis ma'ah de plata son un denario; un ma'ah de plata es dos pondios; un pondio es dos issares.... (Tosefta Babá Batrá 5,11-2)*

Según los textos las equivalencias entre las monedas de bronce de Bar Kojba serían:

bronce grande (ma'ah) = 2 bronce medianos (pondios) = 4 bronce pequeños (issares)

Para Maltiel-Gerstenfeld (1982: 200), Kindler y Eshel (2008: 118-130), habría que añadir otra denominación, el semis, que daría la siguiente equivalencia:

bronce grande (sestercio o ma'ah) = 2 bronce medianos grupo 1 (dupondios o pondios) = 4 bronce medianos grupo 2 (ases o issares) = 8 bronce pequeños (sémises o musmis)

En cuanto a las equivalencias entre la plata y el bronce:

denario = 6 ma'ah = 12 pondios = 24 issares = 48 musmis

Y teniendo en cuenta que el tetradracma o sela valía cuatro denarios y el shequel dos denarios:

sela (tetradracma) = 4 denarios = 24 ma'ah = 48 pondios = 96 issares = 192 musmis  
shequel (didracma) = 2 denarios = 12 ma'ah = 24 pondios = 48 issares = 96 musmis

Si como se ha dicho anteriormente, el sestercio equivalía aproximadamente al ma'ah, se ve una discrepancia entre el número de ma'ahs a que equivaldría el denario en el sistema monetario de Bar Kojba, deducido del Talmud, seis, en comparación con el sistema romano clásico en el que el denario valía cuatro sestercios:

denario = 6 ma'ah = 12 pondios = 24 issares = 48 musmis (sistema de Bar Kojba-Talmud)  
denario = 4 sestercios = 8 dupondios = 16 ases = 32 sémises (sistema romano)

Este desajuste podía deberse a que los ma'ah provinciales eran menos pesados que los sestercios romanos y por lo tanto, para completar un denario eran necesarios más ma'ahs en Palestina que sestercios en Roma (Meshorer 1982/II: 158).

### 3. Atribuciones y cronología

**Falsas atribuciones.** Hasta los años 70 del s. XX estas monedas fueron atribuidas a distintos periodos, en primer lugar a los macabeos, en concreto a Simón Macabeo (Pérez Bayer 1790. De Vogue 1860: 287-290. Prime 1861: 40), debido a que en muchas de ellas se lee el nombre de Simón.

Otros atribuyeron una parte al periodo de la primera guerra judía<sup>8</sup>, y a partir de que Eckhel (1794: 474) notara que había algunos ejemplares reacuñados sobre monedas de Adriano, se comenzaron a atribuir, al menos las reacuñadas, a la guerra de Bar Kojba. Levy (1862: 122-123) y Madden (1864: 203-210) proponían que los rebeldes de Bar Kojba habrían copiado las monedas de la primera guerra judía, por lo que el criterio para saber a qué guerra pertenecían era la reacuñación. Graetz (1888), por su parte, creía que todos los ejemplares pertenecían al inicio del reinado de Adriano, y que habrían sido acuñadas por los líderes de la comunidad judía de Jerusalén para recaudar fondos destinados a la reconstrucción del Templo. Esta propuesta fue refutada por Reinach (1902: 227-231).

El primero que las atribuyó a Bar Kojba, a fines del s. XVIII, fue Tychsen (1791: 6)<sup>9</sup>. Mucho más adelante, De Saulcy (1854: 158-159) le asignó los ejemplares de bronce en los que se leía: *Simón príncipe de Israel*, a continuación Reinach (1887) los que llevaban solo el nombre Simón, y a partir de que Hamburger (1892) publicó el tesoro de Dura, que contenía ejemplares con los nombres Simón, Eleazar y Jerusalén, reacuñadas sobre monedas romanas de la época entre Nerón y Adriano, los ejemplares con estos nombres se atribuyeron con certeza a Bar Kojba. En el s. XX casi todos los estudiosos aceptaron esta atribución. Wirgin/Mandel (1958: 118-159), sin embargo, proponían que estas monedas se habrían acuñado durante 170 años, desde Herodes el Grande hasta Bar Kojba, aunque no especificaba la autoridad acuñadora. Muehsam (1966: 45-55), por su parte, seguía atribuyendo los tetradracmas datados a la primera guerra judía, y los sin datar a Bar Kojba. Finalmente, con el corpus de Mildenberg (1984) la cuestión ha quedado definitivamente zanjada.

**Cronología.** Aunque la mayoría de las monedas que se conocen están sin datar, algunas llevan la fecha año primero (Lám. 1, Lám. 2,13-16) o año segundo (Lám. 2,17-30, Lám. 3) de la redención o liberación de Israel. Esto ha llevado a una discusión sobre cuales se acuñaron primero. Al principio se pensó que las monedas sin datar, en las que aparecía la leyenda: *por la liberación de Jerusalén*, fueron las primeras, ya que clamaban por la liberación de Jerusalén que estaba en manos de los romanos, tras la conquista de la ciudad comenzarían a acuñarse las monedas en las que se leía: *año 1 de la redención y año 2 de la liberación de Israel*. Hamburger (1892: 286), seguido de Hill (1914: cv), puso las primeras objeciones, la rudeza de muchas de las monedas sin datar, en comparación con las datadas el año 1, hacía pensar que las datadas fueron las primeras. El estudio de la secuencia de cuños usados en las monedas híbridas (con anverso y reverso acuñados con cuños de diferente año) ha demostrado que las monedas sin datar fueron las últimas que se acuñaron. Los artífices usaban los cuños hasta que quedaban totalmente inservibles, incluso aunque llevaran una fecha que no correspondía al año en que se estaban empleando, por lo que cuando el cuño de una de las dos caras se rompía, el de la otra cara se seguía utilizando con otro cuño, nuevo o antiguo, que estuviera en condiciones (Reifenberg 1947: 35. Kindler 1974. Mildenberg 1984: 59-60).

Según Reifenberg (1947: 35) los rebeldes habrían dejado de poner la fecha en sus monedas cuando el año 3 de la guerra perdieron Jerusalén, ya no tenía sentido datarlas según el año de liberación de Jerusalén. En este sentido, Kindler (1958: 71-72) creía que las leyendas de estas monedas reflejan los acontecimientos de la guerra, como los dos primeros años fueron exitosos para los rebeldes, dataron sus monedas y documentos según las eras de la redención y de la liberación de Israel, pero cuando el tercer año la fortuna les abandonó, estas eras fueron reemplazadas por eslogans de guerra. Kanael (1963: 60), por su parte, creía que todas las monedas habrían sido acuñadas en Jerusalén durante los dos años que los rebeldes la tuvieron bajo su control. En primavera o verano del 132 d.C. se habrían acuñado las monedas del año 1 para preparar la peregrinación a la ciudad de la fiesta de los Tabernáculos, cuyos símbolos, lulav y etrog, aparecen en las monedas. Las del año 2 se habrían acuñado antes de Nisán (marzo-abril) del año 133 d.C., para recibir el año nuevo que empezaba ese mes. Finalmente, las monedas con la leyenda: *liberación para Jerusalén*, que era la abreviación de

<sup>8</sup> Cavedoni 1855: 55-75. De Saulcy 1854: 158. De Vogüé 1860: 285-289. Levy 1862: 91-100. Madden 1881: 191-195. Muehsam 1966: 45-55.

<sup>9</sup> Este autor hace esta atribución en el caso de que las monedas no fueran falsas.

*año 3 de la liberación de Jerusalén*, se habrían acuñado para Nisán del año 134 d.C. En la primavera de ese mismo año los romanos reconquistaron Jerusalén y Bar Kojba y los suyos se retiraron a Betar. Esta teoría fue aceptada mientras se pensaba que Jerusalén había estado en manos de los rebeldes, pero hoy día casi todos los estudiosos han desechado esta posibilidad.

#### 4. Cecas y reacuñación

**Cecas.** La cuestión de las cecas ha sido muy debatida. Al principio, cuando se creía que Jerusalén había sido conquistada por los rebeldes, se situaba allí la ceca de las monedas de los años 1 y 2. Reinach (1887: 60; 1903: 53-54) creía que sus tipos, utensilios del culto del Templo de Jerusalén, eran una prueba de ello. Esto se mantuvo hasta que el resultado de las excavaciones arqueológicas de Jerusalén, en las que apenas se encontraron monedas u otros restos pertenecientes a los rebeldes, hizo pensar que la ciudad nunca fue conquistada. En ese caso, había que buscar la localización de la ceca o cecas entre las plazas fuertes de los rebeldes: Ein Guedi, Betar, Herodion y Arbaia (Mildenberg 1977: 1-6; 1980: 324; 1984: 62. Meshorer 1982/II: 134). Kirschner (1945-46: 153-159) creía ver restos de una ceca de la época de Bar Kojba en las excavaciones de un lugar identificado con Betar.

Meshorer (1982/II: 159) proponía la existencia de una ceca movable que seguía al líder de la revuelta adonde quiera que este fuera. Según Kindler (1986-7: 46-50) se habrían encontrado algunos de sus restos en la cueva de Khirbet el-Aqd. Mildenberg (1984: 51-52), por su parte, al observar la diferencia entre unas monedas bien trabajadas y otras más crudas, concluía que existieron dos cecas, una regular y otra irregular, la primera y principal con mayor producción y de más calidad, probablemente movable, y una segunda ceca complementaria. Es posible que las dos actuaran paralelamente o que la irregular sustituyera a la principal tras ser tomada por los romanos. Barag (2000-2: 155) proponía que la ceca principal se localizaba en el Herodion y la secundaria en un lugar indeterminado al noroeste de Jerusalén, pero ambas habrían funcionado simultáneamente. Los estudios de Zissu/Eshel (2000-2), Porat/Netzer/Kalman/chachy (2009-10) y Gitler/Tal (2021) hace pensar que las monedas medianas y pequeñas de bronce que fueron encontradas en el Herodion, uno de los principales centros administrativos de los rebeldes, fueron acuñadas allí.

Hendin (2006: 111-115) sugiere que una placa rectangular de bronce acuñada, con dos cuños utilizados para los denarios sin datar de Bar Kojba, es una prueba de emisión. Los rebeldes, al reacuñar monedas circulantes, no tenían necesidad de preparar nuevos flanes, y por lo tanto carecían de la tecnología para fabricar flanes de plomo, en los que se solían hacer las pruebas de emisión. El uso de una placa de bronce para hacer la prueba, en lugar de una moneda de bronce limada, podría dar a entender que las monedas de bronce y de plata de Bar Kojba se acuñaron en diferentes cecas, o bien en la misma ceca pero en diferente momento.

**Reacuñación.** Los artífices de estas cecas realizaron una reacuñación masiva de todo tipo de monedas circulantes en la zona. Kindler (1958: 68) pensaba que se trataba, en su mayor parte, de monedas pertenecientes al efectivo de la legión XXII Deiotraiana que fue derrotada al principio de la guerra y que los rebeldes habrían tomado como botín. Mildenberg (1984: 86-87), sin embargo, proponía que los rebeldes las habrían obtenido de la población judía por medio de impuestos, donaciones, etc.

Antes de reacuñar las monedas borraban los tipos y leyendas originales. Las de bronce eran limadas, mientras que las de plata se martilleaban para evitar perder parte del preciado material y con ello disminuir su valor. Esta es la razón de que en muchos de los ejemplares de plata aún se pueden distinguir los tipos y leyendas de las monedas subyacentes (Lám. 4,60), aunque también ocurre en algunas de las monedas de bronce (Lám. 1,7). A continuación martilleaban los bordes de los ejemplares. Para Hill (1914: cvii-cviii) se hacía para evitar que las monedas se rompieran al ser

reacuñadas, mientras que para Kindler (1958: 68-69) tenía el objetivo de darles una apariencia similar a la de las monedas de la primera revuelta judía. Según Mildenberg (1984: 24-27), para evitar la rotura de las monedas ya tratadas se colocaban dentro de unos anillos y se procedía a la reacuñación, que se hacía en frío.

La razón por la que los rebeldes reacuñaron monedas circulantes en lugar de acuñar las suyas propias ha sido discutido. Se ha pensado en una razón puramente práctica, como los rebeldes no contaban con ninguna ceca ya establecida con artesanos experimentados, reacuñar monedas facilitaba el trabajo de los artífices judíos, les ahorra una parte del proceso, fundir los cospeles (Meshorer 2001: 137). Para Appelbaum (1971: 98), sin embargo, la principal razón de la reacuñación masiva fue disminuir el prestigio de Roma. En este sentido, Meshorer (2001: 137), Mildenberg (1980: 325) y Rappaport (2003: 51-52), proponían que los rebeldes quisieron eliminar los símbolos paganos de la circulación monetaria de su territorio, una especie de venganza y declaración política contra Roma, que eliminaba de las monedas el retrato del emperador y todo lo que lo representaba, sustituyéndolo por la fachada del Templo judío y otros símbolos relacionados con él.

**Monedas crudas, reselladas, plateadas, partidas y perforadas.** Entre las monedas de Bar Kojba abundan los ejemplares crudos (Lám. 5,76-79) y con errores. Esto pudo deberse a las difíciles condiciones en las que se realizaba la acuñación, sin una ceca única y con artífices poco experimentados (Meshorer 1982/II: 159-161; 2001: 160-161). Es posible que estas monedas se hicieran hacia el final de la guerra en la ceca secundaria (Mildenberg 1984: 22). Algunos de los cuños fueron retocados, ya que se habían fabricado con errores o sin alguna parte del tipo (Abramowitz 1981: 38-43, pl. 8).

Otro fenómeno, que no es nuevo en las monedas hebreas, es la aparición de resellos en monedas de bronce, con el símbolo de la legión X Fretensis (Lám. 5,80-81), que había sido estacionada en Jerusalén tras la derrota del 70 d.C. Primero se pensó que los resellos habían sido hechos por los romanos tras vencer a Bar Kojba, para que las monedas pudieran seguir siendo utilizadas, pero Meshorer (1982/II: 100-101; 2001: 161) y Mildenberg (1984: 24) han propuesto que los rebeldes habrían reacuñado monedas ya reselladas por los romanos antes de la revuelta.

En tercer lugar están las monedas plateadas. Maltiel-Gerstenfeld (1982: 96) las consideraba falsificaciones contemporáneas a la guerra, quizás oficiales. Para Hendin (1980: 34-37) y Mildenberg (1984: 23), sin embargo, habrían sido plateadas por los romanos antes de la guerra y posteriormente reacuñadas por los rebeldes creyendo que eran denarios auténticos.

También existen monedas partidas (Lám. 5,83) y perforadas (Lám. 5,82). En cuanto a las primeras, al principio se pensó que habían sido partidas para servir como dos monedas de menos valor, pero Meshorer (2001: 161-162) propuso, basándose en un pasaje de la Mishná, que tras la guerra las monedas de Bar Kojba fueron declaradas inválidas por los romanos y se partieron para que no pudieran utilizarse. Sobre las monedas perforadas, Wirgin (1958: 141) proponía que, junto con las partidas, se habían fabricado para ser usadas como amuletos. Meshorer (1982/II: 163-164; 2001: 162), sin embargo, pensaba que se trataba de monedas invalidadas que habían sido guardadas por su valor sentimental y estético, y se agujerearon para usarlas como colgante, el único uso que se les podía dar.

## 5. Razón de las acuñaciones

Según Mildenberg (1980: 325; 1984: 69), la decisión de los rebeldes de producir moneda propia tuvo tres razones. Por un lado, buscaba proveer de numerario al mercado local rebelde, por otro, servía como medio de costear la guerra, pero sobre todo, era la forma más efectiva de proclamar la independencia y el mejor medio de propaganda, contribuyendo al renacimiento político, religioso y

cultural del estado judío que Bar Kojba tenía en mente. El objetivo propagandista ya había sido propuesto por Kindler (1958: 65-66, 71; 1974: 59), para quien los rebeldes lo habían copiado de los romanos. En este sentido, Meshorer (1982/II: 134-135; 2001: 137) proponía que el apoyo de los judíos a la revuelta fue al principio ambivalente, por lo que las monedas, con sus tipos y leyendas religioso-nacionalistas, tenían la misión de inclinar la balanza hacia los insurgentes. Rappaport (2003: 51-52) especificaba que las monedas anunciaban la soberanía de los rebeldes, daban a conocer el nombre de los líderes de la revuelta y animaban el espíritu revolucionario del pueblo judío fortaleciendo su deseo de obtener la independencia de la opresión romana.

## 6. Autoridades acuñadoras

Kindler (1958: 66, 70-71; 1974: 58) creía que las autoridades acuñadoras eran los personajes cuyos nombres aparecían en las leyendas de las monedas, Simón y Eleazar, que identificaba con Simón Bar Kojba y Eleazar de Modiín<sup>10</sup>, tío de Simón, que serían los líderes de la revuelta. También sugería que los ejemplares en los que no aparece otro nombre que el de Jerusalén pudieron ser acuñados como monedas municipales. La mayor parte de los estudiosos ha seguido la primera propuesta de Kindler pero, en ocasiones, identificando a Simón y Eleazar con otros personajes contemporáneos. Mildenberg (1980: 325; 1984: 61-65), por el contrario, no creía que estos nombres se refirieran a las autoridades acuñadoras, sino a los representantes o líderes de la revuelta, la verdadera autoridad acuñadora sería la administración rebelde que controlaba el estado recién creado.

## 7. Tipos

Estas monedas se caracterizan por una gran variedad de tipos:

1. tetradracma: fachada tetrástila/lulav y etrog (Lám. 1,1-2, 2,17-20, 4,48-51, 5,76),
2. didracma: fachada dístila/lulav y etrog (Lám. 4,52),
3. denarios: corona rodeando la palabra Simón, racimo de uvas, palma, jarra, lira, cítara, trompetas (Lám. 1,3, 2,21-30, 3,31-37, 4,53-66, 5,82),
4. bronce grande: ánfora/corona vegetal rodeando la leyenda (Lám. 1,5-7, 3,38-39) y quizás palmera/hoja de parra (Lám. 5,67-68),
5. bronce mediano: palmera/hoja de parra (Lám. 1,8-9, 3,40-44, 5,69-70,78) y lira o cítara/corona vegetal rodeando una palma (Lám. 1,10-12, 3,45, 5,71-72, 77, 80-81),
6. bronce pequeño: palmera/racimo de uvas (Lám. 2,13-16, 3,46-47, 5,73-75, 79).

Estos tipos son similares a los motivos que aparecen representados en otros objetos y edificios judíos contemporáneos, y son generalmente considerados, en su mayoría, como puramente judíos y probablemente relacionados con el Templo de Jerusalén y su culto. Wirgin/Mandel (1958: 185-200), sin embargo, creían que se trataba de símbolos de fertilidad.

Appelbaum (1971: 98) y Rappaport (2003: 53) proponían dos grupos de tipos, en el primero estarían los relacionados con el Templo: fachada, vasijas, instrumentos musicales, lulav y etrog, y en el segundo los símbolos de la nación como un todo: palmera, racimo de uvas y hoja de parra. Para Kindler (1958: 65, not. 9), sus prototipos iconográficos estarían en las monedas griegas y romanas, pero al ser adoptados por los judíos en el siglo I d.C., se habrían convertido en símbolos capaces de expresar el principal objetivo de los rebeldes, reconstruir el Templo de Jerusalén y su culto. Por ello, las autoridades acuñadoras rebeldes los eligieron para inspirar a los judíos a luchar por la restauración de su sagrado Templo. Según Meshorer (1982/II: 138) estos tipos evocaban el amor de los rebeldes a su país y su deseo de redención del mismo.

<sup>10</sup> Sobre la identidad de estos personajes se hablará más adelante en la sección dedicada a las leyendas.

Revel-Neher (1986-7: 136) proponía que los tipos de la fachada del Templo y demás símbolos judíos eran una respuesta de los rebeldes a las monedas Judea Capta acuñadas por los romanos tras la victoria sobre los judíos del año 70 d.C. Las monedas romanas representaban a una Judea capturada y humillada, como la querían los romanos, pero lo que se representaba en las monedas de Bar Kojba era un Israel no sumiso, en el que permanecía la promesa de Dios y que esperaba el retorno y la celebración de la fiesta escatológica de los Tabernáculos, donde los pueblos del mundo se congregarían en Jerusalén para servir a Dios, como había sido vaticinado por Zacarías 14,16.

Algunos estudiosos relacionan estos tipos con los de monedas hebreas de épocas anteriores. Kindler (1958: 65, not. 9) proponía que seguían a los de la primera guerra judía, lo que parecía querer decir que la guerra contra los romanos continuaba desde entonces. Wirgin (1958: 150-151), sin embargo, prefería relacionarlos con los de la época de los macabeos.

## 7.1. Tetradracmas y didracma

### 7.1.1. Fachada de templo

En los anversos de los tetradaracmas y del didracma se representan fachadas de edificios con columnas que se han identificado, generalmente, con templos. Este tipo, muy común en las monedas grecorromanas, solía estar relacionado con el culto a la deidad a quien estaba dedicado el templo que se representaba, cuya estatua aparece a menudo en el centro de la fachada. Se representaron templos tetrástilos en monedas de Cesarea Marítima de la época de Trajano (RPC III, 3954), y de Adriano acuñadas en Gueba (RPC III, 3949) y Tiberias (RPC III, 3932). En monedas de Gaza (RPC III, 4023) se representó un templo dístilo para conmemorar la visita del emperador a la región de Palestina. En la numismática hebrea ya se había representado un templo tetrástilo en los reversos de la mayor parte de las monedas de Filipo (RPC I, 4939-4945,) y en unas posibles monedas de Agripa I (RPC I, 4980), probablemente en ambos casos el Augusteum de Panias.

**Templo tetrástilo.** En el anverso de los tetradracmas aparece, invariablemente, la fachada de un edificio con cuatro columnas y un objeto en el centro. En los del año 1 y algunos del año 2 está rodeado de la leyenda Jerusalén (Lám. 1,1-2, 2,17-19), y en otros del año 2 y sin datar lleva la leyenda Simón a los lados (Lám. 20, 4,48-51, 5,76). La identificación del edificio ha sido muy discutida, en los ss. XVII-XVIII<sup>11</sup> se vio como el Templo de Salomón, el mausoleo que Simón Macabeo construyó en Modiín o el frontal de un templo, pero a partir del s. XIX los especialistas se han decantado por tres interpretaciones: el Templo de Jerusalén, el Tabernáculo del Desierto (Rogers 1911: 205-208. Hill 1914: 284, n° 1-2) y una sinagoga (Cavedoni 1855: 64-65. Reifenberg 1947: 36, 60, n° 163. Bloedhorn/Hünttenmeister: 2001: 280-281).

La mayor parte cree que representa el Templo de Jerusalén, aunque no se ponen de acuerdo sobre si se trata del Templo de Salomón, del de Herodes o del que los rebeldes querían construir (Reifenberg 1947: 36-37. Kanael 1965: 91). Sin embargo, que la fachada tetrástila sea de estilo grecorromano, hace pensar que representa el Templo de Herodes, que tendría ciertas características arquitectónicas de este estilo, o del que querían construir los rebeldes de la guerra de Bar Kojba, que probablemente estaría basado en el recuerdo que los judíos tenían del Templo de Herodes, destruido por los romanos 62 años antes. En cualquier caso, para Jacobson (2008a: 8), la posición prominente del Templo en el anverso de los tetradracmas, una posición normalmente reservada a la imagen del gobernante, estaba destinada a demostrar que la autoridad de Bar Kojba y sus partidarios derivaba del altísimo.

En el caso de tratarse del Templo de Herodes, los especialistas se dividen entre los que creen que es una imagen real del santuario o de una de sus partes, y los que opinan que es una imagen ideal,

<sup>11</sup> Sobre la identificación de este edificio entre los ss. XVII-XVIII cfr. Barag 1986: 217-218.

esquemática o convencional del edificio<sup>12</sup>. De los primeros, la mayoría se han esforzado en demostrar que representa la fachada del Templo<sup>13</sup> o una de sus entradas: para Cavedoni (1850: 34-35) y Madden (1881: 202) sería la puerta Bonita del recinto del Templo (Hechos 3,2, 10), para Kindler (1958: 64) el tetrástilo o portal del Templo, y para Avi-Yonah (1968: 327-335) y Price/Trell (1977: 177-179) la entrada principal del santuario. En este sentido, Muehsam (1966: 32-36) pensaba que se trataba de la vista exterior del hekal del Templo, es decir, la fachada de la entrada interior del santuario, tal y como la veía el sumo sacerdote desde el monte de los olivos cuando estaba realizando la ceremonia del sacrificio de la vaca roja. El sumo sacerdote, al mirar hacia el Templo, tenía una visión de su interior pasando por encima de la columnata del porche de Salomón y por medio de la apertura de la Gran Puerta o Puerta Alta del recinto del santuario. Romanoff (1944: 175), por su parte, proponía que la fachada representaba la parte interior del santuario según la describe Josefo, y Banks (1955: 145), que era la entrada al Santo de los Santos, la parte más sagrada.

