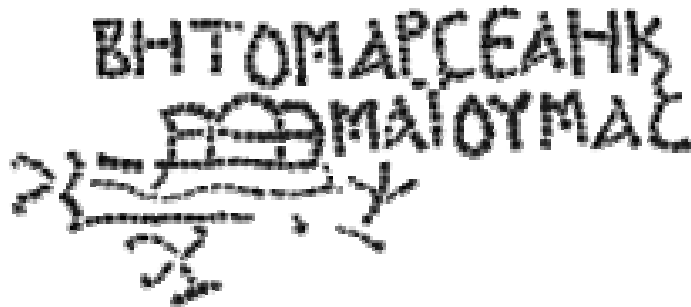


Marzeah y thíasos

Una institución convival en el mundo judío



LORENA MIRALLES MACIÁ

TESIS DOCTORAL DIRIGIDA POR

MIGUEL PÉREZ FERNÁNDEZ

JESÚS M^a GARCÍA GONZÁLEZ

AURORA SALVATIERRA OSSORIO

Dpto. Estudios Semíticos

Universidad de Granada

Granada, 2005

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Lorena Miralles Maciá
D.L.: Gr. 801 - 2005
ISBN: 84-338-3388-x

Marzeah y thíasos

Una institución convival en el mundo judío



LORENA MIRALLES MACIÁ

TESIS DOCTORAL

APÉNDICE DE TEXTOS E IMÁGENES

Dpto. Estudios Semíticos

Universidad de Granada

Granada, 2005

Son muchos los agradecimientos que quiero manifestar en estas páginas, ya que he tenido la suerte de recibir el apoyo de instituciones, profesores, compañeros, amigos y familiares a lo largo de estos años.

En primer lugar, debo reconocer la apuesta por este trabajo de la Junta de Andalucía y de la Universidad de Granada. También quiero agradecerles su ayuda a todos los profesores de los Departamentos de Filología Semítica, Fil. Griega, Fil. Latina e Historia Antigua de la Univ. de Granada, a los proyectos de investigación del Ministerio “Lengua y literatura del judaísmo clásico y medieval” y “Libertad e intolerancia religiosa en la Hispania tardoantigua”, al secretario del Dpto. de Semíticas, Luis Ortega, que tantísimo me ha facilitado el trabajo administrativo, y al servicio de préstamo interbibliotecario de la Univ. de Granada, en especial, a Margarita Leyva, que muchas veces ha luchado para que llegara un artículo a tiempo.

También deseo recordar aquí el Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén (Casa de Santiago) y a todos mis profesores y compañeros (David, Manuel, Óscar, Pilarín,...), así como también el *Studium Biblicum Franciscanum* de Jerusalén y a Máximo Pazzini, que desde el respeto mutuo me hicieron partícipe de una forma de vida totalmente distinta a la mía y me regalaron una de las etapas más felices de mi vida.

II

Me gustaría expresar mi agradecimiento a todos los que se han implicado en este trabajo: al Institut für Judaistik de la Univ. de Viena y, en especial, al profesor Günter Stemberger que tan amablemente me acogió y me ayudó en todo lo que estaba en su mano, a la Katolisch Theologische Fakultät y a la Evangelisch Theologische Fakultät de la Univ. de Viena, cuyas bibliotecas son envidiables, a la Facultad de Teología de Granada, al profesor José Luis Sicre por sus clases de Libros Históricos y Profetas (que han supuesto los primeros pasos de este estudio) y al profesor Antonio Torres por haberme mantenido al día de las publicaciones, a los profesores Joaquín Sanmartín y Gregorio del Olmo de la Univ. de Barcelona por su generosidad al leer uno de los capítulos de mi tesis sin saber quien era la autora, al profesor José Fernández Ubiña del Dpto. de Historia Antigua de la Univ. de Granada por facilitarme toda la bibliografía que le he estado solicitando en todo este tiempo. A M^a Teresa Penelas de la Escuela de Estudios Árabes de Granada por los artículos que me ha facilitado y a Elisabeth Giral-López de la Univ. de Barcelona por proporcionarme su traducción del Targum de Amós que está preparando para su Tesis Doctoral.