Los que identifican la fachada con la representación esquemática (Kraeling 1979: 60, 359. Jacobson 2008a: 7-8), simbólica o ideal del Templo (Reinach 1887: 61-62. Sed-Rajna 1997-8: 42-43. Macdonald 1905: 295) se basan, en primer lugar, en la prohibición de representar el Templo de Jerusalén (Talmud de Babilonia Abodá Zará 43a). Según Meshorer (2001: 144-145), para los rebeldes, defensores del judaísmo y de una teocracia basada en él, solo sería admisible una representación ideal o esquemática que más que representar sugiriera la idea del Templo, tanto del que se había destruido en el año 70 como del que querían reconstruir tras la victoria sobre los romanos. En segundo lugar, el Templo de Herodes había sido destruido 62 años antes, por lo que hay pocas probabilidades de que quedara alguien que pudiera dar una descripción fiable del mismo. Esto hace pensar en la posibilidad de que los artífices de las monedas tuvieran que acudir a las representaciones de santuarios de las monedas romanas contemporáneas (Goodman 2005: 166). Para Rickert (1986: 219) y Sed-Rajna (1997-8: 43) los modelos pudieron ser los áureos de Adriano que estuvieron en uso entre el 119-138 d.C. (RIC II,3<sup>2</sup>, 573-574), mientras que para Jacobson (2008a: 7-8) serían los denarios de Domiciano que representan el templo de Cibeles en Roma (RIC II,3<sup>2</sup>, 813).

Es difícil decantarse por uno de estos dos grupos, pero en mi opinión, a pesar del esfuerzo de reconstrucción realizado por los primeros, deseosos de encontrar un testimonio visual contemporáneo del Templo de Herodes, que para ellos podría ser el tetradracma de Bar Kojba, la argumentación del segundo grupo se sostiene más en el contexto histórico-religioso de la guerra de Bar Kojba.

En la mayor parte de los tetradracmas del año 2 y en algunos sin datar, la fachada tetrástila está coronada por un diseño con forma de cruz, roseta o estrella (Lám. 2,19-20, 4,48-49). Algunos autores dan a este motivo un significado simbólico, sobre todo a la estrella, que haría alusión al nombre mesiánico del líder de la revuelta, Bar Kojba, hijo de la estrella<sup>14</sup>. Para Romanoff (1944: 175), sin embargo, simbolizaría la presencia de la gloria divina en el Templo, y según Kühnel (1986-7: 147) le daría una dimensión cósmica. Roth (1960: 14\*), por su parte, proponía que la estrella estaba en relación con la aplicación a la revuelta y su líder de la profecía mesiánica de Números 24,17, en la que se habla de una estrella que saldría de Jacob para aplastar a los extranjeros, y simbolizaría que la redención de Israel se estaba cumpliendo. Otros autores dan a la estrella un sentido más prosaico, proponiendo que representaba un elemento real que se encontraba en la fachada del Templo. Para Goodenough (1953: 277) sería la representación del tímpano del edificio, para Kaufman (1984: 253)

<sup>12</sup> Levy 1862: 92. Banks 1955: 145. Avi-Yonah 1968: 327-335. Safrai 1976: 869. Maltiel-Gerstenfeld 1982: 85; 1987: 126. Sporty 1983: 121-123. Mildenberg 1984: 37, 42. Para Burnet (1999: 146-152) las representaciones de edificios en las monedas romanas debían presentar alguna relación con el edificio que representaban, pero no tenía por qué ser una relación demasiado estrecha, ya que el objetivo de los artífices monetales sería dar una idea del edificio, más que su representación pormenorizada.

<sup>13</sup> Kanael 1965: 91. Hendin 2010: 377. Maltiel-Gerstenfeld 1982: 85; 1987: 126. Sporty 1983: 121-123. Mildenberg 1984: 32-42.

<sup>14</sup> Madden 1864: 171; 1881: 239. Reinach 1887: 61; 1903: 54. Banks 1955: 146. Kanael 1963: 61. Fontanille 2006: 49. Newman 2015: 286-292.

simbolizaba el refulgir del candelabro de oro que puso la reina Elena de Adiabene en la puerta del Templo (Mishná Yomá 3,10), y para Mildenberg (1984: 43-45) una simple decoración.

En algunos tetracmas sin datar aparece sobre la fachada una línea horizontal ondulada (Lám. 4,50-51) que también ha sido interpretada de diversas formas. Rogers (1911: 205-208) proponía que representaba la nube que durante el día estaba sobre el Tabernáculo del Desierto, y el pilar de fuego que se posaba sobre él de noche. Para Romanoff (1944: 175, not. 170), por su parte, eran las nubes de la presencia divina en el Templo, tal y como la describe la Biblia en el Tabernáculo del Desierto. Muehsam (1966: 41), por otro lado, creía que representaba agua como símbolo de fertilidad. Otros estudiosos identifican la línea con un elemento decorativo (Mildenberg 1984: 43-45) o con un objeto concreto del Templo de Herodes. Kaufman (1984: 253) proponía que era la cinta carmesí que se ataba en el Templo el día del Perdón, para advertir que el macho cabrío destinado a Azazel había llegado al desierto (Talmud de Babilonia Rosh Hashaná 31b). Sporty (1983: 121-123), por su parte, sugería que representaba la viña de oro que colgaba del portal del Templo de Herodes. Mildenberg (1984: 43-45), más prosaico, pensaba que como la roseta o la estrella la línea ondulada era sólo un elemento arquitectónico decorativo. Esto último es lo que parece más plausible, aunque cabe la posibilidad de que el elemento decorativo fuera la viña de que habla Sporty.

En los tetracmas del año 2 y sin datar se representa en la parte inferior del Templo una especie de balaustrada que Price/Trell (1977: 177) identifican con la que separaba la zona sagrada del Templo y ningún gentil podía traspasar. Para Goldstein (2010: 44), sin embargo, sería una representación de los 12 escalones que llevaban a la entrada del santuario.

El objeto que aparece representado en el centro de la fachada tetrástila, entre las dos columnas centrales, ha sido también identificado de diversas formas, pero todas coinciden en que se trataba de un objeto sagrado para los judíos. Reifenberg (1947: 36-37) sugiere que su representación en el centro de la fachada tetrástila sería comparable a la de estatuas de divinidades en el centro de templos en las monedas romanas. En los ss. XVII-XVIII se propuso que el objeto era un altar, una lira o una puerta<sup>15</sup>, pero a partir del s. XIX la identificación ha dependido de la que los estudiosos han dado al edificio tetrástilo. En el s. XX Macdonald (1905: 295) retomó la idea de la puerta, que para Avi-Yonah (1968: 332-335) sería la del santuario del Templo de Jerusalén, pero las propuestas más aceptadas son: el armario de la Torá o ley judía, el Arca de la Alianza y la mesa de los panes de la presentación.

Los que identifican el objeto con el armario de la Torá han creído ver en las líneas horizontales del diseño baldas, y en los dos puntos centrales dos rollos de la Torá (Goodenough vol. I: 277, not. 74), o bien los pomos de las puertas cerradas del armario (Sloane 1934: 5-7. Goodenough vol. IV: 114-115), que también aparecen en el armario de la Torá de los frescos de la sinagoga de Dura Europos. En los tetracmas el armario estaría representado en el centro de una sinagoga (Cavedoni 1855: 65. Reifenberg 1947: 36-37. Sloane 1934: 1-7) o del Templo de Jerusalén (Kanael 1963: 61. Smallwood 2001: 444-445, not. 66. Fontanille 2006: 49-50. Goodenough vol. 1: 277, vol. 4: 114-115). Hay que tener en cuenta que tras el fin del culto sacrificial con la destrucción del Templo de Herodes el 70 d.C., los judíos pusieron el acento religioso en el cumplimiento de la Ley (Torá), y en este contexto, el armario donde se guardaban los rollos de la Torá en las sinagogas se convirtió en el objeto más sagrado. También es posible que el armario de la Torá hubiera tomado el papel que tenía el Arca de la Alianza en el Templo de Salomón, y como tal se habría representado en las monedas de Bar Kojba (Kanael 1963: 61; 1965: 91. Sussman 1982: 21).

De los que identifican el objeto central de la fachada con el Arca de la Alianza, Romanoff (1944: 175-177) pensaba que ilustraba la descripción del Arca de Éxodo 25, donde se habla de los varales con los que se transportaba, de los que los dos puntos centrales del objeto serían los extremos, y el

<sup>15</sup> Sobre su identificación en los ss. XVII-XVIII cfr. Barag 1986: 218.

semicírculo que lo remata la cobertura de los querubines. Según Mildenberg (1984: 33-43), se habría elegido el Arca como tipo de los tetradracmas por la gran significación religioso-nacionalista que tenía para los judíos de esta época. Algunos estudiosos piensan que en los tetradracmas el Arca se representa en el centro del Tabernáculo del Desierto, como la describe Éxodo 25,11 (Rogers 1911: 205. Hill 1914: 284, n° 1. Lambert 1931: 69), otros que en el Templo de Salomón (Wendel 1950: 14. Revel-Neher 1984: 72-77. Roitman 2003: 97-98), y un tercer grupo, algunos con bastantes reservas en cuanto a la identificación del objeto, en el Templo de Herodes (Romanoff 1944: 175-177. Muehsam 1966: 32. Mildenberg 1984: 36, 42-43. Meshorer 1982/II: 264. Fontanille 2006: 45-50). Estos últimos han tenido que enfrentarse con la objeción de que el Arca de la Alianza nunca estuvo en el Templo de Herodes. Sin embargo, algunos creen que en el santuario había un arca (Lykke 2012: 285), y Romanoff (1944: 176-177, not. 171), basándose en algunas tradiciones que parecen afirmarlo, propone que, como el Santo de los Santos, donde se debía encontrar el Arca, estaba oculto por un velo que sólo el sumo sacerdote podía traspasar, cabía la posibilidad de que la población judía creyera que aún se encontraba allí el Arca de la Alianza. Según Ciecielag (2020: 31), en cualquier caso, la representación del Templo y el Arca en los tetradracmas sería una manifestación del plan de los rebeldes de recuperar Jerusalén, reconstruir el Templo y restaurar el culto a Yavé.

Los partidarios de estas dos primeras identificaciones del objeto que aparece en medio de la fachada tetrástila se han basado en las fuentes arqueológicas y literarias más o menos contemporáneas a los tetradracmas. El problema es que las pocas representaciones del Templo de Jerusalén de que disponemos, entre las que se incluyen los frescos de la sinagoga de Dura Europos, los vidrios pintados de Roma, los relieves de las catacumbas de Bet Shearim, el relieve de Cafarnaum, etc. también han sido interpretados según cada estudioso como representando indistintamente al Arca de la Alianza o al armario de la Torá.

Finalmente, un tercer grupo de estudiosos identifica el objeto en cuestión con la mesa de los panes de la presentación<sup>16</sup>, otro de los objetos sagrados del Templo de Jerusalén (Renov 1970: 71. Patrich 1988: 24; 1993-4: 56. Grossberg 1988: 56-57; 1996a: 315-316. 1996b: 49). Barag (1986: 219-222; 1987: 22-25) basa esta identificación en la reconstrucción que hace de la mesa de los panes de la presencia a partir de un grafiti hallado en la pared de una casa de Jerusalén perteneciente a la época de Herodes, en el que se distingue parte de una menorá y de otro objeto que Narkiss identificó con la mesa de los panes de la presentación. Barag comparó el grafiti con el objeto de los tetradracmas y con el que se representa en el centro de la fachada dístila del didracma, llegando a la conclusión de que en el tetradracma la mesa estaría representada de frente (Lám. 4,48-51), por la parte más estrecha, mientras que en el didracma lo estaría de perfil (Lám. 4,52). Para Barag<sup>17</sup> la representación de la mesa en el centro de la fachada del Templo simbolizaba el anhelo de los insurrectos por la renovación del culto a Yavé. La principal objeción a esta identificación es que el Talmud de Babilonia (*Abodá Zará* 43a) prohibía representar los objetos de culto del Templo, tales como la mesa de los panes de la presentación, sin embargo, también estaba prohibido representar el Templo, y aparece en estas mismas monedas. Según Grossberg (1988: 56-57), durante las fiestas de peregrinaje a Jerusalén, sobre todo en la de los Tabernáculos, a instancias de los fariseos se sacaban los objetos sagrados como la menorá y la mesa de los panes de la presentación hasta la entrada del Templo para mostrarlos al pueblo, escena que representarían los tetradracmas de Bar Kojba<sup>18</sup>. Los peregrinos judíos habrían guardado esta imagen en su memoria y la habrían descrito a sus hijos, por lo que al verla en las monedas les recordaría la peregrinación al Templo (Tendler 2012: 292-293).

Es difícil decidirse por una de estas tres identificaciones, la que considera el objeto como el armario de la Torá es la que más se adapta al momento histórico-religioso de la guerra de Bar Kojba, en la que

<sup>16</sup> Este objeto viene también llamado en nuestras Biblias mesa de los panes de la presencia o de la proposición.

<sup>17</sup> Esta opinión de Barag está incluida en el artículo de Grossberg 1988: 57.

<sup>18</sup> Knohl (1994: 601-609) ha hecho un estudio sobre esta costumbre recogida en la Mishná Jaguigá 3,8 y en otros textos similares del Talmud de Babilonia y la Tosefta.

ya no existía el Templo y la religión judía se basaba en el cumplimiento de la Ley. La que lo identificaba como el Arca de la Alianza, está más enraizada en el judaísmo antiguo y en la tradición del Templo de Jerusalén como centro de la esperanza religioso-nacionalista judía. Pero la que considera el objeto como la mesa de los panes de la presentación, es la que está mejor argumentada desde el punto de vista gráfico, integrando la representación de los tetradracmas y la del didracma. Además, si se identifica la fachada tetrástila con el Templo de Herodes, el único de estos tres objetos que estuvo en él fue la mesa de los panes de la presentación.

**Templo dístico.** En el anverso de los didracmas (Lám. 4,52) de la guerra de Bar Kojba se representa una fachada dística sobre una escalinata, en cuyo centro hay un objeto rectangular alargado, con patas y extremos elevados, a los lados de la fachada se sitúa la leyenda Simón. La fachada ha sido identificada por los especialistas como la fachada o la entrada del Templo de Herodes<sup>19</sup>. Según Mildenberg (1984-5: 34), el número de columnas de la fachada sería el indicador del valor de las monedas, dos columnas corresponderían al didracma y cuatro columnas al tetradracma. En cuanto al objeto que se representa entre las columnas, ha sido identificado, al igual que el objeto del centro de la fachada de los tetradracmas, como el Arca de la Alianza sin la cobertura (Mildenberg 1984-5: 34), o como la mesa de los panes de la presentación (Barag 1986: 219-220. Patrich 1993-4: 56. Grossberg 1996a: 314-326).

La importancia de la simbología religioso-nacionalista del Templo de Jerusalén para los rebeldes de Bar Kojba se basaba en la Biblia, uno de cuyos temas centrales es el lugar donde se daba culto a Yavé. Éxodo explica que el tabernáculo del desierto albergaba el Arca de la Alianza (25,10-22), donde se guardaban las tablas de la Ley (40,20, 34-35), testigo de la alianza entre Yavé e Israel. El arca hacía maravillas en favor del pueblo de Israel (Josué 3,14-7, 4,10-8, 6,1-16), y cuando este se sedentarizó fue guardada en varios lugares de dónde se sacaba para acompañar a los israelitas a la batalla (1 Samuel 1,1-9 y 3,3; 4,3-11; 6,20-7,1). Cuando David se convirtió en rey de Judá llevó el Arca a Jerusalén (2 Samuel 6,1-19. 1 Crónicas 13 y 15-16), su capital, donde quería hacer un templo para albergarla (2 Samuel 7,2-3. 1 Crónicas 17,1-2), que finalmente construiría su hijo Salomón (1 Reyes 5,15-7,51. 2 Crónicas 3,1-5,1), como lugar de la presencia de Dios (1 Reyes 8,12-13,22-9). A la entrada del Templo había dos columnas a las que se daba el nombre de Yaquín y Boaz. Cuando a la muerte de Salomón el reino del norte se separó de Judá, el Templo de Jerusalén conservó su papel religioso para Judá, donde más adelante, el rey Josías centralizó el culto a Yavé (2 Reyes 23,4-20, 24-25. 2 Crónicas 34,29-33). La invasión babilónica del 586 a.C. significó la destrucción de Judá, Jerusalén y el Templo, del que fueron expoliados los objetos de culto, entre los que debía de estar el Arca de la Alianza (2 Reyes 25,8-17 y 2 Crónicas 36,19).

Los exiliados de Judá en Babilonia no perdieron la esperanza de volver a su país y reconstruir Jerusalén (Miqueas 7,11-12) y su Templo (Ezequiel 40-44. Zacarías 1-14), lo que sucedió cuando el Imperio Persa venció al Babilonio (Ageo 1-2,9). Los libros de Esdras y Nehemías cuentan como parte de los exiliados volvieron a Palestina reconstruyendo el Templo de Jerusalén y la vida religioso-nacional centrada en su culto. Tras las épocas persa, macedonia y ptolemaica, en que se fue desarrollando el judaísmo antiguo, la dominación seléucida trajo un periodo de guerra por el empeño de Antíoco IV de helenizar Judá convirtiendo el Templo de Jerusalén en un templo helenista (1 Macabeos 1,49-63) y prohibiendo las prácticas judías (2 Macabeos 6,1-11). La profanación del santuario llevó a los judíos piadosos a rebelarse (1 Macabeos 2,1-28) y a conseguir una relativa independencia con los macabeos, que les permitió restablecer el culto a Yavé en el Templo de Jerusalén (4,36-59) y, posteriormente, instaurar el reino asmoneo, que terminará cayendo bajo el dominio de los romanos.

<sup>19</sup> Mildenberg 1984-5: 34. Barag 1986: 219-220. Grossberg 1996a: 314-316. Patrich 1993-4: 56. Meshorer 2001: 159.

Flavio Josefo (Antigüedades 15,11,1-7. Guerra 1,401) da una descripción de cómo fue la construcción del Templo de Herodes, y narra su destrucción y espolio por parte de los romanos en la primera revuelta judía (Guerra 6,249-87; 7,1-4, 148-51). Pero donde se dan más detalles del Templo en época romana es en la Mishná, que dedica su tratado Midot a recordar todo lo relativo al santuario para su futura reconstrucción, el Talmud y la Tosefta, que en casi todos sus tratados hacen alguna referencia. El Talmud de Babilonia (Sukká 51b; Baba Batra 4a) recuerda la magnificencia del Templo de Herodes afirmando que quien no hubiera visto el Templo completado no había visto nunca un edificio glorioso en su vida. El Nuevo Testamento (Mateo 24,1. Marcos 13,1-2. Lucas 21,5) y Tácito Historias 5,8 se hacen eco de esta magnificencia.

Los judíos de principios del s. II d.C. hacían un paralelismo entre la destrucción del Templo por los babilonios en el 586 a.C. y la de los romanos tras la guerra del 70 d.C. Al igual que Templo de Salomón había sido reconstruido en época persa podría reconstruirse de nuevo. Esto había supuesto una gran esperanza para los supervivientes de la primera revuelta y las siguientes generaciones, pero cuando conocieron el proyecto del emperador Adriano de reconstruir Jerusalén como una ciudad romana, con un templo a Júpiter en el lugar del de Yavé, la amenaza contra esta esperanza alimentó la insurrección de Bar Kojba, cuyo objetivo fundamental parece haber sido la instauración de un estado independiente judío, basado en el culto a Yavé, en el que la reconstrucción del Templo de Jerusalén sería el colofón. En este contexto, tiene sentido que los rebeldes eligieran la fachada del Templo, del destruido o del que querían reconstruir, para representarlo en sus monedas y de este modo lanzar a los judíos el mensaje de que había que luchar por recuperar su vida nacional-religiosa, centrada en el culto a Yavé, representado por el Templo. Además, la creencia en el apoyo de Yavé al líder carismático o mesiánico, quien algunos como rabí Aquiba (Talmud de Jerusalén Taanit 4,5) creían era el hijo de la estrella anunciado por Números 24,17-9, era su principal esperanza de éxito.

Sin embargo, aunque lo anterior justifica la identificación del edificio representado en los tetradracmas y didracmas con el Templo de Jerusalén, queda la objeción del tradicional aniconismo del judaísmo, que no sólo prohibía hacer imágenes de Dios para adorarlas (Éxodo 20,4-5), sino que prohibía reproducir el Templo o determinados objetos de culto que en él se encontraban, como la mesa de los panes de la presentación o la menorá:

*Un hombre no debe construir una casa según el modelo del Templo, o un portal según el modelo del portal del Templo, o un atrio según el modelo del atrio del Templo, o una mesa según el modelo de la mesa (del Templo) o un candelabro según el modelo del candelabro. Sin embargo, podrá hacer uno con cinco, seis u ocho (brazos) pero con siete no debe hacerlo aunque sea de otros metales (Talmud de Babilonia Abodá Zará 43a).*

La observancia radical de la primera parte de esta ley habría hecho que los judíos de la época de Bar Kojba no hubieran aceptado la representación del Templo en monedas, pero la segunda parte, si también se aplica al Templo, permitiría realizar representaciones que no fueran realistas, sino esquemáticas o idealizadas (Meshorer 2001: 144-145). Otra posibilidad es que esta ley se hubiera respetado poco en los primeros siglos de nuestra era (Gutmann 1989: 168-174), como testimoniarían representaciones de menorás de 7 brazos en tumbas, muros, mosaicos de sinagogas, etc., e incluso de lo que se ha identificado como el Tabernáculo o el Templo de Jerusalén. Dos frescos de la sinagoga de Dura Europos (Siria) podrían representar al Templo. El primero (fines del s. II d.C.) muestra una fachada tetrástila muy similar a la de los tetradracmas, en cuyo centro hay una puerta, y que está flanqueada por una menorá y otros objetos de culto que permite identificarla como la del Templo de Jerusalén. En el segundo fresco (244-245 d.C.) se ve el Tabernáculo representado como un edificio con tímpano y cuatro columnas por lado. Según Sed-Rajna (1997-8: 43-47) ambas representaciones pudieron copiarse de una moneda de Bar Kojba que algunos fugitivos judíos habrían llevado a Siria. Grossberg (1996b: 46-51, 66) recoge otras dos posibles representaciones de la fachada del Templo de Jerusalén: la decoración incisa de un osario (s. I d.C.) y el relieve de las catacumbas de Bet Shearim (s. III d.C.).

Lo dicho hasta aquí permite pensar que los tipos del anverso de los tetradracmas y didracmas representan el Templo de Jerusalén, bien el que había construido Herodes el Grande, tenido por magnífico por las fuentes judías, cristianas y romanas, o bien el que Bar Kojba y sus partidarios querían construir tras la conquista de Jerusalén y la victoria sobre los romanos. La importancia del Templo fue fundamental para los israelitas y los judíos desde su primera construcción por Salomón hasta la definitiva destrucción el 70 d.C. Los primeros santuarios israelitas y el Templo de Salomón se concibieron para guardar el Arca de la Alianza, testimonio de la alianza de Israel con Yavé y signo de su presencia entre los israelitas. Tras la primera destrucción del Templo de Salomón y la desaparición del Arca, el Templo que se construyó en época persa se convirtió en el centro de la vida nacional-religioso-cultural del nuevo Israel, testigo de la presencia de Dios en Jerusalén. Así llegamos a la época de Herodes, que construyó su magnífico Templo, probablemente con características de tipo grecorromano, como una fachada, portal o entrada con columnas y entablamento, que es lo que seguramente se representa los didracmas y tetradracmas de forma esquemática. En medio de las fachadas de las monedas se representa un objeto que podría ser un armario de la Torá, el Arca de la Alianza o la mesa de los panes de la presentación, los tres con gran significado para los judíos de la época, los dos primeros aludían a la centralidad de la Torá, el segundo a la presencia de Dios en el Templo, y el tercero al culto a Yavé que en él se desarrollaba. Sin embargo, la identificación como la mesa de los panes de la presentación parece la más acorde si lo que se representa en las monedas es el Templo de Herodes, ya que es el único de los tres objetos que se encontraba en él.

### 7.1.2. Lulav y etrog

En los reversos de los tetradracmas y del didracma se representa siempre el tipo del lulav rodeado de la leyenda, en los tetradracmas con un etrog a la izquierda (Lám. 1,1-2, 2,17-20, 4,48-52, 5,76). Estos tipos ya aparecían en las monedas de bronce del año 4 de la primera guerra judía, y como en ellas, aquí debían aludir a la fiesta de los Tabernáculos. Esta fiesta, también llamada Sukot y fiesta de las Tiendas o las Cabañas, comenzaba el 15 de Tishrí (hacia octubre) y duraba siete días, durante los cuales 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 al que se daba el nombre de lulav (del Valle 1997: 356), al que se adjuntaba un cítrico, el etrog<sup>20</sup>.

En estas monedas el lulav es algo diverso del que se representa en las de la primera revuelta judía, se compone de una especie de cesta de la que salen tres ramitas, la central en forma de huso, representando a la palma, y las dos de los extremos como dos líneas ligeramente inclinadas, sin hojas ni bayas, que serían el mirto y el sauce. Es posible que esta representación responda a la enseñanza de los rabinos contemporáneos a la guerra de Bar Kojba, Rabí Aquiba (Mishná Sukká 3,4) o ben Zakai, para quienes el lulav debía de estar formado sólo por una rama de mirto, aún sin bayas, otra de sauce, y la palma con las hojas sin separarse en el extremo superior, de ahí las diferencias con los que aparecían en las monedas de la primera revuelta (Kanael 1963: 61. Meshorer 1982/II: 141. Amit/Eshel 1990-1: 34-35). El etrog del tetradracma tiene una forma más irregular que el de las monedas de la primera revuelta, y suele representarse con el rabillo. Cavedoni (1855: 65) proponía que su posición a la izquierda del lulav indicaba que el lulav debía ser llevado en la mano derecha y el etrog en la izquierda, como estipula el Talmud de Babilonia Sukot 37b.

Algunos autores consideran estos símbolos como un nexo de unión entre las monedas de las dos revueltas judías. Según Reinach (1887: 61; 1903: 54), se habrían puesto en las monedas de Bar Kojba como recuerdo de las monedas de la primera revuelta, y para Kindler (1958: 65; 2003: 145) simbolizaban la continuidad de la guerra contra los romanos, así como la esperanza mesiánica de redención y victoria. Reifenberg (1947: 37) proponía que, en ambos casos, expresaban la alegría de la liberación. Otros autores destacan la relación de estos tipos con el Templo de Jerusalén, cuya fachada se representa en el anverso de las monedas, y a donde los judíos llevaban lulavs y etrogs en

<sup>20</sup> Citrus Médica (Mildenberg 1984: 45, not. 103).

procesión durante la fiesta de los Tabernáculos. En este sentido, Revel-Neher (1986-7: 136, not. 11) cree que la representación del lulav, etrog y la fachada del Templo, recordaban la consagración del Templo de Salomón, que había sido celebrada durante la fiesta de los Tabernáculos (1 Reyes 8,1-3), y añade que, de algún modo, estos símbolos se oponían a la Judea Capta sumisa representada en las monedas de los Flavios, vencedores de la primera revuelta, contraponiéndole un Israel no sumiso, el de la fiesta escatológica de los Tabernáculos en la que los pueblos del mundo se reunirían en Jerusalén para servir a Dios (Zacarías 14,16). Meshorer (1982/II: 141; 2001: 145), por su parte, proponía que estos tres símbolos expresaban el deseo de los rebeldes de reconstruir el Templo de Jerusalén y con ello restituir la actividad religiosa-nacional centrada en él, cuya celebración más prominente era la peregrinación a Jerusalén durante la fiesta de los Tabernáculos. Además, la representación del lulav y el etrog sería una reacción contra la ley romana que prohibía el uso de estas especies en la celebración de la fiesta de los Tabernáculos. Para Tendler (2012: 292-293) la representación del lulav en las monedas recordaba la experiencia de los peregrinos que antaño habían llevado los lulavs al Templo.

El valor simbólico de la fiesta de los Tabernáculos y de los objetos que se empleaban para su celebración deriva de la Biblia. Levítico 23,33-44 la considera establecida por Dios desde los tiempos de Moisés como una celebración obligatoria anual que comenzaba el día 15 del séptimo mes (Tishrî), tras la cosecha (vendimia). Se celebraba durante ocho días en los cuales había que hacer sacrificios. El primer día se tomaban ramas de sauce, palma y de otras plantas frondosas con las que se celebraba la presencia de Yavé, y durante siete días de la fiesta se habitaba en cabañas para recordar la estancia de los israelitas en el desierto, tras la salida de Egipto. En Números 29,12-38 se detallan los sacrificios y oblaciones que había que dedicar a Yavé cada día de la fiesta, y Deuteronomio 16,13-7 establece que debía celebrarse en el lugar elegido por Yavé, que 2 Crónicas 7,12; 8,13 identifica con el Templo de Salomón en Jerusalén, donde, tras ser terminada su construcción, una de las primeras celebraciones que se realizaron fue la de esta fiesta. Tras la vuelta del exilio en Babilonia, los judíos se reunieron el mes séptimo en Jerusalén para reconstruir el altar de los holocaustos del Templo y recomenzar la vida cultual celebrando los sacrificios diarios y la fiesta de los Tabernáculos, que caía en aquel mes (Esdras 3,1-5). Mucho más adelante, los macabeos celebraron la purificación del Templo de Jerusalén, profanado por Antíoco IV Epífanes, como si fuera la fiesta de los Tabernáculos, ya que unos meses antes no habían podido celebrarla por estar refugiados en las montañas (2 Macabeos 10,5-8). Finalmente, Zacarías 14,16-9 da a la fiesta de los Tabernáculos un significado escatológico colocándola como colofón de la victoria final de Yavé contra los enemigos de Jerusalén, a partir de entonces todas las naciones peregrinarán a Jerusalén cada año para postrarse ante Yavé y celebrar esta fiesta, y si alguno no lo hiciera sería castigado sin lluvia.

La literatura judía de la época del Segundo Templo retomó la tradición bíblica. El documento más importante sobre esta fiesta es el tratado Suktá de la Mishná, que da todos los detalles sobre su celebración en el Templo de Herodes: cómo debían ser las cabañas (1-2), el lulav y cada uno de sus componentes (3,1-7), cómo se hacía el ramo, cómo y cuándo se agitaba durante la fiesta, y toda información y detalles sobre la misma (3,8-5,8). Los rabinos discutían sobre la composición del lulav, Rabí Aquiba afirmaba que bastaba una rama de mirto, una de sauce y una palma (3,4), como se representa en las monedas de Bar Kojba. El Talmud de Babilonia hace algunas especificaciones de acuerdo con las costumbres de su época, la palma cuyas hojas se hubieran separado no era válida para el lulav (Suktá 32a), y Rabí Johanán afirmaba que debía sobresalir del resto del ramo del lulav (Nidá 26a), características que también se observan en las monedas de Bar Kojba. Suktá 37b establece que había que llevar el lulav en la mano derecha y el etrog en la izquierda, posición en la que están representados en las monedas. Según Mishná Suktá 3,9,12; 4,2-5,8, lulav y etrog se llevaban al Templo 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 holocaustos. Tras la destrucción del Templo el año 70 d.C., lulavs y etrogs se llevaban a la sinagoga en recuerdo del santuario (3,12-3). El Talmud de Babilonia recoge que algunos rabinos

agitaban el lulav para ahuyentar los vientos y rocíos dañinos (Sukká 37b), y que según Rabí Eliezer las cuatro especies estaban pensadas para interceder ante Dios por la lluvia necesaria para vivir (Taanit 2b), lo que estaba dentro del contexto de la fiesta, en la que se hacía una libación de agua para pedir la llegada de la lluvia a su debido tiempo. Por otro lado, en el Midrash Rabbá Levítico 30,2 parece que lulav y etrog asimilan el simbolismo grecorromano de la victoria.

Los manuscritos de la administración rebelde hallados en las cuevas del desierto de Judá nos dan idea de la importancia de la fiesta para Bar Kojba y sus seguidores. En dos cartas escritas por el mismo Bar Kojba queda patente la importancia que daba a conseguir las cuatro especies, por las disposiciones que da para que le fueran traídas suficientes palmas, ramas de mirto, sauce y etrogs para que su ejército pudiera celebrar la fiesta (Yadin 1971: 129-130. Alonso Fontela/Alarcón Sainz 2006: 50-52).

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 de entidad que se representaban como motivo decorativo en todo tipo de objetos o elementos arquitectónicos. Aparecen en lámparas de aceite de entre el 70 y 135 d.C. (Sussman 1982 : 21-22, nº 8-13. Kindler 2003: 140), en osarios (Figueras 1983: nº 254, 566), y en el arte sinagoga y funerario de Palestina y de la diáspora, a partir del s. III d.C. (Goodenough vol. IV 146-147. Hachlili 1988: 256-258; 2001: 216-219).

## 7.2. Denarios

En los denarios de Bar Kojba se representaron siete diferentes tipos: jarra (oinocoe) con o sin palma, corona vegetal rodeando la palabra Simón, racimo de uvas, palma, lira, cítara, y dos trompetas. Excepto la corona vegetal, que siempre aparece en el anverso, los demás tipos se representan en ambas caras de las monedas.

### 7.2.1. Oinocoe

En el anverso de los denarios datados en el año 1 y en algunos de los reversos datados el año 2 y sin datar se representa un oinocoe o jarra con una asa rodeada de la leyenda (Lám. 1,3, 2,23-27, 4,53-57, 5,82). En la otra cara de estos denarios se representa un racimo de uvas o una corona vegetal rodeando la leyenda. En la numismática romana ya se habían representado Jarras de este tipo, junto con utensilios del culto religioso, para indicar que el personaje cuyo busto se representaba en el anverso pertenecía a uno de los colegios sacerdotales (Domínguez Arranz 2004: 165-183), como en el caso de algunos denarios y áureos de Nerva (RIC II, 12, 23-24, 34, 47 ) y Adriano (RIC II,3<sup>2</sup>, 801-302). En las monedas de la primera revuelta judía también se habían representado jarras, pero con dos asas (Meshorer 2001: nº 192, 196-198).

Se trata de una jarra de panza redonda con la mitad inferior acanalada, pie y cuello estrechos con un pico para verter líquido, y un asa. Casi siempre está flanqueada por una palma<sup>21</sup> que generalmente se sitúa a la derecha, en el lado contrario al asa. La mayor parte de los especialistas la identifica con una de las vasijas que se utilizaban en el ritual del Templo. Para Levy (1862: 135) sería una de las que se usaba para la ceremonia de la libación de agua que se realizaba en el Templo durante la fiesta de los Tabernáculos, y la palma que aparece junto a la vasija representaría al lulav que también se empleaba en esta fiesta. Romanoff <sup>22</sup> (1944: 165-166) especificaba que era la vasija de oro que se llenaba con el agua de la fuente de Siloé y posteriormente debía ser libada sobre el altar del Templo. Los rebeldes la habrían representado en los denarios porque desde la destrucción del Templo ya no

<sup>21</sup> Para Adler (2008: 131-135) sería una rama de sauce. Basa su propuesta en que la forma de la rama es diferente a las palmas de otras monedas de Bar Kojba, y en que a la celebración de la libación de agua sobre altar del Templo, representada por el oinocoe, no se llevaban palmas, pero el altar se adornaba con ramas de sauce en una ceremonia que la Mishná Sukká 4,5 llama ritual o precepto de la rama de sauce.

<sup>22</sup> Le siguen Reifenberg 1947: 37. Meshorer 1982/II: 142; 2001: 146. Hachlili 2001: 220. Adler 2008: 131-135.

se podía celebrar la ceremonia, que según la tradición traía la bendición de Dios por medio de la lluvia necesaria para la fertilidad del campo y la prosperidad del país. Con el símbolo del oinocoe, Bar Kojba quería decir a su pueblo que cuando reconstruyera el Templo se renovarían la ceremonia del agua y con ella la prosperidad del país. Klimowsky (1964: 8-10), por su parte, admitía que la jarra se usaba durante la celebración de la libación de agua de la fiesta de los Tabernáculos, pero no sería la vasija de oro que contenía el agua de Siloé, sino las pequeñas jarras de plata, tipo oinocoe, que se usaban para libar agua y vino sobre el altar del Templo. Kindler (1958: 24-27), sin embargo, proponía que se empleaba para guardar el aceite con que se encendían las lámparas y la menorá del Templo.

La tradición bíblica menciona el papel que tenían las vasijas en el culto a Yavé. Él mismo había mandado a Moisés fabricarlas para las libaciones del Tabernáculo del desierto (Éxodo 25,29. Números 4,7), así como preparar aceite de oliva puro para alimentar la llama de la menorá del Tabernáculo (Éxodo 27,20-1. Levítico 24,1-4). En el Templo de Salomón también se empleaban jarras de oro durante el culto (1 Crónicas 28,17). Las fuentes judías de la época del Segundo Templo describen el ritual del Templo de Herodes. Mishná Menajot 9,6 recoge los sacrificios cuya realización incluía libaciones, pero la ceremonia de libación más importante y popular era la que se realizaba durante la fiesta de los Tabernáculos, que se celebra entre el 15-22 del mes de Tishrî (septiembre-octubre). Para los judíos la ceremonia atraía las lluvias otoñales y con ellas la prosperidad del año que comenzaba<sup>23</sup>. 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 y allí llenaba un jarro con determinada cantidad de agua que llevaba al atrio de los sacerdotes del Templo, donde se encontraba el altar de los holocaustos, sobre el que hacía libaciones del agua de Siloé y de vino, para las que utilizaba dos recipientes de plata especiales. Todo iba acompañado de una alegre celebración nocturna en el atrio de las mujeres, que se mantenía iluminado toda la noche con hogueras y lámparas que se alimentaban del aceite que los sacerdotes vertían desde unas jarras, se decía que en esa noche toda Jerusalén quedaba iluminada por la luz del Templo. La vasija que se utilizaba para contener el agua de Siloé era de oro y se la designaba *şeluhit* (Mishná Sukká 4,9), igual que una de las que contenían el aceite de oliva del Templo (Talmud de Babilonia Yomá 26b; Sukká 48a y Tosefta Kelim 7,4), lo que hace pensar que el mismo tipo de vasija se podía emplear para contener ambos líquidos (Romanoff 1944: 164, not. 123. Meshorer 1982/II: 141-142).

El oinocoe entró a formar parte del repertorio iconográfico judío, representándose en objetos y elementos arquitectónicos de contexto judío de la época de Bar Kojba, como algunas lámparas de aceite que están decoradas con oinocoes similares a los de los denarios de Bar Kojba y racimos de uvas (Barag 1969: 87-91. Sussman 1988: 24, 54-55, n° 54 y 55).

### 7.2.2. Instrumentos musicales

En el Mediterráneo y Oriente Próximo la música formaba parte de las ceremonias religiosas de la Antigüedad, por lo que los templos solían tener entre sus funcionarios expertos músicos que formaban pequeñas orquestas de liras, arpas o cítaras, flautas, tambores, trompetas, etc (Mitchell 1992: 124-125). En el mundo grecorromano la lira o chelys y la cítara estaban asociadas a los cultos de Hermes, a quien se atribuía la invención de la lira, y al de Apolo a quien Hermes se la había regalado. Esto hizo que en la numismática grecorromana los instrumentos de cuerda aparecieran, con frecuencia, asociados a dichos dioses (Jones 1986: 135; 1990: 172. Royo Martínez 2001: 185-207. Braun 2002: 287). En época romana imperial se representaron liras en dracmas de Domiciano (RPC II 1501-1505) y de Nerva acuñados en Licia (RPC III 2673-2675), y en ases y cuadrantes de Adriano de Antioquía (RPC III 3757, 3763) y de Roma (RIC II,3<sup>2</sup>, 757, 758) de entre 119-20 y 125-8 d.C.

<sup>23</sup> En el Talmud de Babilonia se dice: *Liba agua ante mi en Tabernáculos, para que este año sean bendecidas vuestras lluvias* (Rosh Hashaná 16a). El agua de la libación caía por unos canales que recorrían un lado del altar y se creía que llegaban hasta el abismo inferior (Sukká 49a).

En los denarios de Bar Kojba del año 2 y sin datar se representan, casi siempre en el reverso, tres tipos de instrumentos musicales rodeados de la leyenda: lira, arpa y trompetas, y en la otra cara de los ejemplares racimos de uvas, palmas o coronas vegetales rodeando la leyenda. Los tres instrumentos han sido identificados por la mayor parte de los estudiosos<sup>24</sup> como los que tocaban los sacerdotes y levitas en la liturgia del Templo, concretamente en la fiesta de los Tabernáculos (Reifenberg 1947: 37). Con su representación en las monedas los rebeldes habrían querido simbolizar la esperanza de reconstruir el Templo y restaurar el culto a Yavé, reforzando así los sentimientos religioso-nacionalistas de los judíos.

**Arpa y lira.** En algunos de los denarios se representan dos instrumentos de cuerda que se diferencian en la forma de su caja de resonancia y el número de cuerdas, y que han sido identificados con el arpa y la lira de la Antigüedad.

El arpa, que se representa en el reverso de algunos denarios del año 2 (Lám. 2,28-30) e híbridos (Lám. 2,21), está constituida por una caja de resonancia semicircular similar a una piel de animal, de cuyos lados salen dos brazos, una especie de cuernos, que están unidos en el extremo superior por un puente. Las cuerdas, que en los distintos ejemplares varían entre tres y siete, van desde la caja hasta el puente. Este instrumento debía de ser la *nabla* o *psalterio* de la Septuaginta y el *nébel* de la Biblia Hebrea y las fuentes judías<sup>25</sup>. Nébel significaba pellejo (de vino u otro liquido), y probablemente alude al material con que en origen estaba fabricada su caja de resonancia.

La lira, que aparece en el reverso de algunos denarios del año 2 (Lám. 3,21-32) y sin datar (Lám. 4,60-63) estaba constituida por una caja de resonancia alargada, al parecer de madera, que ocupaba la mitad de la longitud del instrumento, de cuyos lados salían dos brazos curvos y delgados que se unían en su extremo superior por un puente, del que salían tres o cuatro cuerdas que iban hasta la caja. Debía tratarse del *kinor* de la Biblia Hebrea y fuentes judías, y la *cítara* de la Septuaginta.

La diferencia entre estos dos instrumentos estaba en su tamaño, el arpa o *nébel* era más grande que la lira o *kinor*, tenía más cuerdas y los tonos de sus sonidos debían ser graves mientras que los del *kinor* serían agudos. Romanoff (1944: 425-429) afirmaba que en los denarios ambos instrumentos representaban a los que se usaban en la liturgia del Templo durante la fiesta de los Tabernáculos, lo que estaría apoyado por dos de los motivos que se representan en el anverso de algunos ejemplares, la palma, que también podía ser un símbolo de la fiesta de los Tabernáculos, y el racimo de uvas que podría representar la vendimia, que se celebraba con ocasión de esta fiesta. Para Meshorer (1982/II: 145-147; 2001: 148-149), estos dos tipos debían simbolizar, por un lado, las oraciones de los sacerdotes en el Templo de Jerusalén, que generalmente estaban acompañadas por la música que los levitas tocaban con arpas y liras, y por otro, las ceremonias de dedicación del Templo de Jerusalén que Bar Kojba pensaba realizar tras su reconstrucción.

**Dos trompetas.** En el reverso de algunos denarios del año 2 (Lám. 3,36-37) y sin datar (Lám. 4,58-59) se representan dos trompetas en paralelo que al principio fueron identificadas como dos candelabros (Meshorer 1982/II: 149). Se trata de dos tubos alargados terminados en forma de campana con una especie de boquilla en su embocadura. Estas trompetas son similares, aunque más cortas, a las que se representan, cruzadas bajo una mesa, en el relieve del arco de Tito en Roma, y que formaban parte del botín que fue tomado del Templo de Jerusalén tras la primera revuelta judía y paseado en el desfile triunfal por los soldados romanos. Otros las han identificado con oboes del tipo del Zamar árabe y con las trompetas que se representaban en los sarcófagos romanos, probablemente, estas últimas, el tipo de trompeta más difundido en Palestina en la época de Bar Kojba (Piamenta 2019: 253-259).

<sup>24</sup> Romanoff 1944: 310-312. Kindler 1958: 65. Kanael 1963: 61. Hendin 1976: 65. Meshorer 1982/II: 149-150; 2001: 147-149, 154-155. Mildenberg 1984: 46.

<sup>25</sup> Idelsohn 1944: 8-9. Bayer 1971: col. 563-564. Mitchell 1992: 129-130. Braun 2002: 21-24. Burgh 2006: 10-25.

Para Madden (1864: 208), estas trompetas eran emblemas de guerra y símbolos de la estancia del pueblo de Israel en el desierto, donde su sonido llamaba a la partida del campamento y a la batalla. Pero pronto prevaleció la propuesta de que eran instrumentos del culto del Templo, eco de las dos trompetas que Yavé había mandado construir a Moisés para el Tabernáculo del Desierto (Números 10,2), las *ḥašošet* de la Biblia Hebrea y las fuentes rabínicas. Se trataba de un tipo de trompetas, fabricadas en plata, que se tocaban durante el culto diario (Goodenough vol. IV: 167. Meshorer 1982/II: 148; 2001: 154), en la celebración de las fiesta de Año Nuevo y Tabernáculos, especialmente en la ceremonia de la libación de agua y de la Bet ha-šoebah (Romanoff 1944: 310-312, 429-430. Reifenberg 1947: 37. Klimowsky 1958: 95-96. Meshorer 1982/II: 148; 2001: 154). Romanoff (1944: 312) destacaba que la fiesta de los Tabernáculos tenía una especial importancia para Bar Kojba porque era la fecha tradicional de la dedicación del Templo. Meshorer (1982/II: 148-149; 2001: 155), retomando la sugerencia de Madden, propuso que en las monedas de Bar Kojba, las trompetas también podrían aludir a su uso para congregar al pueblo de Israel, y para pedir ayuda a Dios durante la batalla. Hay que tener en cuenta que es posible que Bar Kojba fuera considerado como una especie de mesías, al que los rebeldes esperaban que Dios brindaría su ayuda.

El simbolismo judío de trompetas, lira y arpa proviene en primer lugar del Antiguo Testamento, donde aparecen en relación con el culto del Tabernáculo del Desierto y del Templo de Salomón. Yavé mandó a Moisés construir dos trompetas o *ḥašošet*<sup>26</sup> de plata para el Tabernáculo del Desierto, que sólo serían tocadas por los sacerdotes, y servirían para congregar al pueblo o a los jefes de las tribus, para llamar al levantamiento del campamento, y para pedir ayuda a Yavé en caso de guerra (Números 10,1-10), por lo que los sacerdotes las portaban al campo de batalla (Números 31,6. 2 Crónicas 13,12-3). También se tocaban para la proclamación del rey (2 Reyes 11,14 y 2 Crónicas 23,13) y formaban parte del ajuar del Templo de Salomón (2 Reyes 12,14). La lira o kinor, y el arpa o nébel se enumeran entre los instrumentos que tocaban grupos de profetas itinerantes en trance (1 Samuel 10,5), mientras que la lira era el instrumento que tañía David (16,14-23).

Trompetas, liras y arpas se tocaban juntas en las celebraciones relacionadas con el culto a Yavé en el Templo de Jerusalén. En tiempos del rey David, el Arca de la Alianza fue trasladada hasta Jerusalén al son de liras, arpas, trompetas y otros instrumentos (2 Samuel 6,5 y 1 Crónicas 13,8; 15,16,28; 17,42), que también sonaron en su entronización en el Templo de Salomón (2 Crónicas 5,12-3). El mismo David estableció que se usaran para el culto a Yavé (1 Crónicas 16,4-6; 25,1,6) y así se hacía durante los sacrificios en tiempos de rey Ezequías de Judá (2 Crónicas 29,27-28). El libro de los Salmos recoge los himnos a Yavé que se cantaban durante la liturgia del Templo, acompañados de arpas, liras y trompetas<sup>27</sup>. También se tocaban para agradecer a Yavé su ayuda en las victorias contra los enemigos (2 Crónicas 20,28). A la vuelta del exilio en Babilonia y tras la reconstrucción del Templo de Jerusalén, los sacerdotes volvieron a hacer sonar las trompetas en las ceremonias importantes de agradecimiento a Yavé, como en la reconstrucción del Templo y las murallas de Jerusalén (Esdras 3,10. Nehemías 12,35). También se recuperó la función de los levitas como cantores y tocadores de liras y arpas para la liturgia de Yavé (Nehemías 12,27-37). Finalmente, en el contexto de la revuelta contra el rey selúcida, Antíoco IV Epífanes, los judíos volvieron tocar trompetas para pedir ayuda a Dios en la batalla (1 Macabeos 4,40).