A mis directores, los profesores Jesús M^a García González del Dpto. de Griego, Miguel Pérez Fernández y Aurora Salvatierra Ossorio del Dpto. de Estudios Semíticos les tengo que reconocer tanto sus sugerencias y propuestas, como, algo más importante, su paciencia, confianza y apoyo.

Merecen un especial reconocimiento por mi parte los que han sido compañeros de carrera en la Univ. de Valencia y en la Univ. de Granada tanto en Fil. Clásica como Hebrea y, sobre todo, a los antiguos y nuevos compañeros que después me fui encontrando por el camino de la investigación: Elena Arigita, Barbara Boloix, Sara Calderer, Matilde Casas, Salud Domínguez, Linda Emberger, José L. Galiano, Juncal Guevara, Juan A. Macías, Caterina Olmedo, Antonio Peláez, Alberto Quiroga, Eva. B. Rodríguez, Puri Ubric, Tomás Urrutia. A los que ya han terminado su Tesis quiero felicitarles y a los que la van a leer en los próximos años les deseo que tengan mucho ánimo y mucho éxito.

Para los siguientes agradecimientos necesitaría mucho más que estas pocas líneas, debido a que se dirigen a quienes fueron profesores y compañeros y hoy se han convertido en buenos amigos. Por este motivo, sólo me voy a referir a ellos por mi primer agradecimiento: a José Ramón Ayaso por las lenguas del Próximo Oriente antiguo, a Carmen Caballero por mi primer currículum en inglés, a María José Cano por los días de Jerusalén, a Jesús M^a García (Chuchi) por el indoeuropeo, a Carmen García Sola por enseñarme que se puede decir “no lo sé, mañana te lo digo”, a Pilar Donaire por la página del Google, a Lola Ferre por el tiempo futuro en hebreo, a Miguel Pérez por el mundo del Nuevo Testamento, a Olga Ruiz por su mente rabínica, a Aurora Salvatierra por el alefato que me enganchó al hebreo, a Antonio Torres (Padretorres) por el arameo. A todos ellos los admiro por su saber y los aprecio por su amistad.

A mi familia se lo debo todo, pues a pesar de la distancia siempre los he tenido cerca y, aunque no pueda devolverles todos estos años, espero que este trabajo me sirva de alguna manera para expresarles mi gratitud. Quiero mencionar especialmente a mi madre, Regina Maciá Cantó, que hizo lo imposible para que yo pudiera elegir mi camino, a Miguel Tortosa Delgado, que se ha convertido en parte de mi vida, a mi hermana, Clara Miralles Maciá, por su candor y rebeldía, a mi abuela, Regina Cantó Ruiz, por quererme como a una hija y a mi abuelo, Ramón Maciá Limiñana, que ha sido y será mi padre, esté donde esté. No puedo acabar sin mencionar a Alfredo Galiano Francés, mi marido, por las horas, los días y los años robados, por su comprensión, su apoyo y su amor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
1. Fuentes	6
2. Antecedentes	8
3. Estructura y desarrollo de los contenidos	10
4. Objetivos.....	15
LISTA DE ABREVIATURAS.....	17
CAPÍTULO I. Testimonios bíblicos sobre el <i>marzeah</i>	19
1. Sala/casa del banquete	21
2. <i>Marzeah</i> según Am 6,4-7 y Je 16,5-9.....	25
2.1. <i>Marzeah</i> según Am 6,4-7.....	26
2.2. <i>Marzeah</i> según Je 16,5-9.....	51
2.2.1. El <i>bet-mišteh</i> y sus manifestaciones según Je 16,8-9.....	56
2.2.2. El <i>bet-marzeah</i> y sus manifestaciones según Je 16,5-7.....	58
3. Primeras conclusiones.....	65
CAPÍTULO II. Testimonios del Oriente Próximo antiguo sobre el <i>marzeah</i>	69
1. El <i>marzeah</i> y los cultos fúnebres.....	71
2. <i>Marzeah</i> según los testimonios del Próximo Oriente antiguo.....	75
2.1. Los testimonios más antiguos. Ebla (III mil. a.C.).....	76
2.2. Emar (II mil. a.C.).....	77
2.3. Ugarit. Los testimonios más numerosos (II mil. a.C.).....	79
2.3.1. Textos acadios.....	81
2.3.2. Textos alfabéticos.....	91
2.3.2.1. <i>KTU</i> 4.399 y <i>KTU</i> 4.642.....	92
2.3.2.2. <i>KTU</i> 3.9.....	96
2.3.2.3. Textos mitológicos. <i>KTU</i> 1.114 y <i>KTU</i> 1.21.....	102