Las fuentes judías de la época del Segundo Templo vuelven a considerar la trompeta como un instrumento para llamar a la guerra (Salmos de Salomón 8,1), pero, sobre todo, dan detalles del uso

<sup>26</sup> En la Biblia Hebrea se emplean dos términos distintos para las trompetas o trompas *ḥašošet* para las metálicas, y *shofar* para las que estaban hechas con un cuerno de animal, sin embargo, en la Biblia griega de los LXX se traducen ambos términos como *σάλπιξ-γγος* y tocar la trompeta con el verbo *σαλπίζω*. Por esta razón, para poder distinguir cuándo la Biblia se refiere a las trompetas del Tabernáculo y no al shofar hay que acudir a la versión hebrea.

<sup>27</sup> Los salmos eran composiciones literarias de tipo poético y de contenido religioso que se cantaban o recitaban en el Templo de Jerusalén como parte del ritual, en algunos de ellos (33,2; 71,22; 81,3-4; 92,4; 98,5-6; 150,3) se exhorta a alabar a Dios tocando trompetas, arpas y liras.

de liras, arpas y trompetas en el Templo de Herodes. No podía haber menos de dos arpas ni más de seis, ni menos de dos trompetas y nueve liras (Mishná Arajín 2,3-6). El arpa (nabla) estaba compuesto por 12 cuerdas que se tañían con los dedos<sup>28</sup>, mientras que la lira (cinira) tenía diez y se tocaba con un plectrum (Flavio Josefo Antigüedades 7,12,3), aunque probablemente el número de cuerdas podía variar, ya que también se mencionan arpas de siete cuerdas (Talmud de Babilonia Arajín 13b). Las cuerdas de las liras estaban hechas del intestino delgado de las víctimas del sacrificio, mientras que las del arpa lo estaban del intestino grueso (Mishná Qinin 3,6), lo que probablemente marcaba la diferencia de tono, las realizadas con el intestino delgado, más finas, lo tendrían más agudo, y por ello el número de liras de la “orquesta” del Templo era mayor que el de las arpas (Meshorer 2001: 147). Flavio Josefo (Antigüedades 3,12,6) dice que las trompetas que fabricó Moisés para el Tabernáculo del desierto estaban hechas de plata y medían un codo (45-52 cm), aunque quizás describía las que se usaban en su tiempo en el Templo de Herodes. La Mishná enumera distintos usos de las trompetas: durante el sacrificio y oración diarios (Tamid 7,3), en la celebración del Año Nuevo (Rosh Hashaná 3,3-4) y durante la fiesta de los Tabernáculos (Sukká 5,5). En esta fiesta se tocaban todos los instrumentos para la celebración nocturna de la Bet ha-šoebah, la fiesta que se desarrollaba en el atrio de las mujeres para pedir a Dios, entre cantos y bailes, que enviara las lluvias de aquel año (Mishná Sukká 5,4. Talmud de Babilonia Sukká 51b). Liras y arpas se usaban sin las trompetas, aunque con otros instrumentos, en la celebración de acción de gracias de la fiesta de las Semanas (Talmud de Babilonia Shabuot 15b).

La arqueología nos ha dejado un testimonio del uso de las trompetas en el Templo de Herodes. En la inscripción de un bloque de piedra que formaba parte del recinto del santuario se lee en hebreo: *hacia la casa del toque de trompeta...*, lo que probablemente indicaba cómo se iba al lugar desde el que los sacerdotes tocaban la trompeta en el Templo, la esquina del toque de trompeta (Josefo Guerra 4,580-582). Otra posibilidad es que fuera parte de la inscripción dedicatoria de algún benefactor que habría contribuido a construir el lugar (Ben-Dov 1985: 94-96).

En la época del Segundo Templo las trompetas tomaron también un sentido escatológico relacionado con la venida del Mesías al fin de los tiempos y su victoria sobre el mal. En el manuscrito de Qumran que relata la guerra escatológica entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas (1QRegla de la Guerra) se mencionan distintos tipos de trompetas sobre las que estaba inscrito para qué se usaban - para tiempo de paz y para tiempo de guerra (3,1-11), y se daban instrucciones de su empleo en las batallas (7,13-9,6). El Nuevo Testamento también recoge el simbolismo escatológico de las trompetas (σάλπιξι-γγος) para los cristianos de fines de la segunda mitad del s. I y principios del s. II d.C.: llamarían a reunirse a los elegidos al final de los tiempos (Mateo 24,31), a la resurrección de los muertos (1 Corintios 15,52. 1 Tesalonicenses 4,16), y siete trompetas tocadas por siete ángeles anunciarían los distintos actos del drama final de la redención (Apocalipsis 8,6-9,21), hasta que al toque de la séptima se revelase el misterio de Dios (10,7) anunciando la venida de Cristo como Señor para reinar eternamente (11,15).

Para Tendler (2012: 297-299) la representación de estos tres instrumentos en los denarios de Bar Kojba era un recuerdo de la alegre experiencia de los peregrinos que antes del 70 d.C. subían al Templo para la fiesta de los Tabernáculos entre toques de trompetas, arpas y liras. Con este recuerdo se quería inspirar a los rebeldes en su lucha contra los romanos. Plutarco (Questiones Convivales 4,6,2) se hace eco de su uso en el Templo de Herodes, concretamente en la fiesta de los Tabernáculos, que creía se celebraba en honor a Dionisos, en la que los levitas tocaban arpas o liras (κιθαρίζοντες) y pequeñas trompetas (σάλπιγξι μιραῖς).

La representación de estos tres instrumentos en contexto judío contemporáneo a Bar Kojba es escasa. Aparecen liras, arpas y trompetas en la decoración de lámparas de aceite (Sussman 1982: 122,

<sup>28</sup> Hay ciertas diferencias en las traducciones de este párrafo, mientras que la versión española traduce 20 sonidos (cuerdas), la inglesa traduce 12 cuerdas.

n° 237), en una se representan dos trompetas cruzadas (Sussman 1982: 121, n° 236), como aparecen colocadas en el relieve del arco de Tito las que habían sido tomadas del Templo de Herodes como botín y eran llevadas en el desfile triunfal de Roma.

Según Tendler (2012: 314-315), los tipos que se han estudiado hasta aquí: fachada del Templo, lulav, oinocoe con rama de sauce e instrumentos musicales, eran símbolos que recordaban a los judíos las experiencias que vivían los judíos hasta el 70 d.C. durante la peregrinación al Templo de Jerusalén para la fiesta de los Tabernáculos. Por ello servían para recordar el Templo y su culto y dar motivos a los rebeldes para luchar, unidos, contra los romanos.

### 7.2.3. Racimo de uvas

El racimo de uvas era un tipo común en las monedas griegas desde el s. VI a.C. En la numismática romana se representó, para hacer alusión a las importante producción de vino local, en monedas de Lidia del tiempo de Claudio (RPC I 3036 y 3039), Domiciano (RPC II 1336 y 1345) y Trajano (RPC III 2433, 2436), y en acuñaciones de Samaría de época de Domiciano (RPC II 2222, 2225).

En los denarios de Bar Kojba se representan racimos de uvas rodeados de la leyenda, en los del año 1 (Lám 1,3) y en los híbridos (Lám. 2,21-22, 4,66) en el reverso, en los del año 2 (Lám. 2,27-28, 3,32-33) y sin datar en el anverso (Lám. 4,57-58, 63-64). Este tipo ya se había usado en la numismática hebrea con anterioridad en prutás del etnarca Arquelao. El racimo de los denarios es triple, formado por un racimo grande central y dos pequeños a los lados. Según Meshorer (2001: 150) esto podía estar relacionado con un posible significado que el judaísmo de la época daba al número tres, sin embargo, hay que tener en cuenta que esta era la representación corriente del racimo en la numismática grecorromana y en el arte judío contemporáneo. Meshorer (2001: 151) también proponía que el racimo estaba representado al revés, con la punta hacia arriba, pero esto ha sido rechazado por Mildenberg (1984: 26, not. 50-52) y más recientemente por Deutsch/Ronen (2016: 48). Según los especialistas, la representación de esta fruta en los denarios estaría ya cargada de gran significación judía, podía representar al país y su fertilidad como planta típica de la región (Reifenberg 1947: 37. Romanoff 1944: 299-301. Mildenberg 1984: 47. Mor 2016: 418), a la nación judía (Appelbaum 1971: 93-101), al Templo que se quería reconstruir y su culto (Meshorer 1982/II: 143. Patrich 1993-4: 59. Romanoff 1944: 299-300) y quizás a la fertilidad de la era mesiánica que se esperaba (Schäfer 2003a: 150-151).

La simbología judía de la viña proviene de la Biblia. Es una de las primeras plantas cultivadas por Noé tras concluir el diluvio (Génesis 9,20-1) y se enumera entre las especies con las que había sido bendecida la tierra de Israel (Deuteronomio 8,8; 26,1-15. 2 Reyes 18,32). Su cultivo, muy extendido en el país, estaba sujeto a las leyes de la Torá (Éxodo 23,10-11. Levítico 19,9-10; 25,3-5. Deuteronomio 20,6; 22,9; 24,19-21) y abundaba en las laderas de las montañas (Amos 9,13) de Samaría (Jeremías 31,5) y Hebrón, en el valle de los Racimos, donde se decía que se cultivaban racimos de uvas que había que transportar entre dos hombres (Números 13,22-24). De la viña se cosechaban las uvas que se comían frescas o secas (Isaías 5,2. Cantar 2,15), o se usaban para producir mosto, vino y vinagre<sup>29</sup>. Debido a la abundancia de sus frutos y al vino que se hacía con ellos, la tradición bíblica empleó la viña como imagen de bendición y fertilidad para Israel<sup>30</sup> y para las mujeres israelitas (Salmo 128,3). Y lo que es más importante, la viña se convirtió en imagen de Israel<sup>31</sup>, que cuando seguía la voluntad de Dios era bendecido con abundante fruto, y cuando no se secaba y volvía estéril. Finalmente, la abundancia de la viña y sus productos también parecen asociarse con los tiempos futuros y la venida del Mesías (Génesis 49,10-2; Amós 9,11-5).

<sup>29</sup> Génesis 9,20-1. Números 6,3-4. Jueces 9,13. Rut 2,14. Isaías 16,10. Jeremías 48,33.

<sup>30</sup> 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.

<sup>31</sup> Isaías 5,1-7; 65,8-9. Jeremías 2,21; 6,9. Ezequías 15,2-6; 17,1-10; 19,10-4. Oseas 10,1; 14,6-9. Salmos 80,9-16.

En la literatura de la época del Segundo Templo se sigue mencionando la viña como uno de los principales cultivos de Palestina (Carta de Aristeas 112. Jubileos 13,6). Este árbol y sus frutos retoman la imagen de fertilidad, representando a todos los árboles y al pueblo de Israel (4 Esdras 3,23). Esta simbología continúa en la literatura rabínica, donde la viña es símbolo de fertilidad para las mujeres (Talmud de Babilonia Berajot 57a. Midrash Rabbá Éxodo 16,2), y se recuerda que en las bodas judías se derramaba aceite y vino delante de los novios para desearles fertilidad (Tosefta Shabbat 7,16-17). También simboliza a Israel (Midrás Rabá Ester 9; Cantar de los Cantares 7,19; 8,14), la viña al mundo, Jerusalén y la Torá, y los racimos de uvas a los patriarcas, el sanedrín y los sabios (Talmud de Babilonia Julín 92a y Taanit 7a). Por último, se asocia la viña con la venida del Mesías (Talmud de Babilonia Berajot 57a), como en cierto modo hacen los evangelios que identifican a Jesús con la viña, a Dios Padre con el viñador y a los discípulos con los sarmientos (Juan 15,1-17), y hacen de la viña una metáfora del Reino de Dios (Mateo 20,1-16).

La importancia de la viña y las uvas como símbolo judío radicaba, además, en su relación con el Templo de Jerusalén. La viña era una de las plantas cuyas primicias de la cosecha se llevaban al Templo (Éxodo 23,19. Deuteronomio 14,22-29), y el vino se empleaba en el culto a Yavé, derramándolo como ofrenda sobre el altar<sup>32</sup> del Tabernáculo del Desierto (Levítico 23,13. Números 15,5-11), del Templo de Salomón (Josefo Antigüedades 3,9,4) y de Herodes el Grande (Josefo Guerra 5,13,6. Mishná Terumot 11,3). La viña también formaba parte de la decoración del Templo de Herodes, de su entrada colgaba una enorme viña de oro a la que los devotos añadían uvas, hojas o racimos, que llegaban a medir más que un hombre<sup>33</sup>. Tácito comenta que tras la primera revuelta judía, algunos llegaron a pensar que esta viña representaba el culto a Dionisos (Historias 5,5).

Representaciones de viñas y racimos de uvas aparecen en muchos objetos y elementos arquitectónicos de contexto judío de la época del Segundo Templo. Aunque tomados de la iconografía grecorromana, empezaron a desarrollarse como motivo decorativo judío en el s. I a.C. y siguieron desarrollándose durante los dos primeros siglos de nuestra era, hasta convertirse en uno de los motivos decorativos más comunes del judaísmo (Hachlili 1988: 318), y en uno de sus principales símbolos (Meshorer 2001: 121). Encontramos racimos de uva y de hojas de parra en lámparas de aceite (Sussman 19: n° 21, 39-42, 45, 51-53, 55, 133), decorando anillos (Meshorer 2001: 121), en mosaicos de la fortaleza del Herodion (Avi-Yonah 1975: 257), como relieve en las fachadas de las casas y de las de tumbas monumentales de Jerusalén (Avi-Yonah 1975: 259-260. Hachlili 2005: 51), en la decoración de sarcófagos y osarios (Meshorer 2001: 150. Avi-Yonah 1975: 261-262), etc.

#### 7.2.4. Palma

En el mundo grecorromano la palma estaba asociada a la diosa Nike-Victoria que se representaba portando una palma y una corona para entregar a los vencedores. La palma de la victoria, como tipo central, aparece en monedas de Domiciano de Antioquia ad Hippun (Siria RPC II 2105). En Palestina se representa en bronce de Claudio acuñados en Tiberias (RPC I 4851-53), en prutás de los procuradores romanos de Judea Valerio Grato (RPC I 4964-66) y Festo (RPC I 4972), y en monedas de Gaba de Domiciano (RPC II 2241).

La palma ya se había representado en monedas hebreas de los asmoneos (Meshorer 2001: J1-4, O1-4), Herodes el Grande (RPC I 4904), Antipas (RPC I 4922-33), Agripa II (RPC II 2242) y la primera revuelta judía (Meshorer 2001: n° 210), como una planta típica de Palestina, como símbolo religioso judío, y con el significado alegórico de la victoria y el honor. En los denarios de Bar Kojba, en vertical y rodeada de la leyenda, se representa en el reverso de algunos ejemplares del año 2 (Lám. 2,22, 3,34-35) y sin datar (Lám. 4,65), en cuyo anverso aparecen racimo de uvas o corona vegetal rodeando la leyenda *Simón*. Este tipo podría representar el lulav de la fiesta de los Tabernáculos

<sup>32</sup> Levítico 23,13. Números 15,5-11; 28,14. Josefo Antigüedades 3,9,4; Guerra 5,13,6. Mishná Terumot 11,3.

<sup>33</sup> Mishná, Midot 3,8. Talmud de Babilonia Tamid 29a-b; Julín 90b. Josefo Antigüedades 15,11,3; Guerra 5,210.

(Meshorer 1982/II: 145) y tener un significado religioso relacionado con el culto del Templo (Mildenberg 1984: 46-48), pero también podría aludir a la victoria (Romanoff 1942-3: 2, not. 5. Kanael 1963: 61. Meshorer 2001: 149) lo que estaría avalado por la mención que hace Midrash Rabá Levítico 30,2 de su uso con este sentido.

El simbolismo judío de la palma proviene de la Biblia. Representaciones de sus ramas decoraban las paredes, las columnas, las puertas y los enseres del Templo de Salomón (1 Reyes 6,29, 32; 7,36; 2 Crónicas 3,5) y del que Ezequiel vio en sus visiones (Ezequiel 40,16-37; 41,18-20, 25-26). En la época del Segundo Templo la palma fue tomando otros significados. Adoptó la simbología grecorromana relacionada con la victoria (Midrash Rabá Levítico 30,2), pero eliminando su conexión con la diosa Victoria-Nike, y empezó a representar el lulav, el ramo ritual de sauce mirto y palma que se llevaba al Templo de Jerusalén durante la fiesta de los tabernáculos (Mishná Sukká 4,4).

La palma se utilizó con profusión como motivo decorativo en elementos arquitectónicos y objetos de uso cotidiano de contexto judío contemporáneo a Bar Kojba, pero es muy difícil determinar en qué ocasiones era un simple motivo decorativo y en cuáles podía tener un sentido de victoria o religioso relacionado con la fiesta de los Tabernáculos. Se representan palmas en mosaicos y dinteles de sinagogas (Goodenough vol. I-III, vol. V: 146), lámparas de aceite (Sussman 1982: 27, n° 16 y 18), gemas de anillos-sellos (Meshorer 2001: 149), tumbas, lápidas de tumbas y osarios (Rahmani 1961: 103, 106; 1967: 65, 73).

#### 7.2.5. Corona vegetal rodeando el nombre Simón

La corona vegetal fue un tipo monetal muy usado en las monedas romanas. Las más comunes eran las coronas triunfales de laurel, que se representaban sobre las cabezas de los emperadores o rodeando las leyendas, como en las monedas de Adriano de Antioquía (RPC III 3691-3723). Los procuradores romanos de Judea del s. I d.C., Valerio Grato (RPC I 4958), Poncio Pilatos (RPC I 4967-69), Antonio Félix (RPC I 4970) y Festo (RPC I 4972), acuñaron prutás en las que se representaba la leyenda dentro de una laurea. Posteriormente, la administración romana de Palestina de época de Claudio y Nerón (RPC I 4988-90) repitió este diseño en sus monedas. En la numismática hebrea ya se habían representado coronas vegetales en monedas de los asmoneos (Meshorer 2001: A-I), herodianos (RPC I 4916, 4929-37, 4950), y de la primera revuelta judía (Meshorer 2001: n° 210), probablemente con la intención de enfatizar aquello que rodeaban, por regla general la leyenda.

En el anverso de algunos de los denarios del año 2 (Lám. 2,26,29, 3,31,34-37, 5,82), híbridos (Lám. 2,23-26,2) y sin datar (Lám. 4,54-56, 59-62, 65-66) se representa una corona vegetal compuesta por dos ramas de hojas con forma lenticular atadas en la base y que se juntan en la parte superior rodeando el nombre Simón, en paleohebreo, entero (Lám. 2,26,29,30, 2,31, 3,35-36, 4,53-55, 60-62, 65-66) o abreviado (Lám. 2,23-25,29, 3,34,37, 4,56, 5,82). Por la forma en que están representadas las hojas la corona podría ser de olivo (Romanoff 1944: 426. Mildenberg 1984: 31), mirto, laurel (Meshorer 1982/II: 144; 2001: 151) o roble (Jacobson 2008b: 64-66). El laurel parece poco probable, porque la laurea era un símbolo típico romano, asociado al poder y prestigio del emperador, que no habría sido bien aceptado por los seguidores de Bar Kojba. El roble tampoco parece muy apropiado porque de ramas de este árbol estaba hecha la corona cívica romana que se concedía a los generales victoriosos que habían salvado las vidas de sus soldados. El mirto, por otro lado, tenía ya su lugar como parte del lulav representado en los reversos de los tetracmas y didracmas. El olivo, sin embargo, se utilizaba para hacer coronas para las fiestas judías (Mishná Bikkurim 3,3), lo que las convertía en un posible símbolo relacionado con el Templo y las fiestas, los temas principales de la iconografía de las monedas de Bar Kojba. La corona vegetal de los denarios podría simbolizar el estatus real (Meshorer 1982/II: 144; 2001: 143) o igual al del emperador (Jacobson 2008b: 64-66) de aquello que rodeaba, el nombre del líder de la revuelta. Cabe la posibilidad de que también aludiera

a una especie de unción sobre Simón Bar Kojba e indicar la creencia, de al menos una parte de los rebeldes, de que era el Mesías o el líder ungido.

Las coronas vegetales, a pesar de ser un símbolo grecorromano, fueron adoptadas por el judaísmo de la época del Segundo Templo y usadas en las fiestas y rituales (Mishná Bikkurim 3,3) simbolizando principalmente honor. En el Talmud de Babilonia Yomá 72b se afirma que los tres objetos más sagrados de Templo, el altar, el arca y la mesa, estaban adornados con una corona. Tácito Historias 5,5 relata que los sacerdotes de Templo de Jerusalén llevaban coronas de hiedra mientras cantaban y oficiaban en el Templo, una costumbre que pudo ser adoptada del helenismo (Meshorer 1982/I: 64-65). Además, en las bodas se usaban coronas de mirto y olivo para coronar las cabezas de los novios (Mishná Sotá 9,14. Talmud de Babilonia Sotá 49a-b. Talmud de Jerusalén Sotá 9,15).

La corona vegetal, como símbolo de victoria y honor, se hizo tan popular entre los judíos de Palestina, a partir de la época del Segundo Templo, que pronto pasó a formar parte de la iconografía judía, representándose como parte de la decoración de numerosos objetos y elementos arquitectónicos. Se la encuentra representada en los relieves que adornaban las fachadas de las tumbas de tipo helenístico que los judíos adinerados se hicieron excavar en Jerusalén, en dinteles de sinagogas, sarcófagos (Hachlili 1988: 318-319), osarios (Rahmani 1961: 103, 106) y lámparas de aceite (Sussman 1982: nº 5, 9, 57, 106, 127, 203).

### 7.3. Bronces grandes

#### 7.3.1. Laurea rodeando la leyenda

En el anverso de los bronce grandes datados se representa siempre una corona vegetal de laurel, olivo o mirto (sobre la identificación de la planta ya se ha hablado en el apartado anterior) rodeando la leyenda paleohebrea, que en los años 1 y 2 es *Simón príncipe de Israel* (Lám. 1,5) o *Jerusalén* (Lám. 1,6, 3,38) y en el año 2 también *Simón* (Lám. 3,39). En este caso la corona consiste en dos ramas formadas por grupos de dos o más hojas que se juntan en la parte superior en una especie de broche y tienen lazos en la parte inferior. Como en los denarios, representaría el estatus real de aquello que rodean dándole, además, un sentido simbólico (Meshorer 1982/II: 144; 2001: 143). Kanael (1963: 61) creía que Jerusalén había sido conquistada por los rebeldes y que la corona rodeando al nombre de la ciudad expresaba la alegría por dicha conquista.

#### 7.3.2. Ánfora

El ánfora era un tipo común en las monedas grecorromanas y solía referirse a la producción y comercio de vino (RPC III 1893) o a algún tipo de culto religioso que incluía libaciones (Vico Belmonte 2005: 233-234). El procurador romano de Judea, Valerio Grato (15-26 d.C.), acuñó prutás en cuyo reverso se representaba un ánfora que probablemente estaba asociada a la rama de viña que aparecía en el anverso para indicar el contenido. Es posible que eligiera este tipo porque servía para representar tanto el ritual religioso romano como el judío (Meshorer 2001: 169, nº 326). En Cesarea Marítima también se acuñaron, en el s. I d.C., pequeñas monedas, mínimas, en algunas de las cuales se representa ánfora/hoja de parra (Meshorer 2001: 268-269).

En los reversos de los bronce grandes datados se representan ánforas con panza ancha y acanalada y dos asas, rodeadas de la leyenda (Lám. 1,5-7, 3,38-39), similares a las que aparecían en las prutás de la primera guerra judía. Según Kindler (1958: 65-66) y Meshorer (2001: 146) en ambos casos representaba al mismo utensilio del Templo. Para Reifenberg (1947: 37-38) y Meshorer (2001: 146-147) sería el ánfora que contenía el aceite para encender la menorá del Templo, a la que según Romanoff (1944: 168) aludía, ya que su representación estaba prohibida por los rabinos. Kindler (1958: 64) propone que el ánfora era la marca de valor del bronce grande.

El ánfora entró a formar parte del repertorio iconográfico judío de la época del Segundo Templo, representándose con frecuencia en objetos y elementos arquitectónicos, en ocasiones relacionada con menorás. En el relieve de piedra de una sinagoga de Magdala del s. I d.C. dos ánforas flanquean una menorá (Aviam 2013: 46-50). También aparecen ánforas en una gema (Meshorer 2001: 124), en dinteles de edificios (Goodenough vol. I: 202-204, 212), en osarios (Figueras 1983: 72. Hachlili 2005: 104), en lámparas de aceite, en algunas de las cuales las ánforas son similares a las de los bronce grandes (Barag 1969: 88-89, 232-233. Sussman 1982: n° 47-55, 76, 103), en casi todos los casos asociadas a uvas u hojas de parra.

#### 7.4. Bronces medianos

##### 7.4.1. Palmera

La palmera era un árbol muy común en los países del Mediterráneo que pronto fue empleado como tipo de la numismática grecorromana. Se representó como tipo central en monedas de Tiro hasta la época de Marco Aurelio (RPC III 3900) probablemente, como símbolo de la ciudad. También aparece en prutás de los procuradores romanos de Judea del s. I d.C.: Coponio, Ambíbulo y Antonio Félix (Meshorer 2001: n° 311-315, 340-341), posiblemente copiado de las monedas de Tiro (Fine 1989: 106), aprovechando que en aquella época la palmera ya tendría cierto carácter judío o, al menos, neutral. Es posible que las prutás de los procuradores y la fama de Judea como productora de dátiles, contribuyera a que se eligiera este tipo para representar a Judea en las monedas que conmemoraban la victoria de Vespasiano y Tito sobre los judíos en el 70 d.C. (Meshorer 2001: 185-187, B, E, F, J, K, L, N, O, P, Q), y en las que acuñó Nerva para anunciar la abolición del impuesto que los judíos debían pagar al templo de Júpiter Capitolino en Roma (RIC II 58-59). En tiempos de Domiciano se acuñaron monedas en algunas ciudades de Palestina: Neápolis (RPC II 2220), Pella (RPC II 2101), Cesarea Panias (RPC II 2267) y Cesarea Marítima, en cuyo reverso se representaban palmeras que posiblemente representaban a Judea (Meshorer 2001: 192-193). También aparecen palmeras en monedas de Trajano de Séforis (RPC III 3937).

En los anversos de parte de los bronce medianos datados (Lám. 1,8-9, 3,40-44) y sin datar (Lám. 5,69-70) y en lo que parecen bronce grandes sin datar (Lám. 5,67-68), se representa una palmera datilera con siete palmas a los lados de cuyo tronco aparece la leyenda, en el año 1 *Simón nasí Israel* y en los demás *Simón*. Este tipo ya se había representado en monedas de Herodes Antipas (RPC I 4934), Agripa II (Meshorer 2001: n° 156) y de la primera revuelta judía (Meshorer 2001: n° 211-212), probablemente simbolizando la fertilidad del país y a la misma Judea. Es posible que en los bronce medianos de Bar Kojba tuviera el mismo significado (Romanoff 1942-3: 435-436. Mildenberg 1984: 48. Fine 2005: 145. Mor 2016: 418). Hart (1952: 185, not. 2) sugería que la representación de la palmera era un rechazo deliberado del yugo romano, una respuesta a las antiguas monedas Judea Capta de los flavios, en las que aparecía una palmera como símbolo de la nación judía vencida. Para Meshorer (2001: 149), también representaría la esperanza de liberar Judea del yugo romano. Que las palmeras tengan, casi siempre, siete ramas podría significar algo para los rebeldes, sobre todo teniendo en cuenta el simbolismo sagrado de este número en el judaísmo (Meshorer 2001: 150). Podría hacer una referencia a la menorá del Templo de Jerusalén, que también tenía siete brazos (Fine 2005: 145), o incluso identificarse con ella (Mildenberg 1984: 48).

La palmera era un árbol abundante en la región y especialmente en Judea donde se cultivaba para obtener dátiles, útiles de construcción y enseres religiosos, sobre todo en la zona de Jericó y los oasis cercanos al mar Muerto (Deuteronomio 34,3. Jueces 1,16; 3,13. 2 Crónicas 28,15. Mishná Pesajim 4,8), por lo que era muy apropiado para representar a Judea como tipo monetar. Por otro lado, el simbolismo judío de la palmera provenía de la tradición bíblica, donde es una de las plantas que se mencionan para expresar abundancia de agua, altura, rectitud, y prosperidad (Éxodo 15,27. Números 33,9. Cantar 7,8. Salmos 92,13). En la literatura de la época del segundo Templo se la compara con el árbol de la vida (I Enoc 24,4) y se destaca la excelencia de las palmeras que se cultivaban en la

región, sobre todo las del valle del Jordán (Carta de Aristeas 112. Libro de los Jubileos 13,6. Guerra 4,454-68). 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). Además, comparan a Israel con la palmera (Midrash Rabbá Ester 9,2. Talmud de Babilonia Sanhedrín 93a). Pero lo que más carácter judío daba a la palmera era que el Templo de Salomón (1 Reyes 6,29, 32; 7,36. 2 Crónicas 3,5) y el que Ezequiel (Ezequiel 40,16-37; 41,18-20, 25-6) estaban adornados con representaciones de sus ramas.

Todo lo anterior explica que la palmera se empleara como motivo decorativo y simbólico en objetos y edificios de la época del Segundo Templo. Aparece en lámparas de aceite datadas entre el año 70 y el 135 d.C. (Sussman 1982: nº 19, 20, 44, 45, 181-183. Barag 1969: 232), en la decoración de osarios (Figueras 1983: 42-43) y de elementos arquitectónicos de sinagogas (Fine 1989: 112-113).

#### 7.4.2. Hoja de parra

La hoja de parra, o la rama de viña, un cultivo típico del mediterráneo, se representó frecuentemente en monedas grecorromanas. En Palestina aparece en el anverso de algunas prutás del procurador romano de Judea, Valerio Grato (15-26 d.C. RPC I 4962), y posteriormente en mínimas de Cesarea que imitaban a las monedas hebreas de la primera revuelta judía (Meshorer 2001: nº 368-370, 372-373, 379). También se representó en monedas hebreas como símbolo judío o de la fertilidad del país, en prutás de Herodes el Grande, de Arquelao y de la primera guerra judía.

En el reverso de los bronce medianos de Bar Kojba y en lo que pueden ser bronce grandes sin datar, en cuyo anverso aparece la palmera, se representó una hoja de parra rodeada de la leyenda. En las monedas datadas suele tener forma trifoliada (Lám. 1,8-9, 3,40-43), lo que quizás estaba relacionado con la significación que el judaísmo de la época daba al número tres (Meshorer 2001: 150), sin embargo, en las monedas sin datar las hojas tienen, claramente, cinco lóbulos (Lám. 5,67-70). Meshorer (2001: 151) proponía que este tipo, como el racimo de uvas de los denarios, estaba colocado al revés, pero Mildenberg (1984: 26, not. 50-52) y Deutsch/Ronen (2016: 48) lo han rechazado. Los especialistas han dado a este tipo la misma interpretación que al racimo de uvas de los denarios del que se ha hablado anteriormente.

#### 7.4.3. Palma rodeada de corona vegetal

En el anverso de algunos bronce medianos datados (Lám. 1,10-12, 3,45) y sin datar (Lám. 5,71), en cuyo reverso aparece un arpa, y en el reverso de algunos sin datar con una lira en el anverso (Lám. 5,72), se representó una palma en vertical dentro de una corona vegetal, probablemente de olivo, rodeada por la leyenda. Este tipo se ha interpretado como la palma que se representa en los denarios rodeada de la leyenda. Para unos sería un símbolo de victoria derivado de la iconografía grecorromana (Kanael 1963: 61), mientras que para otros se trataría del lulav de la fiesta de los Tabernáculos y representaría el culto del Templo (Mildenberg 1984: 46-48). Meshorer (1982/II: 145; 2001: 149) combinaba ambas identificaciones y proponía que la corona vegetal representaría la diadema real de Bar Kojba que, rodeando el lulav, expresaba el deseo y esperanza de victoria sobre los romanos, también podría consagrar las primeras victorias que los rebeldes habían obtenido sobre los romanos. En una gema que probablemente formaba parte de un anillo de la época de Bar Kojba aparece un diseño muy similar al que se estudia aquí y que pudo copiarse de estas monedas (Meshorer 2001: 149).

Los bronce medianos del año 2 con los tipos palma/arpa tienen un peso muy reducido con respecto a los del año 1, de modo que algunos han considerado que se trataba de otra denominación distinta. Eshel (2005) propuso que debido a la reducción de peso, a partir del año 2 estuvieron en circulación monedas de bronce con el mismo tipo pero con pesos muy distintos y por lo tanto con valores diferentes, lo que generó confusión. Para evitar esta confusión los bronce del tercer año de la

revuelta, que no están datados, se habrían acuñado con el tipo de la lira en lugar del arpa, para diferenciarlas de los bronceos del año 1, que eran mucho más pesados. Como la lira era un instrumento más ligero que el arpa de los bronceos del año 1, indicaba que los del año 3 eran más ligeros. Los tipos del arpa y la lira ya han sido estudiados en el apartado de los denarios.

### 7.5. Bronces pequeños

En el anverso de los bronceos pequeños se representa una Palmera similar a la de los bronceos medianos, con la leyenda a los lados del tronco, y en el reverso un racimo de uvas rodeado de la leyenda, como en algunos denarios. Ambos tipos han sido ya tratados en los apartados correspondientes.

## 8. Leyendas

Las leyendas de estas monedas están escritas en lengua hebrea y grafía paleohebrea, como las de los asmoneos y de la primera revuelta judía, en las que debieron inspirarse. Se trataba de una lengua y escritura que en época de Bar Kojba habían quedado reducidas a los ambientes sacerdotales y rabínicos, mientras que la mayor parte de la población judía de Palestina usaba el arameo y la escritura cuadrada. Según Doeve (1974: 155) era muy probable que tras la destrucción del Templo de Jerusalén en el 70 d.C., los rabinos judíos que se congregaron en la ciudad de Yabne o Jamnia siguieran usando el hebreo hasta la guerra de Bar Kojba, pero a pesar de todo, por aquel entonces muchos de los rebeldes, aunque pudieran entender el hebreo, serían arameo-parlantes o incluso grecoparlantes. En cuanto a la grafía paleohebrea, si para la época de la primera revuelta judía ya era una escritura casi en desuso, tras 60 años el desuso debía ser total, como atestiguan los documentos del periodo entre las dos guerras, que están siempre en escritura cuadrada.

Entonces ¿por qué se eligió el hebreo en escritura paleohebrea para las leyendas de las monedas, sabiendo que eran prácticamente ilegibles para los judíos que las iban a usar, incluso para los propios rebeldes? Lo más probable es que sirvieran para evocar las glorias pasadas de Israel, anteriores al exilio en Babilonia, y entroncarse con épocas como la asmonea en la que los judíos habían gozado de autonomía política (Meshorer 1982/II: 161; 2001: 163). Cabe la posibilidad de que la escritura de las monedas, que todos identificaban como la de los libros sagrados, diera un especial prestigio a los líderes rebeldes, y unida a los tipos evocativos del culto del Templo, adquiriera un carácter de talismán judío (Schwartz 1995: 12-13; 2005: 53-84). También es posible que la utilización de la misma grafía y tipos que en las monedas de la primera revuelta judía fuera una forma de dar a entender una continuidad entre ambas revueltas (Kindler 1958: 65). Para Mildenberg (1984: 69-72) en la época de Bar Kojba se habría dado un movimiento de renovación que propiciaba el renacimiento político-cultural del estado judío, desaparecido con la derrota del 70 d.C., que incluía volver a usar la lengua y escritura tradicionales judías, comenzando por las leyendas de las monedas. Otro testimonio de este renacimiento serían dos pesos de la época de Bar Kojba con la inscripción paleohebrea Simón ben Kosba príncipe de Israel, similar a las leyendas de algunas de las monedas, y escrita con letras también muy similares (Deutsch 2001: 96-99; 2003-5: 77-78). Es posible que en la época de Bar Kojba la escritura paleohebrea no se comprendiera pero que los judíos de Palestina pudieran identificarla y la tomaran, sobre todo cuando iba acompañada de imágenes que evocaban al Templo de Jerusalén y su culto, como parte de un conjunto de símbolos judíos (Schwartz 1995: 12; 2005: 77-78), o como un símbolo del nacionalismo judío del estado hebreo independiente (Cotton 2003: 136), que tendría un cierto carácter sacerdotal (Schäfer 2003b: 20). Zissu/Abadi (2014: 657, 662-663), por el contrario, consideran que en época de Bar Kojba la escritura paleohebrea se empleaba para uso mundano, por eso se utilizó en las cortas leyendas de las monedas, que suficientes judíos serían capaces de leer.

Para Mildenberg (1984: 21-22) y Barag (2000-2: 156), la aparición de monedas con errores en las leyendas: letras cambiadas de sitio (Lám. 2,14,27,30, 3,31,36,44, 4,55), omitidas (Lám. 1,2, 3,31,34, 4,50), de más (Lám. 1,8), escritas en espejo (Lám. 2,13,15) o mal escritas, parece confirmar que



Hay acuerdo general entre los especialistas en que  $\text{שׁמ} = \text{ŠM}'$  es la abreviatura del nombre Simón, sin embargo, Hendin (1976: 66) recoge la propuesta de algunos autores, sin mencionar sus nombres, que creían que tendría dos significados, por un lado la abreviatura de Simón y por otro, siguiendo la lectura de Wirgin<sup>34</sup> (1958: 155), la palabra hebrea  $\text{שׁמ} = \text{escucha}$ , el comienzo de la oración hebrea por excelencia, que Bar Kojba habría usado como uno de sus gritos de convocatoria.

La identificación de este personaje estuvo llena de conjeturas hasta que a mitad del s. XX se descubrieron los documentos del desierto de wadi Murabaat, ya que hasta entonces no se conocía el nombre del líder de la revuelta. Madden (1864: 166-174) y De Vogüé (1860: 280-289), que atribuían las monedas donde se leía solo Simón a la primera revuelta judía, creían que era el líder de una de las facciones rebeldes. En cuanto a *Simón príncipe de Israel* para De Vogüé (1860: 290) sería Simón Macabeo, de cuyas monedas Bar Kojba habría copiado la leyenda. Levy (1862) y Madden (1864: 174-179), sin embargo, creían que era Simón ben Gamaliel II ha-naši', jefe del sanedrín en tiempos de la primera revuelta judía. Hamburger (1892: 310) y De Saulcy (Madden 1881: 194), que ya atribuían las monedas a la guerra de Bar Kojba, lo identificaron con Simón ben Gamaliel III, también llamado ha-naši', presidente del tribunal judío en tiempos de Bar Kojba. Graetz (1888: 165-198), por su parte, creía que en estas monedas aparecían dos nombres, Simón y Semaia, los de dos hermanos judíos líderes de la comunidad de Jerusalén en los primeros tiempos de Adriano, Juliano y Papo, que habían recaudado fondos para reconstruir el Templo de Jerusalén y que posteriormente murieron mártires.

De Saulcy (1854: 158-159), seguido por Reinach (1902: 221), fue el primero que propuso que Simón se refería a Bar Kojba, sin embargo, a mitad del s. XX Miltenberg (1949: 92) afirmaba que era un nombre simbólico que recordaba a los rabinos patriarcas que se habían llamado Simón. Por fin, Yeivin (1952: 64-66) y Banks (1955: 146) propusieron que debía de ser el nombre de Bar Kojba. Cuando se descubrieron los manuscritos de wadi Murabaat en los que aparecía escrito el nombre del líder de la revuelta, Simón ben Kosiba, encabezando algunas cartas, la identificación quedó bien establecida (Kindler 1958: 70, 76. Kanael 1963: 61).

En cuanto al título *naši Israel* que acompaña al nombre, y que aparece también en los documentos de wadi Murabaat, ha sido interpretado de diversas formas. Yadin (1971: 27) lo traducía como presidente o príncipe, en el sentido de cabeza o líder de la nación. Para Alón (1984: 622) sería la traducción hebrea del cargo de etnarca que ostentaron los macabeos, Bar Kojba lo habría usado para entroncarse con ellos, cuya revuelta y logros eran su modelo a seguir. Los macabeos impusieron, inicialmente, un principado en el que los líderes tomaban el título *naši = príncipe*, equivalente a etnarca, que también había sido concedido a Simón Macabeo hasta el momento en el que se levantara en Israel un verdadero profeta (1 Macabeos 14,41), por que la renovación de la monarquía sucedería en la culminación de la historia. Bar Kojba, como *naši*, no habría sido considerado mesías, ni profeta, ni monarca absoluto, sino un líder con poderes limitados, probablemente comandante en jefe de la revuelta, al igual que Simón Macabeo había desempeñado el cargo de estratega.

Meshorer (1982/II: 136; 2001: 140-141), por su parte, creía que el título hebreo equivalente a etnarca no era *naši*, sino *r'oš heber = cabeza de la nación*, el que los asmoneos habían puesto en sus monedas. El título *naši Israel* tendría un origen bíblico, ya que se menciona tres veces en el Antiguo Testamento: para designar a los jefes de la nación israelita en la travesía del desierto (Números 7,24-78), a David (Ezequiel 34,24; 37,24-8) y a Sesbasar (Esdras 1,8) cuando llevó a los exiliados en Babilonia de vuelta a Judá. Se trataba, por lo tanto, de un título asociado al líder de las 12 tribus y a la redención del pueblo de Israel, y por ello de especial significado para Bar Kojba, que parecía

<sup>34</sup> Atribuía estas monedas al periodo entre las dos guerras judías, y siguiendo a Pick leía la leyenda  $\text{ŠM}'$  de algunas monedas en las que en la otra cara se lee Eleazar el sacerdote, como el comienzo de la oración hebrea  $\text{שׁמ} = \text{escucha}$ , lo que haría de esta moneda, en la que aparecían en ambas caras leyendas alusivas a la religión judía, una medalla como tributo para el clero del Templo.

haberse considerado un mesías, de hecho, en el reverso de las monedas en las que aparece la leyenda *Simón nasí de Israel se lee por la redención de Israel*, como queriendo reforzar la conexión entre el líder de la revuelta y la redención del pueblo. Por otro lado, la palabra Israel que acompaña al título nasí no se referiría al estado judío, sino al pueblo de Israel. Meshorer destaca que el título nasí y la palabra redención, se eliminaron de las monedas del año 2, quizás porque fueron rechazados por los que se negaban a considerar a Bar Kojba como mesías.

Para Schäfer (2003a: 151-152) nasí era el título oficial de Bar Kojba, como demostraban las cartas del desierto de Judá y las monedas. Bar Kojba lo habría elegido por el sentido mesiánico-escatológico que le da Ezequiel 37,24-8, que llama a David nasí y rey, lo que hace pensar que nasí debía designar al rey escatológico. En las bendiciones de la comunidad de Qumrán también aparece un nasí escatológico que sería suscitado por Yavé para dominar sobre las naciones, y que tendría su origen en el nasí escatológico de Ezequiel. Ser este tipo de nasí daría a Bar Kojba la capacidad para liderar la guerra contra los romanos respondiendo a los anhelos de redención y liberación del pueblo de Israel, expresados en las leyendas de las monedas. Pero el nasí no sería solo el líder de la revuelta, sino el responsable de la restitución social, religiosa y política de Israel, lo que, según los documentos del desierto de Judá, le llevaría, como representante del nuevo Israel, a considerar el territorio liberado de las manos de los romanos como de propiedad oficial del nasí, una especie de territorio real al estilo del de los reyes asmoneos, que gestionaba en beneficio del pueblo. Finalmente, Bar Kojba como nasí se preocupaba de hacer cumplir los preceptos religiosos, como atestiguan los documentos del desierto de Judá, especialmente el respeto del descanso sabático o la provisión de las ramas de sauce, mirto, palma y etrog para confeccionar el lulav de la fiesta de los Tabernáculos.

Hayes/Mandell (1998: 214), por su parte, creían que nasí, el título que habían utilizado Johanan ben Zakai y los demás presidentes del sanedrín de Jamnia, única institución judía superviviente de la primera revuelta contra Roma, había sido adoptado por Bar Kojba para mostrar que había sustituido al presidente del sanedrín, o según Smallwood (2001: 440), que tenía una autoridad igual o superior a la de los nasís de Jamnia.

En cualquier caso, nasí, el título de Bar Kojba en las monedas y cartas de wadi Murabaat, le designaba como comandante del ejército rebelde y líder supremo que decidía sobre la distribución del territorio, la observancia religiosa y la justicia. Teniendo en cuenta las demás leyendas de las monedas y los encabezamientos de las cartas de wadi Murabaat, en las que se proclama la liberación y la redención de Israel, se podría deducir que nasí también debía de tener tintes mesiánicos con el sentido de libertador político-religioso suscitado por Dios, como entendían el mesianismo gran parte de los contemporáneos de Bar Kojba en una sociedad en la que lo religioso y lo político estaban unidos. No hay que olvidar que Bar Kojba parece haberse presentado a los rabís como Mesías<sup>35</sup> (Talmud de Babilonia Sanhedrín 93b) y que uno de los sabios más prestigiosos del momento, Rabí Aquiba, le reconoció como el que según Números 24,17 liberaría a Israel de sus enemigos (Talmud de Jerusalén Taanit 24a (4,5)).

A partir del año 2 desaparece de casi todas las monedas, menos de alguna híbrida (Lam. 36, 47), el título nasí Israel. Schürer (1891: 389) proponía que el año 1 se habría puesto el título de Simón en las leyendas para distinguirlo de Eleazar el sacerdote, pero el año 2, cuando el nombre de Eleazar desaparece de las monedas, ya no era necesario poner el título de Simón que pasa a ser el único mencionado en las leyendas y no habría confusión sobre el cargo que ejercía. Para Kanael (1963: 62; 1971: 39-46), sin embargo, la desaparición se debería a que parte de los líderes religiosos y notables judíos, poco convencidos del éxito de la revuelta, se oponían a que Bar Kojba, al que no reconocían como mesías, ostentara un título con connotaciones mesiánicas, lo que estaría testimoniado en el Midrash Rabá Lamentaciones 2,4. Según Kanael (1971: 44) esta oposición habría llevado a Bar Kojba

<sup>35</sup> Sobre el mesianismo judío a principios de nuestra era cfr. Evans 2001: 183-212; 2006: 9-40. Oegema 1998, 197-234. Sobre el mesianismo de Bar Kojba según las fuentes judías cercanas a la revuelta cfr. Marks 1994: 13-56.

a renunciar oficialmente al título nasí. Sería una concesión o prueba de modestia en la que se igualaba en estatus con el pueblo de Israel, y con la que intentaría contentar y convencer a los indecisos que no aceptaban la inspiración mesiánica de la revuelta y por ello no se le habían unido (Meshorer 1982/II: 151-152; 2001: 152). Sin embargo, habría que objetar a esta explicación que en el encabezamiento de los manuscritos de wadi Murabaat se mantiene el título nasí referido a Simón, durante toda la revuelta, lo que sería una prueba de que Bar Kojba no había renunciado a su título, a no ser que su renuncia hubiera sido parcial, solo para las leyendas de las monedas, que llegaban a toda la población, mientras que en los documentos oficiales, con menos difusión, se habría mantenido. Mildenberg (1984: 30), por su parte, proponía que a partir del año 2 de la revuelta todo el mundo en Palestina sabía quién era Simón y por ello no era necesario poner su título en las monedas, aunque se siguió manteniendo, como una fórmula, en el encabezamiento de las cartas oficiales.

### 8.1.2. Eleazar

La leyenda *Eleazar el sacerdote* =  $\text{אֵלְעָזָר הַכֹּהֵן}$  aparece en:

- el anverso de algunos denarios del año 1 alrededor de un ánfora (Lám. 1,3),
- el anverso de bronce pequeños del año 1 (Lám. 2,13-15) y sin datar (Lám. 5,73) distribuida a los lados de una palmera,
- el reverso de denarios híbridos alrededor de un ánfora (Lám. 2,23-24).