A. <i>KTU</i> 1.114	103
B. <i>KTU</i> 1.21 II	116
3. Conclusiones	124
 CAPÍTULO III. <i>Marzeah</i> en otros pasajes bíblicos	131
1. Propuestas existentes	134
1.1. <i>Marzeah</i> en Amós. Las propuestas de Barstad 1984	134
1.1.1. Am 2,7b-8	135
1.1.2. Am 4,1	144
* <i>Excursus: Kuntillet Ajrud, los cultos de fertilidad y su</i> <i>conexión con el marzeah</i>	150
1.1.3. Una última reflexión	158
1.2. <i>Marzeah</i> en Oseas	159
1.2.1. Os 4,16-19. La propuesta de Glangloff – Haelewyck 1995	160
1.2.2. Os 9,1-7. Una sugerencia de Peckham (1987) sobre el <i>marzeah</i>	174
1.2.3. Una última reflexión	185
1.3. <i>Marzeah</i> en Isaías	186
1.3.1. Is 5,11-13. La propuesta de McLaughlin 2001	187
1.3.2. Is 28,1ss. La propuesta de Asen 1996	199
1.3.3. Is 28,7ss. De la sugerencia de Pope 1972 (= 1977 = 1981) a la propuesta de McLaughlin 2001	209
1.3.4. Is 56,9-57,13. Una sugerencia de Jackson 1974	222
1.3.5. Una última reflexión	232
1.4. <i>Marzeah</i> en Ezequiel	233
1.4.1. Ez 8,7-13. La propuesta de Ackerman 1989 = 1992	233
1.4.2. Ez 39,17-20. Una sugerencia de Irwin 1995	242
1.4.3. Una última reflexión	251
2. Una nueva propuesta: 2Re 9,30-37. Una escenografía del <i>marzeah</i>	251
3. Conclusiones	265

CAPÍTULO IV. Testimonios sobre el <i>marzeah</i> de épocas persa, helenística y romana.....	273
1. Textos de época persa-helenística.....	276
1.1. Un papiro moabita de los ss.VII-VI a.C. (?).....	276
1.2. El <i>óstrakon</i> de Elefantina (s. V a.C.).....	278
1.3. Testimonios fenicios.....	280
1.3.1. La copa de bronce (s.IV a.C.).....	280
1.3.2. La tarifa de Marsella (<i>CIS I 165 = KAI 69</i> ; s.IV-III a.C.).....	282
1.3.3. La inscripción de El Pireo (<i>KAI 60</i>).....	286
2. Textos de época romana.....	289
2.1. Testimonios nabateos.....	289
2.1.1. La inscripción de Petra (s.I a.C.).....	289
2.1.2. Las inscripciones de ‘Avdat (s.I d.C.).....	290
2.2. Testimonios de Palmira.....	294
2.2.1. Inscripciones.....	294
2.2.2. Téseras.....	304
3. Conclusiones.....	308
CAPÍTULO V. Testimonios griegos y judeo-helenísticos sobre el <i>thíasos</i> y otras instituciones.....	315
1. Instituciones griegas y helenísticas.....	319
1.1. Esparta y Creta.....	321
1.1.1. <i>Syssítia</i> espartanos.....	321
1.1.2. Semejanzas entre las reuniones convivales de Esparta y Creta.....	330
1.1.3. Conexión con el mundo semítico.....	332
1.2. Atenas.....	335
1.2.1. Iconografía.....	335
1.2.2. Tipos de asociaciones.....	338
1.2.2.1. <i>Orgeónes</i>	339
1.2.2.2. <i>Koinón</i> , <i>thíasos</i> , <i>éranos</i>	347