Si la identificación de Simón con Bar Kojba ha sido unánime, no ha sucedido lo mismo con la de Eleazar. Cuando aún se atribuían estas monedas a la primera revuelta judía, De Vogüé (1860: 284-286) y Madden (1864: 161-166) lo identificaban con uno de sus líderes, Eleazar ben Simón, pero a partir de que se empezaron a atribuir a Bar Kojba se buscaron otros personajes. Reinach (1887: 63; 1902: 221-222) proponía que era Eleazar de Modiín o Mada'i, un tío<sup>36</sup> o amigo de Bar Kojba, que aparece en un relato ambientado en la Betar sitiada por los romanos (Talmud de Jerusalén Taanit 24a (4,5). Midrash Rabá Lamentaciones 2,4). Se cuenta que Eleazar vestía de saco, ayunaba y rezaba todos los días pidiendo a Dios que les librara de la conquista de Adriano, lo que le concedía cada día. Un samaritano partidario de Adriano, que se dio cuenta de lo que sucedía, hizo creer a Bar Kojba que Eleazar le quería traicionar, y de esta forma consiguió que lo matara, con lo que la ciudad quedó perdida. Aunque los textos no dicen que Eleazar fuera sacerdote, procedía de Modiín, un lugar famoso por sus sacerdotes y líderes políticos (Meshorer 1982/II: 137-138). Según Kanael (1963: 61) se trataría del tío materno de Bar Kojba, que habría sido designado Sumo Sacerdote en anticipación para que todo estuviera preparado cuando se llevara a cabo la reconstrucción del Templo y la restauración del culto a Yavé. Que el nombre y título de Eleazar aparezca en denarios del año 1 mientras que *Simón nasí Israel* solo se lea en las monedas de bronce del mismo año, hacía pensar a Kanael (1971: 43-44) que Eleazar sería Sumo sacerdote y tendría un rango superior a Bar Kojba. Para Alón (1984: 624), por su parte, con la leyenda *Eleazar el sacerdote* las nuevas autoridades judías buscaban legitimarse, ya que el pueblo esperaba dos líderes supremos, el civil y el sacerdotal, que estarían encarnados por Simón y Eleazar. La desaparición de Eleazar de las monedas a partir del año 2, excluyendo algunas híbridas, se debería a su muerte a manos de Bar Kojba o a que fue obligado a renunciar a su título de sumo sacerdote (Kanael 1971: 44).

Hamburger (1892: 310-311) y Reifenberg (1947: 34) preferían identificar al sacerdote Eleazar con Eleazar ben Azaría, que fue presidente del tribunal judío, pero este personaje no habría desempeñado

<sup>36</sup> El Talmud emplea el término *ḥabīb* que puede significar tío, amigo o persona cercana. Mildenberg (1984: 29-30) proponía que Bar Kojba debía ser hijo de la hermana de Eleazar, porque de haber sido hijo de su hermano, como Eleazar era sacerdote, también el padre de Bar Kojba lo habría sido, y como el sacerdocio se heredaba de padres a hijos el mismo Bar Kojba sería sacerdote, en cuyo caso la tradición judía lo hubiera recordado. Yo añadiría, que si Bar Kojba hubiera sido sacerdote no habría necesitado a otro sacerdote para consolidar la revuelta, ya que en su propia persona habría reunido los dos requisitos mesiánicos, el liderazgo político-militar y el religioso-sacerdotal. Hendin (2010: 371), sin embargo, cree que Bar Kojba era de familia sacerdotal pero algún defecto físico le habría impedido ejercer como sumo sacerdote.

ningún cargo de importancia durante la revuelta o habría muerto antes de que comenzara (Abel 1952/II: 87. Kindler 1958: 70. Alon 1984: 623). Una tercera opción, que tiene pocos partidarios, es que se tratara de Eleazar ben Jarsom (Hill 1914: cvii. Abel 1952/II: 87), un rico personaje de familia sacerdotal (Midrash Rabá Lamentaciones 2,5).

A pesar de los esfuerzos de los especialistas, cualquier identificación de Eleazar el sacerdote es una conjetura (Mildenberg 1984: 29-30), sólo se puede decir que tras este nombre estaba una personalidad representativa, de una conocida familia sacerdotal, cuyo nombre en las monedas podría tener un significado simbólico. En esta línea, Hayes/Mandell (1998: 215) no identificaban a Eleazar con ningún personaje concreto, pero que fuera sacerdote apuntaba a la renovación del sumo sacerdocio y lo relacionaba con el culto del Templo de Jerusalén. Philonenko (1974: 186-189) proponía que sería el sumo sacerdote que debía restaurar el culto del Templo y el primer líder mesiánico de la revuelta, que al principio habría tenido carácter sacerdotal. Eleazar habría sido desbancado por Bar Kojba en el segundo año de la revuelta. En contra de esta propuesta, Mildenberg (1984: 29-30) apuntaba que al no existir el Templo de Jerusalén no podía haber, estrictamente hablando, un sumo sacerdote. La mención del sacerdote en la leyenda de las monedas buscaría legitimar la causa de la revuelta, sobre todo cuando en la otra cara se leía *año 1 de la redención de Israel* (Lám. 1,3, 2,13-15). Schäfer (2003a: 156) señalaba que en las monedas Eleazar es llamado sacerdote, no sumo sacerdote, por lo que sólo se podría decir que era una figura de liderazgo que acompañaba a Bar Kojba, probablemente un sacerdote o sacerdote mesías que complementaría al líder secular, Bar Kojba. En este sentido, para Evans (2001: 202) la leyenda *Eleazar el sacerdote* era un testimonio de que Bar Kojba debía de ejercer el ministerio de mesías junto con un colega sacerdote. Hendin (2011-14: 155, 162, 167), por otro lado, propone que la mención de Eleazar en las monedas sería una referencia mesiánica y heroica al sacerdote bíblico Eleazar, el hijo de Aarón que acompañaba a Josué durante el pasó del Jordán y la conquista de Canaán. Invocando este nombre Bar Kojba podía estar sugiriendo que seguía los pasos del legendario sacerdote para redimir la tierra de sus ancestros.

Cualquiera que sea la identificación de este personaje, debió de ser un sacerdote con un papel destacado en la revuelta, al menos el primer año, en cuyas monedas se puso su nombre, al igual que el de Simón, esto hace suponer que el estatus de Eleazar era muy similar al de Simón Bar Kojba. Sin embargo, si tenemos en cuenta que Eleazar aparece en los denarios y monedas de bronce pequeñas, mientras que Simón se lee sólo en las de bronce, de menos valor, se podría deducir que el estatus de Eleazar estaría por encima del de Bar Kojba (Smallwoods 2001: 441). La leyenda *Eleazar el sacerdote* desaparece en las monedas del año 2, a excepción de las monedas híbridas, lo que ha hecho pensar que a partir de ese momento, dejó de ser importante, cayó en desgracia<sup>37</sup> o pudo fallecer. Se ha propuesto que la leyenda desapareció de las monedas porque los rabinos habían objetado el uso del título sacerdote (Kanael 1963: 62), al igual que el de nasí para Simón, pero esto no explica que también desapareciera el nombre de Eleazar, ya que el de Simón continuó usándose en las monedas del año 2 sin el título nasí.

Conclusión. Las leyendas de las monedas de la guerra de Bar Kojba nos dan los nombres de dos personajes, Eleazar y Simón, probablemente los líderes supremos de la revuelta, que debieron ser también los responsables, en última instancia, de las acuñaciones. Los títulos que acompañan a los nombres en las leyendas nos dicen el tipo de liderazgo que ejercían, Simón, nasí Israel, que ha sido traducido como príncipe de Israel, desempeñaría el papel de jefe político militar, y Eleazar, el sacerdote, el de autoridad religiosa suprema. Es probable que ambos intentaran encarnar el mesianismo real y sacerdotal que según la tradición judía llevaría a la consumación de los tiempos y al establecimiento de un estado judío independiente. Simón y Eleazar han sido identificados con personajes históricos contemporáneos a las monedas, Simón con Simón Bar Kojba, el líder de la

<sup>37</sup> Meshorer (2001: 143) cree ver una prueba de que Eleazar habría caído en desgracia en la moneda n° 264, de su catálogo, en la que su nombre y cargo han sido borrados intencionadamente.

revuelta conocido por los manuscritos de wadi Murabaat, el Talmud y el Midrash Rabbá, a quien rabí Aquiba habría reconocido como mesías, y Eleazar, fundamentalmente, con Eleazar de Modiín. Como el nombre de Eleazar desaparece de las leyendas de las monedas a partir del año 2, se ha pensado que sólo ejerció su liderazgo el primer año, desapareciendo por circunstancias que nos son desconocidas, aunque si se le identifica con Eleazar de Modiín, estén relacionadas con el relato del Talmud y el Midrash que cuenta cómo cayó en desgracia y fue ejecutado por orden de Simón Bar Kojba. En las acuñaciones del año 2 y sin datar, exceptuando algunas híbridas, sólo se menciona el nombre de Simón, probablemente el único líder reconocido a partir de entonces, aunque ahora sin el título nasí Israel, quizás como una concesión de Bar Kojba a aquellos que no le reconocían como mesías y objetaban el carácter mesiánico del título que había asumido, o simplemente, porque a esas alturas de la revuelta era de sobra conocido como su líder y no era necesario especificar su título.

## 8.2. Proclamas revolucionarias o eslogans de guerra

El resto de las leyendas de las monedas de Bar Kojba se han considerado eslogans de guerra o proclamas revolucionarias dirigidos a inspirar a los combatientes el deseo de luchar para reconstruir el Templo de Jerusalén y liberar al pueblo judío, y para llamar a la población en general a apoyar la revuelta (Kindler 1958: 66-68). Suelen aparecer en los reversos, excepto en algunas monedas híbridas en las que también están en el anverso. Se trata de fórmulas de datación y a la vez eslogan o proclamas de guerra que guardan cierta similitud con las leyendas de las monedas de la primera revuelta judía, en las que se habrían inspirado (Kindler 1958: 67). Es posible que los rebeldes de Bar Kojba se consideraron seguidores de la primera revuelta en la lucha contra los romanos por la independencia nacional-religiosa del pueblo de Israel (Goodman 2005: 166).

### 8.2.1. Año 1 de la redención de Israel y año 2 de la liberación de Israel

Las monedas de los dos primeros años están fechadas en el reverso (menos en el caso de las monedas híbridas, que pueden estar fechadas en ambas caras Lám. 2,21-22) con la palabra *año*, escrita al completo  $\times\text{ג}\omega = \check{S}NT$  o solo la inicial  $\omega = \check{S}$ , seguida del numeral, también escrito al completo  $\times\text{ב}\text{פ} = \text{'}\text{HT}$  o sólo con la letra correspondiente  $\text{פ} = B$ :

$\times\text{ב}\text{פ} \times\text{ג}\omega = \check{S}NT \text{'}\text{HT} = \check{s}nat \text{'a}\check{h}at = \textit{año uno}$  (Lám. 1, 2,13-16),

$\text{פ}\omega = \check{S}B = \textit{año 2}$  (Lám. 2,17-20,25-30, 3,31-47)

A la fecha le sigue lo que los especialistas han llamado la era, formando las siguientes leyendas:

$\text{ל}\text{פ}\text{ג}\omega\text{ז} \times\text{ל}\text{פ}\text{ז} \times\text{ב}\text{פ} \times\text{ג}\omega = \check{S}NT \text{'}\text{HT} \text{L}\check{G}'\text{L}\text{T} \text{Y}\check{S}\text{R}'\text{L} = \check{s}nat \text{'a}\check{h}at \text{le-ge'ulat}$   
Yísrá'el = *año uno de la redención de Israel*,

$\text{ל}\text{פ}\text{ג}\omega\text{ז} \text{ג}\text{ב}\text{ל} \text{פ}\omega = \check{S}B \text{L}\check{H}\text{R} \text{Y}\check{S}\text{R}'\text{L} = \check{s}[\text{nat}] \text{b le-}\check{h}\text{er}[\text{ut}] \text{Israel} = \textit{año 2 de la liberación de Israel}$ ,

que para Mildenberg (1984: 30) no eran sólo fórmulas de datación, sino también una forma de proclamar la causa rebelde.

Según Kindler (1958: 67, 72), los primeros éxitos de la revuelta y su aparente buena marcha habría llevado a los rebeldes a fechar sus primeras monedas con la nueva era de la redención de Israel, que también se puso como encabezamiento en los documentos de la administración de Bar Kojba encontrados en las cuevas de wadi Murabaat. Esta fórmula de datación marcaba las monedas como acuñadas y los documentos como redactados el año primero de una nueva era en la que se había iniciado la redención de Israel. Esta era se conectaba, en sus pretensiones mesiánicas, con la leyenda de las monedas de bronce del año 4 de la primera revuelta judía, en las que se lee *por la redención de Sión*. El sentido de la palabra *redención* aludía a la esperanza de una intervención divina en ayuda de

los rebeldes, probablemente por medio de un mesías que llevaría al pueblo de Israel a la victoria sobre los romanos. Para los seguidores de Bar Kojba ese mesías debía de ser su líder, que en las monedas se denominaba *príncipe de Israel*, y que habría sido reconocido como mesías por rabí Aquiba. Hay que tener en cuenta, que tras la destrucción del Templo de Jerusalén en el 70 d.C. la esperanza reconstruirlo y de retomar con ello la vida nacional-religiosa no había desaparecido, y en la situación desesperada que se encontraban los judíos de Judea de principios del s.II d.C., con su capital convertida en una colonia romana, su Templo en un templo pagano, y su principal signo de alianza con Yavé, la circuncisión, prohibido, la única esperanza podía venir de una intervención divina redentora, a la que probablemente apelaba Bar Kojba en sus monedas.

Ayaso (1990: 75, 89, 201-205, 239-244, 292-293, 303) destaca que en los 62 años que transcurrieron entre las dos revueltas judías, en ciertos ambientes judíos apocalípticos<sup>38</sup> se comenzaron a computar los años a partir de la segunda destrucción del Templo de Jerusalén el año 70 d.C. Para ellos, en ese momento habría comenzado un periodo paralelo al de la primera destrucción del Templo y del exilio en Babilonia, ocurridos unos 600 años atrás, que había durado 50 años hasta el retorno a Jerusalén y la reconstrucción del Templo. Este nuevo exilio duraría lo mismo hasta la nueva reconstrucción del Templo. Hay que tener en cuenta, que según la tradición rabínica (Mishná Taanit 4,6) la destrucción del primer Templo de Jerusalén por Nabucodonosor y la del segundo Templo por Tito se produjeron el día 9 del mes Ab. Parece que en un principio se puso la esperanza en Adriano, que según una interpretación de Génesis Rabbá Toledot 64,8 habría manifestado la intención de reconstruir el Templo de Jerusalén y fue tomado como un nuevo Ciro. Pero la esperanza se vio truncada con el proyecto del emperador de construir sobre las ruinas de Jerusalén una colonia romana y sobre las del Templo un santuario dedicado a Júpiter. Por otro lado, algunos rabís de la época de Bar Kojba establecieron un paralelismo entre la profanación del Templo de Jerusalén por parte de Antíoco IV en tiempos de los macabeos, y la reciente erección, sobre las ruinas del Templo, del santuario a Júpiter, si el Templo profanado por Antíoco había vuelto a ser purificado por los macabeos que restauraron el estado judío, lo mismo podía suceder ahora. Mishná Midot recogía todos los detalles de la construcción del Templo y su funcionamiento para que su reconstrucción y la restauración del culto se hicieran de acuerdo con la Tradición. Todas estas esperanzas de intervención divina se terminaron concentrando en Bar Kojba, que como mesías llevaría a cabo la redención de Israel que proclamaban las monedas.

Parece que parte de los rabís habrían rechazado las connotaciones mesiánicas de la palabra redención, al igual que la consideración mesiánica de Bar Kojba, lo que quedaba patente en las críticas que se hicieron a rabí Aquiba por reconocer a Bar Kojba como mesías (Midrash Lamentaciones 2,4). Según Kanael (1963: 62; 1971: 39-46), esta oposición sería la razón por la que Bar Kojba habría hecho la concesión de cambiar las leyendas de las monedas del año 2<sup>39</sup> sustituyendo *redención* por *liberación*, un término que expresaba, fundamentalmente, objetivos políticos. Meshorer (1982/II: 150-151; 2001: 151) proponía que liberación podía expresar las esperanzas que tenían los rebeldes, después de los primeros éxitos, de obtener una victoria militar por la fuerza de las arma, sin necesidad de intervención divina. Pfann (2006: 106, 112-3, not. 6-7) sugiere algo distinto, propone que el año 1 de la revuelta habría coincidido con un año sabático, y como la tradición judía esperaba que Israel fuera redimido por un mesías en un año sabático, los rebeldes expresaron dicha esperanza de redención en las leyendas de sus monedas. En las monedas de los siguientes años, que ya no eran sabáticos, se dejó de aludir a la esperanza de redención para expresar una esperanza de liberación más acorde con los años corrientes.

<sup>38</sup> Que esperaban la intervención de Dios en un momento cercano, lo que produciría la consumación de los tiempos y la instauración de un reino mesiánico con el que Israel sometería a todos sus enemigos.

<sup>39</sup> En los documentos que escribieron los rebeldes durante los poco más de tres años que duró la guerra, se siguió utilizando, aunque no exclusivamente, la fórmula de encabezamiento y datación año 2 y año 3 de la redención de Israel, Eshel 2003: 93-105.

### 8.2.2. Jerusalén y por la liberación de Jerusalén

Según Mildenberg (1984: 30-31), todas las leyendas de las monedas de la guerra de Bar Kojba serían proclamas revolucionarias, porque, de una u otra forma, proclamaban el establecimiento del estado rebelde judío, pero las que mencionan a Jerusalén podían ser consideradas como eslogans puros.

El nombre en paleohebreo  $\text{יְרוּשָׁלַיִם} \rightarrow \text{יְרוּשָׁלַיִם} = \text{Yerušalem} = \text{Jerusalén}$  aparece como leyenda del anverso en:

1. bronzes grandes de los años 1 y 2 dentro de una corona vegetal (Lám. 1,6, 3,38),
2. bronzes pequeños a los lados de una palmera (Lám. 2,16, 3,47, 5,75),
3. tetradracmas de los años 1 y 2 a los lados o alrededor de la fachada del Templo (Lám. 1,1-2, 2,17-19).

Al principio se pensó que indicaba la ceca de las monedas y por lo tanto demostraba que los rebeldes habían conquistado Jerusalén reteniéndola hasta el segundo año de la revuelta (Schürer 1985/I: 694-695). También podía indicar que las monedas fueron acuñadas como monedas municipales (Kindler 1958: 71). Alon (1984: 624-625) por su parte, creía que Jerusalén designaba la autoridad acuñadora, una especie de consejo democrático del pueblo judío al estilo del *ḥeḇer ha-yehudim* de las prutás de los asmoneos, quizás un sanedrín reconstituido. Sin embargo, tras las excavaciones arqueológicas en la ciudad vieja de Jerusalén, en las que no se han encontrado restos que puedan ser atribuidos a Bar Kojba y apenas monedas (Meshorer 1982/II: 133-134), casi todos los especialistas han desechado la posibilidad de que Jerusalén fuera conquistada por los rebeldes. Zlotnik (2008), sin embargo, quita importancia a la escasa cantidad de monedas de Bar Kojba encontradas en Jerusalén, ya que es similar a la que se ha encontrado de monedas de Aelia Capitolina, y sugiere que puede deberse a que las de Bar Kojba fueran destruidas tras la guerra por orden de los romanos.

La interpretación más aceptada es que el nombre Jerusalén, junto con los tipos que lo acompañan, sobre todo el de la fachada del Templo, proclamaba el objetivo principal de la revuelta, la conquista de Jerusalén, la reconstrucción del Templo a Yavé, y el establecimiento del nuevo estado judío (Meshorer 1982/II: 136-137; 2001: 143, 151), se trataba de una proclamación del estado rebelde (Mildenberg 1984: 31). Meshorer (2001: 143, 151) proponía que el énfasis dado al nombre Jerusalén, que en algunos bronzes grandes aparece como motivo central rodeado de una corona vegetal, podría mostrar la oposición de los rebeldes al intento de Adriano de convertir la ciudad en una colonia romana, anulando su carácter judío y cambiando su nombre por el de Aelia Capitolina. Podía ser una forma de reivindicar que Jerusalén seguía siendo la capital y el centro nacional y religioso del pueblo de Israel, a pesar de que el Templo a Yavé estaba destruido y en su lugar se iba a consagrar o se había consagrado un templo a Júpiter, y que la ciudad estaba en manos de los romanos. Su estatus real estaría representado, simbólicamente, por medio de la corona vegetal rodeando su nombre.

Las monedas sin datar suelen llevar en el reverso, menos las híbridas que lo pueden llevar en el anverso (Lám. 5,71), la leyenda:

$\text{יְרוּשָׁלַיִם} \rightarrow \text{יְרוּשָׁלַיִם} = \text{LHRWT YRWŠLM} = \text{le-ḥerut Yerušalem} = \text{por la liberación de Jerusalén}$  (Lám. 4,48-65, 5,67-70, 72-75)

Está generalmente aceptado que las monedas sin datar se acuñaron en los años tercero y cuarto de la revuelta, por lo que la leyenda reflejaría la situación del momento. Mientras se creyó que Jerusalén había estado en manos de los rebeldes por cerca de dos años y en el tercero había sido conquistada por los romanos, los especialistas creían que la leyenda expresaba la pérdida de Jerusalén. Para Reifenberg (1947: 35), tras la pérdida de la ciudad el año tercero, cuya conquista habría sido el

principal triunfo de los rebeldes, las nuevas monedas no se podían fechar como los años anteriores, según la era de la redención o liberación de Israel, por ello la leyenda se sustituyó por eslogans con el principal objetivo de los rebeldes, la liberación de Jerusalén. Meshorer (1967: 96), siguiendo a Alon (1984: 615-616), creía que durante los dos años que Jerusalén estuvo en manos de los rebeldes los eslogans de las monedas iban dirigidos a todo Israel, cuando el tercer año se perdió la ciudad, el eslogan cambió para expresar la esperanza de volver a conquistarla. Más adelante, Kanael (1971: 39-46) propuso que en esta leyenda no aparecía la fecha porque sería una abreviación de: *año 3 de la liberación de Jerusalén*. Según su cronología interna, todas las monedas se habrían acuñado en Jerusalén durante los dos años que los rebeldes la tuvieron bajo su control:

1. En primavera o verano del 132 d.C. se habrían acuñado las monedas del año 1 para preparar la peregrinación a la ciudad de la fiesta de los Tabernáculos, en las que se representan los símbolos de la fiesta, lulav y etrog,
2. las monedas del año 2 se habrían acuñado antes de Nisán (marzo-abril) del año 133 d.C., para recibir el Año Nuevo que empezaba ese mes,
3. finalmente, las monedas con la leyenda: *libertad para Jerusalén*, se habrían acuñado para Nisán del año 134 d.C.

En la primavera de ese mismo año los romanos habrían reconquistado Jerusalén y Bar Kojba se retiró a Betar. Esta teoría fue aceptada mientras se pensaba que Jerusalén había estado en manos de los insurgentes, pero hoy día casi todos los estudiosos la han desechado.

Mildenberg (1984: 30-31), que rechazaba la argumentación de Kanael, veía en esta leyenda una proclama revolucionaria pura, en la que los rebeldes expresaban el deseo de liberar Jerusalén de las manos de los romanos. En este sentido, Bloomquist/Geisterfer (2004: 25-31) entendían la revuelta de Bar Kojba como una Guerra Santa, destinada a liberar la ciudad santa de Jerusalén, que debido al fervor escatológico que se vivía en esos momentos se veía como un objetivo santo y urgente. Según Girardin (2019: 166-167), en esta leyenda Jerusalén podría ser una metonimia del Templo, y proclamar su liberación equivalía a llamar a todos los que se consideraban judíos a unirse, incluidos los de la diáspora, para restaurar el culto del Templo. Meshorer (1982/II: 153-154; 2001: 158-159), por su parte, contemplaba dos posibilidades para el cambio en la leyenda de estas monedas, por un lado, era posible a estas alturas de la guerra Bar Kojba fuera consciente de que no podía liberar todo Israel, por ello se concentró en su objetivo principal, la liberación de Jerusalén, y así lo expresó en las leyendas. Otra posibilidad era que para Bar Kojba Jerusalén fuera un símbolo de todo Israel y del objetivo principal de los rebeldes de reconstruir en la ciudad el Templo de Yavé y repoblarla con judíos. La omisión de la fecha podía deberse a una antigua superstición de que enumerar las cosas traía mala suerte. Eshel (2008: 122, not. 19), sin embargo, propone que las monedas sin datar serían una respuesta a las monedas romanas que se habían comenzado a acuñar en Jerusalén-Aelia Capitolina durante la revuelta.

La importancia de Jerusalén para los judíos de la época del Segundo Templo radicaba en su protagonismo en la Biblia. Tras conquistarla, David la convirtió en la capital de su reino (2 Samuel 5,6-10), y como tal se mantuvo hasta la división del reino en dos, que quedó como capital del reino de Judá (1 Reyes 14,21) hasta la conquista de Nabucodonosor el 586 a.C. Jerusalén albergaba el aparato político-administrativo del estado ligado al palacio real y era el centro religioso por excelencia, donde se ubicaba el Templo de Jerusalén (1 Reyes 6-8). Tras el exilio en Babilonia los retornados reconstruyeron Jerusalén y su Templo, convirtiéndola en capital de la provincia persa Yehud (Esdras y Nehemías). Durante los periodos macedonio, ptolemaico y seléucida Jerusalén debía ser una ciudad santuario desde la que gobernaba el sumo sacerdote judío (2 Macabeos 3,1-4). Con la creación del estado autónomo de los macabeos (1 y 2 Macabeos) y del posterior Reino Asmoneo, fue de nuevo capital de un estado judío y centro de peregrinación religiosa, y así continuó tras la instalación del protectorado romano sobre el reino de Judea. Herodes el Grande embelleció la ciudad

y construyó en ella el grandioso Templo a Yavé que aparece mencionado en los evangelios<sup>40</sup>. En el año 6 d.C., tras la mala gestión de gobierno por parte de su hijo Arquelao, Judea pasó a ser una provincia romana dependiente de Siria, administrada por procuradores romanos.

Entre el 6 y el 66 d.C., Jerusalén siguió manteniendo su papel religioso, mientras que el político-administrativo se había trasladado a Cesarea Marítima. La mala gestión de los procuradores romanos, insensibles a la particularidad religiosa judía, y los conflictos entre judíos y griegos en Cesarea, llevó al estallido de la primera revuelta judía contra Roma, orquestada desde Jerusalén por funcionarios sacerdotales del Templo, que convirtieron la ciudad en el centro de la rebelión y en su último reducto. El año 70 d.C. los romanos tomaron la ciudad y destruyeron el Templo, reduciendo a su población a esclavitud y dejando una legión acantonada en sus ruinas (Ayaso 1990: 104:105). Sin embargo, Jerusalén siguió suscitando las esperanzas de los judíos de Palestina, quienes, durante los 62 años que mediaron entre la derrota del 70 d.C. y la guerra de Bar Kojba, no dejaron de esperar su reconstrucción y la del Templo a Yavé. Algunos rabinos intentaron explicar teológicamente las razones de la destrucción del Templo y auguraban una nueva restauración de Israel: en el Apocalipsis siríaca de Baruc 32,1-5 se habla de la reconstrucción de la ciudad y del Templo, y los Oráculos Sibílicos 5,250,414-33, auguran para el futuro una época de oro para Jerusalén (Bissoli 1994). La literatura cristiana apocalíptica también se hace eco de la esperanza escatológica en una renovación de Jerusalén, pero como ciudad celestial que vendrá al final de los tiempos y durará para siempre (Apocalipsis 21).

**Conclusión.** Las proclamas revolucionarias de las leyendas de la guerra de Bar Kojba son continuadoras de las de la primera guerra judía, comparten un mismo idioma y grafía y expresiones similares: *para la liberación o para la redención y Jerusalén*. Las de las monedas de Bar Kojba expresaban, por un lado, las esperanzas de los rebeldes de alcanzar los objetivos de su lucha, que eran, fundamentalmente, la liberación del yugo romano y la reconstrucción de la vida religiosa y nacional del pueblo judío de Palestina, centrada en el Templo de Jerusalén. Pero también reflejaban las condiciones políticas, sociales, religiosas y militares del momento en que se acuñaron, de ahí las diferencias, aparentemente sutiles, que se dieron en las leyendas en los años sucesivos, en las que el cambio de una sola palabra daba al eslogan que se proclamaba un matiz muy distinto del que había tenido la leyenda de las monedas del año anterior. Empezaron expresando la confianza en una redención divina de Israel, de la que habría ya comenzado una era, para pasar, quizás enardecidos por el buen comportamiento de la guerra, a considerar la era como de liberación político-militar de Israel, y terminar proclamando el deseo de liberación de Jerusalén. Es característica la centralidad de Jerusalén para designar a la capital de Judea y su Templo. Quizás los rebeldes estaban convencidos de que la redención de Israel dependía de la redención de la ciudad de Jerusalén, en la que se debía reconstruir el Templo a Yavé y su culto, y por lo tanto debía de ser inviolable (Tan 1997: 24, 42-47).

## 9. Distribución geográfica de las monedas

Algunos especialistas se han dedicado a estudiar la distribución geográfica de los hallazgos arqueológicos de monedas de Bar Kojba, para establecer los límites del territorio que los rebeldes llegaron a controlar o sobre el que ejercieron cierta influencia. El primer trabajo de este tipo lo publicó Barag (1980: 30-33), al que siguieron los de Mildenberg (1984: 49-57) y Meshorer (2001: 164), que estudiaban los tesoros que contenían ejemplares de esta revuelta y su distribución geográfica. Posteriormente, Zissu/Eshel (2000-2002; 2013), Byjovsky (2004) y Amit/Bijovsky (2007) han demostrado que el territorio controlado por Bar Kojba era mayor de lo que se creía, alcanzando desde el norte del desierto del Negev por el sur, pasando por la región de Judea y llegando a la zona de

<sup>40</sup> Mateo 21,12-6; 23,36; 26,61; 27,51. Marcos 11,11, 15-19, 27; 12,35, 41; 13,3; 15,38. Lucas 1,9-22; 2,22-38; 46-8; 19,45-7; 21,5-7, 37; 24,53. Juan 2,18-20; 7,14, 28; 8,2, etc.

Moidiín y Lod, y alcanzando Silo, en la zona sur de Samaría, por el norte, con la excepción de Jerusalén que nunca habría sido capturada (Map. 1).

Algunos tesoros encontrados en Galilea en conteso de destrucción, y datados en un periodo comprendido entre el 125-135 d.C., hacen pensar que la extensión de la influencia de la revuelta pudo llegar hasta Galilea, aunque no fuera un territorio controlado por Bar Kojba (Lebner/Bijovsky 2013).

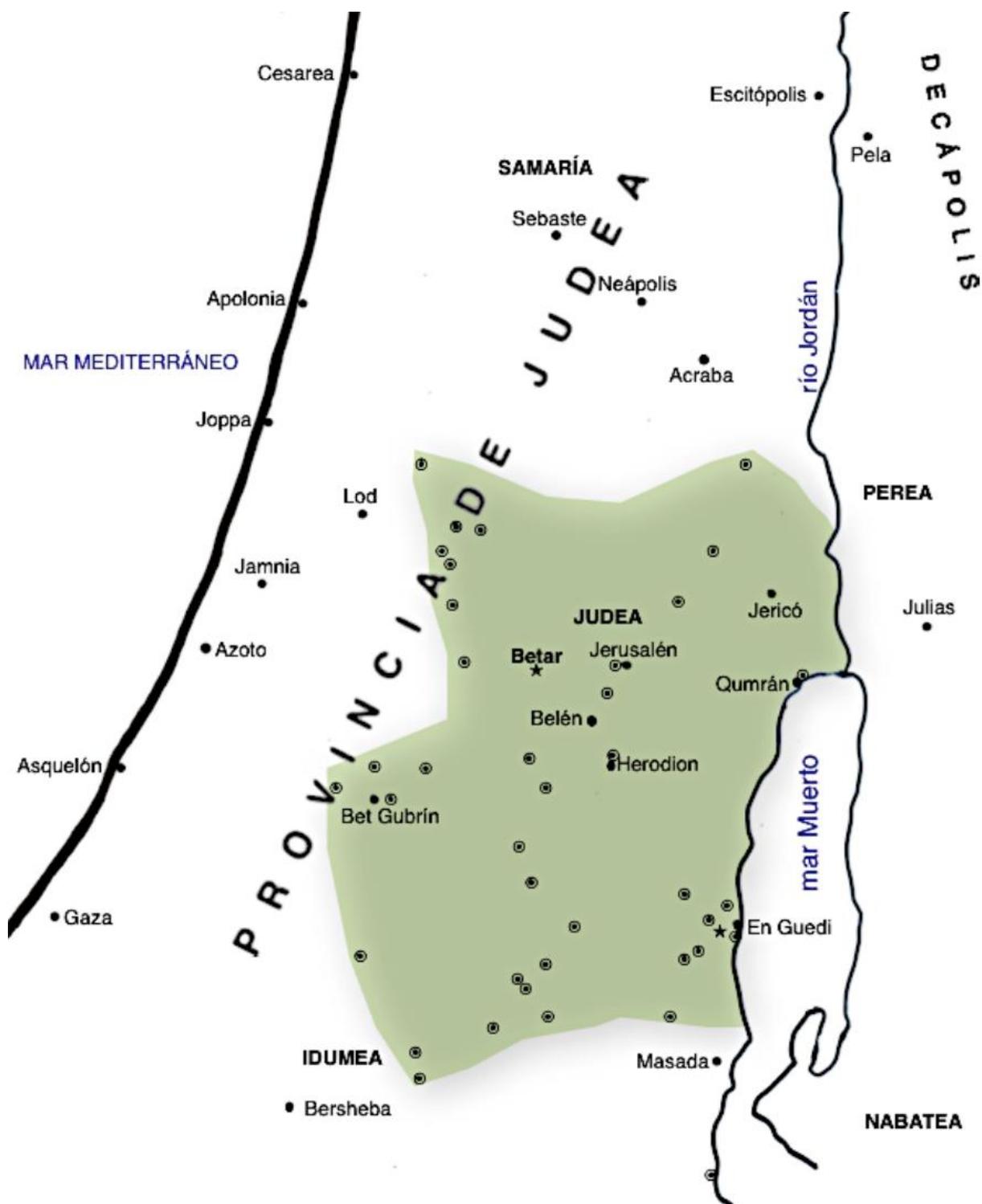
## 10. Conclusión

Tras el estallido de la revuelta de Bar Kojba, el 135 d.C., los rebeldes reacuñaron monedas de plata y bronce que circulaban en Judea, con nuevos tipos y leyendas alusivos a los objetivos de la revuelta. La reacuñación masiva de monedas, por un lado, facilitaba el proceso técnico de fabricación, que debió de realizarse en una ceca central, probablemente en Herodion, responsable de las monedas regulares, y otra secundaria que pudo ser móvil y en la que se debieron acuñar, entre otras, las monedas crudas. Por otro lado, el borrado de los tipos y leyendas originales, muchos de ellos alusivos al emperador, dejaba claro el rechazo de los rebeldes al control romano de Palestina. Los valores de las monedas eran los de los ejemplares reacuñados: tetracracmas, didracmas y denarios de plata, así como bronce grandes, medianos y pequeños.

La mayor parte de las monedas llevan tipos alusivos al Templo de Jerusalén y su culto, que probablemente estaban conectados con la fiesta de los Tabernáculos: fachada del Templo, lulav y etrog, instrumentos musicales, recipientes para libaciones, rama de sauce. En otras se representan plantas: palmera, racimo de uvas y hoja de parra, que aludían a la fertilidad del país y probablemente representaban a Judea y al pueblo de Israel. Y un tercer grupo estaba constituido por motivos helenísticos: palma y corona vegetal, ya usados en monedas judías anteriores, y que habían perdido su simbología pagana tomando un significado neutro relacionado con la victoria o el liderazgo.

Las leyendas de las monedas nos dan los nombres de dos de los líderes de la revuelta. El primero es Simón, probablemente Simón Bar Kojba, al que en las leyendas se da el título de *nasí príncipe*, y el segundo Eleazar el sacerdote, un personaje aún desconocido que debió de ejercer su liderazgo en conexión con el Templo que se quería reconstruir, pero que desaparece de las monedas a partir del año 2. Otras leyendas son proclamas revolucionarias que nos hablan de la creencia de los rebeldes en que había comenzado una nueva era de la redención o liberación de Israel, con la que datan los ejemplares de los dos primeros años. Finalmente están las leyendas que mencionan a Jerusalén: *Jerusalén o por la libertad de Jerusalén*, que aludirían al principal objetivo de los rebeldes, la liberación de la ciudad de manos de los romanos para poder reconstruir el Templo de Yavé, su culto y la vida nacional judía en torno a él.

A pesar de que se desconoce la procedencia de la mayor parte de las monedas de Bar Kojba, la distribución de las que se han encontrado en excavaciones arqueológicas ayuda a delimitar la extensión que pudo tener la revuelta y su radio de influencia, que coincide, aproximadamente, con la zona de Judea, Sefela y sur de Samaría, donde se han encontrado escondrijos subterráneos o cuevas en las que se escondieron los rebeldes para su guerra de guerrillas o para resistir tras la caída de los sitios fuertes como Herodion o Betar.



MAPA 1. Guerra de Bar Kojba (132-135 d.C.)

Posible máxima influencia del dominio rebelde  
 Lugares en los que se han encontrado monedas de Bar Kojba  
 Últimos refugios de los rebeldes



Lámina 1.

AÑO 1 DE LA GUERRA



Lámina 2



AÑO 2 DE LA GUERRA



Lámina 3

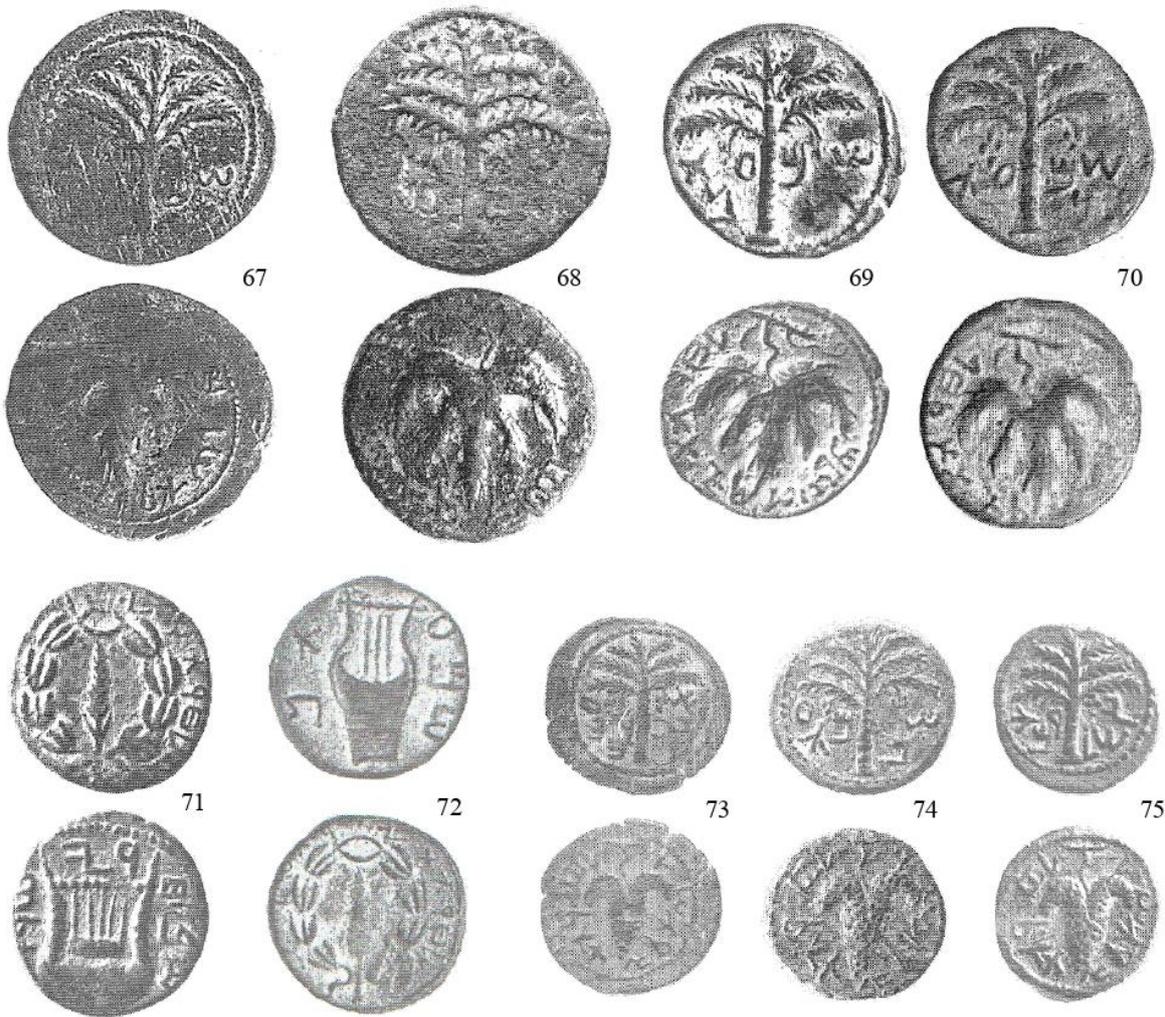


Lámina 4

MONEDAS SIN DATAR



Lámina 5



MONEDAS CRUDAS, RESELLADAS, PERFORADAS Y PARTIDAS



## BIBLIOGRAFÍA

- ABEL, F.M. (1952) *Histoire de la Palestine*, Gabalda, París.
- ABRAMOWITZ, H. (1981) A Note on Some Retouched Dies of the Bar Kokhba Coinage, *Israel Numismatic Journal* 5, p. 38-43, pl. 8.
- ADLER, Y. (2008) The Temple Willow-Branch Ritual Depicted on Bar Kokhba Denarii, *Israel Numismatic Journal* 16, p. 131-135.
- ALMAGOR, E. (2019) Jerusalem and the Bar Kokhba Revolt Again, *Electrum* 26, p. 141-157.
- ALON, G. (1984) *The Jews in Their Land in the Talmudic Age (70-640 C.E.)*, vol. II, Magnes, Jerusalén.
- ALONSO FONTELA, C.; ALARCÓN SAINZ, J.J. (2006) Las cartas arameas de Bar Kokhba: Texto, traducción y comentario, *Sefarad* 66, 1, p. 23-54.
- AMIT, D.; BIJOVSKY, G. (2007) A Numismatic Update on the Northwestern Border of the Territory Controlled by Bar Kokhba Rebels, *Israel Numismatic Research* 2, p. 133-136.
- AMIT, D.; ESHEL, H. (1990-1) A Tetradrachm of Bar Kokhba from a Cave in Nahal Hever, *Israel Numismatic Journal* 11, p. 33-35.
- APPELBAUM, S. (1971) The minor arts of the talmudic period, en C. Roth, *Jewish Art*, Nueva York Graphic Society, Greenwich, p. 93-101.
- AVI-YONAH, M. (1968) The Facade of Herod Temple, an Attempted Reconstruction, en J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity*, Brill, Leiden, p. 327-335.
- AVI-YONAH, M. (1975) Jewish Art and Architecture in the Hasmonean and Herodian Period, en *The World History of the Jewish People*, vol. 7, Masada, Jerusalén, p. 250-263.
- AVIAM, M. (2013) Mesa de piedra para la lectura de la Torah, adornada con simbolismos judaicos en la sinagoga de Magdala, *El Pensador* 5, p. 46-50.
- AYASO, J. R. (1990) *Iudaea Capta. La Palestina romana entre las dos guerras judías (70-132 d.C.)*, Verbo Divino, Estella.
- BANKS, F. D. (1955) *Coins of the Bible Days*, Macmillan, Nueva York.
- 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, p. 87-91 (en hebreo), pp. 232-3 (resumen en inglés).
- BARAG, D. (1980) A Note on the Geographical Distribution of Bar Kokhba Coins, *Israel Numismatic Journal* 4, p. 30-33.
- BARAG, D. (1986) New evidence for the identification of the showbread table on the coins of the Bar Kokhba War, en I.A. Carradice (ed.), *Proceedings of the 10th International Congress of Numismatics*, International Association of Professional Numismatics, Londres, p. 217-222.
- BARAG, D. (1987) La mesa de los panes de la presencia y la fachada del Templo en las monedas de la guerra de Bar Kojba, *Qatmoniot* 20, p. 22-25 (en hebreo).
- BARAG, D. (2000-2) The Two Mints of the Bar Kokhba War, *Israel Numismatic Journal* 14, p. 153-156.
- BAYER, B. (1971) Music. History, *Encyclopedia Judaica* vol. 12, Keter, Jerusalén, col. 559-566.
- BEN-DOV, M. (1985) *In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem*, Harper & Row, Nueva York.

- BENOIT, P.; MILIK, J.T.; DE VAUX, R. (1961) *Discoveries in the Judaean Desert*, vol. II, Clarendon, Oxford.
- BIJOVSKY, G. (2004) The Coins from Khirbet Badd 'Isa-Qiryat Sefer. Isolated Coins and two Hoards dated to the Bar-Kokhba Revolt, en Y. Magen/D.T. Ariel/G. Bijovsky/Y. Tzionit/O. Sirkis (ed.), *The Land of Benjamin, Israel Antiquities Authority*, Jerusalén, p. 243-255.
- BISSOLI, G. (1994) *Il Tempio nella letteratura giudaica e neotestamentaria*, Franciscan Printing Press, Jerusalén.
- BLOEDHORN, H.; HÜNTTENMEISTER, G. (2001) The Synagoge, en W.D. Davies/L. Finkelstein (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. III, Cambridge University Press, Nueva York, p. 267-297.
- BLOOMQUIST, L.G.; GEISTERFER, P. (2004) Rhetorical Strategies for “Holy War” in some Second Temple Sacred Texts: Overview, Analysis, and Implications, *Queen: A Journal of Rethorical and Power. Special Issue: Rethorics, Violence and Evil*, p. 1-55.
- BRAUN, J. (2002) *Music in Ancient Israel/Palestina*, Eermands, Grand Rapids.
- BURGH, T.W. (2006) *Listening to the Artefacts: Music Culture in Ancient Palestine*, T. T. & Clark, Londres.
- BURNETT, A. (1999) *Buildings and Monuments on Roman Coins*, en G.M. Paul/M. Ierardi (ed.), *Roman Coins and Public Life under the Empire*, University of Michigan, An Arbor, p. 137-164.
- CAVEDONI, C. (1850) *Numismatica Biblica o sia Dichiarazione delle monete antiche memorate nelle Sante Scritture*, Eredi Soliani, Modena 1850.
- CAVEDONI, C. (1855) *Appendice alla Numismatica Biblica*, Eredi Soliani, Modena.
- CIECIELAG, J. (2020) The Temple on the Coins of Bar Kokhba – a Manifestation of Longing or a Political Programme? A Few Remarks, *Notae Numismaticae* 15, 21-36.
- COTTON, H.M. (1999) Some Aspects of the Roman Administration of Judaea/Syria-Palaestina, en W. Eck/E. Müller-Luckner (ed.), *Lokale Autonomie und Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert*, R. Oldenbourg, Munich, p. 75-91.
- COTTON, H.M. (2003) The Bar Kokhba Revolt and the Documents from the Judaean Desert, en P. Schäfer (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered*, Mohr Siebeck, Tubinga, pp. 133-152.
- DEUTSCH, R. (2001) A Lead Weight of Shimon Bar Kokhba, *Israel Exploration Journal* 51, 1, p. 96-99.
- DEUTSCH, R. (2000-2) A Lead Weight of Hadrian: The Prototype for the Bar Kokhba Weights, *Israel Numismatic Journal* 14, p. 125-128.
- DEUTSCH, R. (2003-6) A Further Lead Weight of Shimon Bar Kokhba, *Israel Numismatic Journal* 15, p. 77-8.
- DEUTSCH, R.; RONEN, Y. (2016) The Pierced Coins of Shimon Bar Kokhba and the Die Position of the Cluster of Grapes and Vine Leaf, *Israel Numismatic Journal* 19, p. 45-51.
- DOEVE, J.W. (1974) Le domaine du temple de Jérusalem, en W. C. Van Unnik, *La littérature juive entre Tenach et Mischna. Quelques problèmes*, Brill, Leiden, p. 118-163.
- DOMÍNGUEZ ARRANZ, A. (2004) La expresión del sacerdocio en las monedas cívicas de Hispania, *Anejos de Archivo Español de Arqueología* 33, p. 165-183.
- ECK, W. (2003) Hadrian, the Bar Kokhba Revolt, and the Epigraphic Transmission, en P. Schäfer (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered*, Mohr Siebeck, Tubinga, p. 153-170.
- ECKHEL, I. (1794) *Doctrina Nummorum Veterum*, vol. III, Viena.

- ESHEL, H. (2003) The Dates used during the Bar Kokhba Revolt, en P. Schäfer (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered*, Mohr Siebeck, Tubinga, p. 93-105.
- ESHEL, H. (2005) On Harp and Lyre: A Comment on Bar Kokhba Bronze Coins, en M. Mor/J. Pastor/I. Ronen/Y. Ashkenazi (ed.), *For Uriel*, Jerusalén, p. 29-40.
- ESHEL, H. (2008) On Harps and Lyres: A Note on the Bronze Coinage of the Bar Kokhba War, *Israel Numismatic Journal* 16, p. 118-130.
- EVANS, C.A. (2001) *Jesus and his Contemporaries. Comparative Studies*, Brill, Leiden.
- EVANS, C.A. (2006) Messianic Hopes and Messianic Figures in Late Antiquity, *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 3, p. 9-40.
- FARHI, Y. (2016) Gaza Coins as Flans for Bar Kokhba Overstrikes, *Israel Numismatic Journal* 19, p. 56-62.
- FARHI, Y.; BESSARABOV, B. (2016) A Lead Coin from the Bar Kokhba Revolt, *Israel Numismatic Research* 11, p. 127-134.
- 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 Pseudoepigraphs* 4, p. 105-118.
- FINE, S. (2005) *Art and Judaism in Greco-Roman World. Toward a New Jewish Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FONTANILLE, J.-Ph. (2006) Treasures of the Temple: Five Judaeans pieces depict sacred objects, *Numismatist* 119, 9, p. 45-50.
- GIRARDIN, M. (2019) Leherut Yerushalayim: The Temple on the Coins of the Bar Kokhba War, *Electrum* 26, p. 159-176.
- GITLER, H./TAL, O. (2021) The Medium and Small Bronze Series of Bar Kokhba Reconsidered: More on a Mint at Herodium, *Israel Numismatic Research* 16, p. 143-161.
- GOLDSTEIN, I. (2010) Bar Kokhba Sela – The Design Schemes, *The Celator* 24, 3, p. 42-43.
- GOODENOUGH, E.R. (1953-68) *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, vol. 1-8, Pantheon Books, Nueva York.
- 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, p. 163-166.
- GRAETZ, H. (1888) On the Signification of Jewish Coins with the Lulab and Portal, *The Numismatic Chronicle* ser. 3, 8, p. 165-198.
- GRAYSTONE, G. (1955) The Dead Sea Scrolls-II. Wadi Murabba`at, *Scripture* 7, p. 66-76.
- GROSSBERG, A. (1988) Sobre: Dan Barag, mesa de los panes de la presentación y fachada del Templo en las monedas de la guerra de Bar Kojba, *Qadmoniot* 21, p. 56-7 (en hebreo).
- GROSSBERG, A. (1996a) Sinagogas antiguas y el Templo, *Eretz Israel* 25, p. 314-326 (en hebreo).
- GROSSBERG, A. (1996b) Behold the Temple. Is It Depicted on a Priestly Ossuary?, *Biblical Archaeology Review* 22, p. 46-52, 66.
- GUTMANN, J. (1989) *Sacred Images*, Variorum Reprints, Northampton.
- HACHLILI, R. (1988) *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*, Brill, Leiden.
- HACHLILI, R. (2001) *The Menorah, the Ancient Seven-Armed Candelabrum. Origin, Form and Significance*, Brill, Leiden.

- HACHLILI, R. (2005) *Jewish Funerary Customs Practices and Rites in Second Temple Period*, Brill, Leiden.
- HAMBURGER, L. (1892) Die Siver Münzprägungen während des letzten Aufstandes der Israeliten gegen Rom, *Zeitschrift für Numismatik* 18, p. 241-348.
- HART, H.St. (1952) Judaea and Rome, *Journal of Theological Studies*, n.s. 3, p. 172-186.
- HAYES, J.H./MANDELL, S. (1998) *The Jewish People in Classical Antiquity: from Alexander to Bar Kochba*, Westminster John Knox Press, Louisville.
- HENDIN, D. (1976) *Guide to Ancient Jewish Coins*, Attic Books, Nueva York.
- HENDIN, D. (1980) Plated Coins of Bar Kokhba, *Israel Numismatic Journal* 4, p. 34-37.
- HENDIN, D. (2006) A Bronze Test Strike from the Bar Kokhba Revolt, *Israel Numismatic Research* 1, p. 111-115.
- HENDIN, D. (2010) *Guide to Biblical Coins*, Amphora, Nueva York.
- HENDIN, D. (2011-14) On the Identity of Eleazar the Priest, *Israel Numismatic Journal* 18, p. 155-167.
- HILL, G.F. (1914) *Catalogue of the Greek Coins of Palestine (Galilee, Samaria, and Judaea)*, Arnaldo Forni, Bologna (reimpresión de 1965).
- JACOBSON, D.M. (2008a) The Temple on the Bar-Kokhba Tetrachms, *Numismatic Circular* 116, 1, p. 6-8.
- JACOBSON, D.M. (2008b) The Roman corona civica (Civic Crown) on Bar-Kokhba' silver Coins, *Numismatic Circular* 116, 2, p. 64-66.
- JONES, J.M. (1986) *A Dictionary of Ancient Greek Coins*, Seaby, Londres.
- JONES, J.M. (1990) *A Dictionary of Ancient Roman Coins*, Seaby, Londres.
- KANAEL, B. (1963) Ancient Jewish Coins and their Historical Importance, *Biblical Archaeologist* 26, p. 38-62.
- KANAEL, B. (1965) The Transition from Priestly Predominance to Lay Predominance in the Light of Ancient Jewish Coinage, en *Atti del Congresso Internazionale di Numismatica Istituto Italiano di Numismatica, Roma 11-16 Settembre 1961*, Istituto Italiano di Numismatica, Roma, p. 87-92.
- KANAEL, B. (1971) Notes on the Dates used during the Bar Kokhba Revolt, *Israel Exploration Journal* 21, 1, p. 39-46.
- KAUFMAN, A.S. (1984) A Note on Artistic Representations of the Second Temple of Jerusalem, *Biblical Archeologist* 47, p. 253-254.
- KINDLER, A. (1958) The Coinage of the Bar-Kokhba War, en *The Dating and Meaning of Ancient Jewish Coins and Symbols*, Schocken, Jerusalén, p. 62-80.
- KINDLER, A. (1974) *Coins of the Land of Israel. Collection of the Bank of Israel Catalogue*, Keter, Jerusalén.
- KINDLER, A. (1986-7) Coins and Remains from a Mobile Mint of Bar Kokhba at Khirbet el-Aqd, *Israel Numismatic Journal* 9, p. 46-50.
- KINDLER, A. (2003) Lulav and Etrog as Symbols of Jewish Identity, en R. Deutsch (ed.), *Shlomo*, Archaeological Centre Publications, Tel Aviv, p. 139-145.
- KIRSCHNER, B. (1945-6) ¿Una ceca de Bar-Kojba?, *Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society* 12, p. 153-9 (en hebreo).

- KLIMOWSKY, E.W. (1958) Symbols on Ancient Jewish Coins, *The Dating and Meaning of Ancient Coins and Symbols*, Schocken, Jerusalén, p. 81-97.
- KLIMOWSKY, E.W. (1964) The Amphorai on the Coins of Jewish War, *Israel Numismatic Journal* II, 3-4, p. 8-10.
- KNOHL, I. (1994) Post-Biblical Sectarianism and the Priestly Schools of the Pentateuch: The Issue of Popular Participation in the Temple Cult on Festivals, en J. Treballe Barrera/L. Vegas Montaner (ed.), *The Madrid Qumran Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid, 18-21 March, 1991*, Ed. Complutense, Madrid, p. 601-609.
- KÜHNEL, B. (1986-7) Jewish Symbolism of the Temple and the Tabernacle and Christian Symbolism of the Holy Sepulchre and the Heavenly Tabernacle, *Jewish Art* 12-13, p. 147-153.
- LAMBERT, L. (1931) Note on the Obverse Type of the Tetradracms of the Second Revolt, *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 1, p. 69.
- LEBNER, U.; BIJOVKY, G. (2013) Two Hoards from Khirbat Wadi Ḥamam and the Scope of the Bar Kokhba Revolt, *Israel Numismatic Research* 8, p. 109-134.
- LEVY, A.M. (1862) *Geschichte der jüdischen Münzen gemeinfasslich dargestellt*, Leipzig.
- LILLO BOTELLA, C. (2013) Eleh Ezkerah: la leyenda de los "Diez Mártires Judíos" y la represión romana en Judea tras la revuelta de Simón bar-Kochba, en G. Bravo/R. González Salinero (ed.), *Formas de morir y formas de matar en la Antigüedad romana*, Signifier Libros, Salamanca, p. 525-536.
- LYKKE, A. (2012) *Reign and Religion in Palestine. The Political Instrumentalization of Sacred Iconography in the Hellenistic-Roman Period on the Basis of the Numismatic Evidence*, Disertación doctoral, Universität Wien, Viena.
- MACDONALD, G. (1905) *Catalogue of Greek Coins in the Hunterian Collection*, vol. III, James Maclehose and Sons, Glasgow.
- 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).
- MALTIEL-GERSTENFELD, J. (1982) *260 Years of Ancient Jewish Coins*, Kol Printing service LTD, Tel Aviv.
- MALTIEL-GERSTENFELD, J. (1987) *New Catalogue of Ancient Jewish Coins*, Minerva, Michigan.
- MARKS, R.G. (1994) *The Image of Bar Kokhba in Traditional Jewish Literature: False Messiah and National Hero*, Pensilvania State University Press, Pensilvania.
- MESHORER, Y. (1967) *Jewish Coins of the Second Temple Period*, Am hassefer and Massada, Tel Aviv.
- MESHORER, Y. (1969) Alterations of the 'Shekel' Standards during the Jewish War and the Bar Kokhba War, *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, World Union of Jewish Studies, Jerusalén, p. 84-86 (en hebreo), p. 231-232 (resumen en inglés).
- MESHORER, Y. (1982) *Ancient Jewish Coinage*, 2 vol., Amphora Books, Jerusalén.
- MESHORER, Y. (2001) *A Treasury of Jewish Coins*, Yad Izhaq Ben-Zvi-Anphora, Jerusalén.
- MILDENBERG, L. (1949) The Eleazar Coins of the Bar Kochba Rebellion, *Historia Judaica* 11, 77-108.
- MILDENBERG, L. (1977) Bar Kokhba in Jerusalem?, *Schweizer Münzblätter* 10, p. 51-56.

- MILDENBERG, L. (1980) Bar Kokhba Coins and Documents, *Harvard Studies in Classical Philology* 84, p. 311-335.
- MILDENBERG, L. (1984) *The Coinage of the Bar Kokhba War*, Sauerländer, Frankfurt am Main.
- MILDENBERG, L. (1984-5a) The Bar-Kokhba War in the Light of the Coins and Document Finds 1974-1982, *Israel Numismatic Journal* 8, p. 27-32.
- MILDENBERG, L. (1984-5b) A Bar-Kokhba Didrachm, *Israel Numismatic Journal* 8, p. 33-36.
- MITCHELL, T.C. (1992) The Music of the Old Testament Reconsidered, *Palestine Exploration Quarterly* 124, p. 124-125.
- MOR, M. (2003) The Geographical Scope of the Bar-Kokhba Revolt, en P. Schäfer (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered*, Mohr Siebeck, Tübinga, p. 107-131.
- MOR, M. (2012) Are There Any New Factors Concerning the Bar-Kokhba Revolt?, *Studia Antiqua et Archaeologica* 18, p. 161-193.
- MOR, M. (2016) *The Second Jewish Revolt: The Bar Kokhba War, 132-136 CE*, Brill, Leiden.
- MUEHSAM, A. (1966) *Coin and Temple. A Study of the Architectural Representation on Ancient Jewish Coins*, Brill, Leiden.
- NEWMAN, H.I. (2015) Stars of the Messia, en M. Kister/H.I. Newman/M. Segal/R.A. Clements (ed.), *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity*, Brill, Leiden, p. 272-303.
- OEGEMA, G.S. (1998) *The Anointed and his People. Mesianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba*, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- PATRICH, J. (1988) Reconstructing the Magnificent Temple Herod Built, *Bible Review* 4, p. 17-29.
- PATRICH, J. (1993-4) The Golden Vine, the Sanctuary Portal, and its Depiction on the Bar-Kohba Coins, *Jewish Art* 19-20, p. 56-61.
- PÉREZ BAYER, F. (1790) *Vindicias numorum Hebraeo-Samaritanorum Vindiciae*, Valencia.
- 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, p. 101-113.
- PHILONENKO, M. (1974) Observations sur des monnaies juives de la Seconde Révolte (132-135), *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 118, 1, p. 183-189.
- PIAMENTA, M. (2019) *The Trumpet from the Bible to the End of the Tannaitic Period*, Ph.D. Thesis, Bar-Ilan University, Ramat-Gan.
- PORAT, R.; NETZER, E.; KALMAN, Y.; CHACHY, R. (2009-10) Bar Kokhba Coins from Herodium, *Israel Numismatic Journal* 17, p. 98-105.
- PRICE, M.J.; TRELL, B.L. (1977) *Coins and their Cities*, V.C. Vecchi and Sons, Londres.
- PRIME, W.C. (1861) *Coins, Medals and Seals, Ancient and Modern*, Harper & Brothers, Nueva York.
- RAHMANI, L.Y. (1961) Jewish Rock-cut Tombs in Jerusalem, *Atiqot* 3, p. 104-120.
- RAHMANI, L.Y. (1961) Jason's Tomb, *Israel Exploration Journal* 17, 2, p. 61-100.
- RAPPAPORT, U. (2003<sup>s</sup>) Numismatics, en W.D. Davies/L. Finkelstein (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. I, Cambridge University Press, Nueva York, p. 25-59.
- REIFENBERG, A. (1947) *Ancient Jewish Coins*, Rubin Mass, Jerusalén (reimpresión de 1973).
- REINACH, T. (1887) *Les Monnaies Juives*, Ernest Leroux, París.

- REINACH, T. (1902) *L'Histoire par les Monnaies. Essais de Numismatique Ancienne*, Arnaldo Forni, Bolonia (reimpresión de 1977).
- REINACH, T. (1903) *Jewish Coins*, Argonaut, Chicago (reimpresión de 1966).
- RENOV, I. (1970) A View of Herod's Temple from Nicanor's Gate in a Mural Panel of Dura-Europos Synagogue, *Israel Exploration Journal* 20, p. 67-74.
- REVEL-NEHER, E. (1984) *L'Arche d'Alliance dans l'art juif et chrétien du second au dixième siècles*, París.
- REVEL-NEHER, E. (1986-7) L' Alliance et la promesse: le symbolisme d' Eretz-Israël dans l' iconographie juive du Moyen Age, *Jewish Art* 12-13, p. 135-146.
- RICKERT, F. (1986) Elisabeth Revel-Neher, L'arch d' alliance dans l'art juif et chrétien du second au dixième siècles, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 29, p. 218-222.
- ROGERS, E. (1911) A New Jewish Tetradracm, *The Numismatic Chronicle* ser. 4, 11, p. 205-208.
- ROITMAN, A. (2003) *Images of the Temple in Jewish Art and Their Parallels in Literary Sources, en Envisioning the Temple. Scrolls, Stones, and Symbols*, The Israel Museum, Jerusalén, p. 62, 97-117.
- ROMANOFF, P. (1942-3) Jewish Symbols on Ancient Jewish Coins, *Jewish Quarterly Review* 33, p. 1-15, 435-44.
- ROMANOFF, P. (1944) Jewish Symbols on Ancient Jewish Coins, *Jewish Quarterly Review* 34, p. 161-77, 299-312, 425-440.
- ROTH, C. (1960) Star and Ancor: Coin Symbolism and the End of Days, *Eretz Israel* 6, p. 13\*-15\*.
- ROYO MARTÍNEZ, M<sup>a</sup> M. (2001) Instrumentos musicales en la moneda griega, en M<sup>a</sup> Ruiz Trapero (ed.), *Centenario de la Cátedra de Epigrafía y Numismática de la Universidad Complutense de Madrid 1900/01-2000/01*, Univ. Complutense de Madrid, Madrid, p. 185-207.
- SAFRAI, S. (1976) The Temple, en S. Safrai/M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, Van Gorcum, Assen, pp. 865-1006.
- SAULCY, F. de (1854) *Recherches sur la Numismatique Judaïque*, Firmin Didot, París.
- SCHÄFER, P. (2003a) *The History of the Jews in the Greco-Roman World*, Routledge, Londres.
- SCHÄFER, P. (2003b) Bar Kokhba and the Rabbis, en P. Schäfer (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered*, Mohr Siebeck, Tubinga, p. 1-22.
- SCHÜRER, E. (1891) *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. I, Charles Scribner's Sons, Nueva York.
- SCHÜRER, E. (1985) *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 vol., Cristiandad, Madrid.
- SCHWARTZ, S. (1995) Language, Power and Identity in Ancient Palestine, *Past & Present*, p. 3-47.
- SCHWARTZ, S. (1995) Hebrew and Imperialism in Ancient Palestine, en C. Bakhos (ed.), *Ancient Judaism in its Hellenistic Context*, Brill, Leiden, p. 53-84.
- SED-RAJNA, G. (1997-8) Images of The Tabernacle/Temple in Late Antique and Medieval Art: The State of Research, *Jewish Art* 23-24, p. 42-53.
- SLOANE, J.C. (1934) The Torah Shrine in the Ashburnham Pentateuch, *Jewish Quarterly Review* 25, p. 1-12.
- SMALLWOOD, E.M. (2001) *The Jews Under Roman Rule. From Pompey to Diocletian, A Study in Political Relations*, Brill, Leiden.

- SPORTY, L.D. (1983) Identifying the Curving Line on the Bar-Kokhba Temple Coin, *Biblical Archaeologist* 46, p. 121-123.
- SUSSMAN, V. (1982) *Ornamented Jewish Oil-Lamps: from the Destruction of the Second Temple through the Bar-Kokhba Revolt*, Aris & Phillips, Warminster 1982.
- TAN, K.H. (1997) *The Zion Traditions and the Aims of Jesus*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TENDLER, A. (2012) *Los símbolos del Templo y el culto en las monedas de Bar Kojba* (en hebreo), Jidushim bjeker Yerushalaim, Ramat Gan, Bar-Ilan University, p. 285-316.
- TYCHSEN, O.G. (1791) *De Nymis Hebraicis Diatribe qva simvl ad nyperas Ill. Franc. Perezii Bayerii obiectionis respondetur*, Rostoch.
- VALLE, C. del (ed.) (1997) *La Mishná*, Sígueme, Salamanca.
- VICO BELMONTE, A. (2005) El vino en la moneda griega: buscando interpretación y significado a su iconografía, *Documenta & instrumenta* 3, p. 217-245.
- VOGÜE, M. de (1860) Monnaies Juives. Éléazar, *Revue Numismatique* n. s. 5, p. 280-290.
- WENDEL, C. (1950) *Der Thoraschrein im Altertum*, Max Niemeyer, Halle.
- WIRGIN, W./MANDEL, S. (1958) *History of Coins and Symbols in Ancient Israel*, Nueva York.
- YADIN, Y. (1971) *Bar-Kokhba*, Weinfeld and Nicolson, Jerusalén.
- YEIVIN, S. (1952) *La guerra de Bar Kojba*, Mossad Bialik, Jerusalén 1952 (en hebreo).
- ZISSU, B.; ABADI, O. (2014) Paleo-Hebrew Script in Jerusalem and Judea from the Second Century B.C.E. Through the Second Century C.E., *Journal for Semitics* 23, 2i, 653-664.

## REFERENCIA DE LAS FOTOS DE LAS LÁMINAS

### Lámina 1

1. Meshorer 2001: pl. 64, 218.
2. Meshorer 2001: pl. 64, 218c.
3. Meshorer 2001: pl. 64, 219.
4. Menorah Coin Project, H677 (Waddell Mar 2003 n° 39118).
5. Meshorer 2001: pl. 64, 220b.
6. Meshorer 2001: pl. 64, 221a.
7. Meshorer 2001: pl. 64, 221b.
8. Meshorer 2001: pl. 64, 222b.
9. Meshorer 2001: pl. 64, 222c.
10. Meshorer 2001: pl. 65, 223a.
11. Meshorer 2001: pl. 65, 223b.
12. Meshorer 2001: pl. 65, 223f.

### Lámina 2

13. Meshorer 2001: pl. 65, 225.
14. Meshorer 2001: pl. 65, 224.
15. Meshorer 2001: pl. 65, 224a.
16. Meshorer 2001: pl. 65, 227.
17. Meshorer 2001: pl. 65, 229.
18. Meshorer 2001: pl. 65, 230.
19. Meshorer 2001: pl. 65, 230a.

20. <http://www.amuseum.org/book/page19.html>: n° 99.
21. Meshorer 2001: pl. 66, 236.
22. Meshorer 2001: pl. 66, 237.
23. Meshorer 2001: pl. 66, 234.
24. Meshorer 2001: pl. 66, 235.
25. Meshorer 2001: pl. 67, 250.
26. Meshorer 2001: pl. 67, 252.
27. Meshorer 2001: pl. 67, 253a.
28. <http://www.amuseum.org/book/page19.html>: n° 105.
29. Meshorer 2001: pl. 66, 238.
30. Meshorer 2001: pl. 66, 239.

### Lámina 3

31. Meshorer 2001: pl. 66, 241a.
32. Meshorer 2001: pl. 66, 242a.
33. Meshorer 2001: pl. 67, 248b.
34. Meshorer 2001: pl. 67, 248b.
35. Meshorer 2001: pl. 66, 246a.
36. Meshorer 2001: pl. 66, 244.
37. Meshorer 2001: pl. 66, 243.
38. Menorah Coin Project, H704 (Meshorer AJC, n° 38a - TJC, n° 255a).
39. Menorah Coin Project, H705 (Goldberg May 24-28 2008).
40. Meshorer 2001: pl. 68, 257a.
41. Meshorer 2001: pl. 68, 257.
42. Meshorer 2001: pl. 68, 259.
43. Meshorer 2001: pl. 68, 259c.
44. Meshorer 2001: pl. 68, 260a.
45. Meshorer 2001: pl. 68, 263a.
46. Meshorer 2001: pl. 68, 265.
47. Meshorer 2001: pl. 68, 266a.

### Lámina 4

48. Meshorer 2001: pl. 69, 267.
49. <http://www.amuseum.org/book/page19.html>: n° 100.
50. [https://www.britishmuseum.org/collection/object/C\\_1908-0110-776](https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_1908-0110-776)
51. <http://www.amuseum.org/book/page19.html>: n° 101.
52. Meshorer 2001: pl. 69, 271.
53. Meshorer 2001: pl. 70, 283a.
54. Meshorer 2001: pl. 71, 284a.
55. Meshorer 2001: pl. 70, 283b.
56. Meshorer 2001: pl. 70, 283c.
57. Meshorer 2001: pl. 71, 285.
58. Meshorer 2001: pl. 70, 278a.
59. Meshorer 2001: pl. 70, 276a.
60. Meshorer 2001: pl. 69, 272.
61. Meshorer 2001: pl. 69, 272a.
62. Meshorer 2001: pl. 69, 272c.
63. Meshorer 2001: pl. 69, 274c.
64. Meshorer 2001: pl. 70, 281.
65. Meshorer 2001: pl. 70, 279b.
66. Meshorer 2001: pl. 71, 287.

**Lámina 5**

67. Meshorer 2001: pl. 71, 289.
68. Meshorer 2001: pl. 71, 290.
69. Meshorer 2001: pl. 71, 292.
70. Meshorer 2001: pl. 71, 292b.
71. Meshorer 2001: pl. 72, 296.
72. Meshorer 2001: pl. 72, 297.
73. Meshorer 2001: pl. 72, 300.
74. Meshorer 2001: pl. 72, 302a.
75. Meshorer 2001: pl. 72, 301.
76. Meshorer 2001: pl. 66, 231.
77. Meshorer 2001: pl. 72, 299.
78. Meshorer 2001: pl. 71, 295.
79. Meshorer 2001: pl. 72, 304a.
80. Meshorer 2001: pl. 72, 298.
81. Meshorer 2001: pl. 65, 223g.
82. Meshorer 2001: p. 162.
83. Meshorer 2001: pl. 72, 306.

Article received: 28/01/2022

Article accepted: 31/01/2022