1.2.2.3. <i>Thíasos</i> mítico y <i>thíasos</i> real	349
A. <i>Bacantes</i>	350
B. Los <i>Ióbachoi</i> de Atenas	357
2. <i>Thíasos</i> según la interpretación judía	365
2.1. Testimonios bíblicos: Je 16,5 y Sab 12,5	366
2.2. Testimonios judeo-helenísticos	373
2.2.1. <i>Thíasos</i> según Filón de Alejandría	374
2.2.1.1. “ <i>Thíasos</i> desenfrenado”	374
2.2.1.2. <i>Thíasos</i> como “grupo de seguidores”	375
2.2.1.3. <i>Thíasos</i> como “asociación”	378
2.2.2. <i>Thíasos</i> según Flavio Josefo	384
3. Conclusiones	385
CAPÍTULO VI. Últimos testimonios sobre el <i>marzeah</i> . La literatura rabínica y el mosaico de Mádaba	395
1. Testimonios rabínicos	398
1.1. ¿Fiesta fúnebre o de júbilo?	398
1.1.1. Contexto de duelo	399
1.1.2. Fiesta de júbilo	404
1.2. <i>Marzeah</i> en Šittim	409
1.3. <i>Marzeah</i> y <i>maiumas</i>	417
2. El mosaico de Mádaba	420
3. Conclusiones	423
CONCLUSIONES FINALES	427
LISTA DE ABREVIATURAS II	433
BIBLIOGRAFÍA	437

INTRODUCCIÓN

Con este trabajo pretendemos analizar los diferentes testimonios sobre el *marzeah* y el *thíasos* en el mundo judío, apoyándonos en sus propios documentos y en los de las culturas del entorno. Ambos vocablos responden a un tipo de institución simpótica bien conocida en la Antigüedad, que se encuentra también en el judaísmo. Sin embargo, mientras que el ámbito del *marzeah* es el de los pueblos semíticos, el del *thíasos* se desarrolla en un contexto helénico. La razón de tratar las dos asociaciones en este trabajo, en vez de centrarnos en una sola como se ha hecho hasta ahora, radica en que en cierto momento tanto los judíos como otras comunidades identificaron los términos como equivalentes.

Podemos definir *marzeah* como una asociación convival, de carácter elitista, dedicada a un dios o a varios (Yahveh, Ba'al, etc.), cuyas reuniones periódicas se caracterizaban por el consumo de vino inmoderado y las exquisiteces culinarias. El *thíasos*, por otra parte, estuvo ligado, sobre todo, al dios Dioniso y a sus ritos orgiásticos (una comida en común, alteraciones provocadas por el vino, procesiones, etc.). Además, las asociaciones griegas recibieron otros nombres, como *éranos* y *koinón*, que, si bien funcionaban como sinónimos de *thíasos*, tenían un sentido más neutro, por lo que en algunos casos se ajustaban mejor a la descripción del *marzeah* semítico (estaban dedicados a otros dioses

en lugar de a Dioniso, sus miembros podían ser extranjeros, etc.). En nuestro caso, preferimos emplear habitualmente *thíasos* para referirnos a estas asociaciones, porque así es como los judíos tradujeron por primera vez *marzeaḥ* al griego (en LXX Je 16,5).

El encuentro entre el *marzeaḥ* y el *thíasos* lo propiciaron, por un lado, la llegada de los semitas a los territorios griegos y, por otro, la expansión del Helenismo por el Próximo Oriente y el norte de África (Egipto, Cartago). Así pues, aunque muchas veces surgió un recelo mutuo, sus respectivas instituciones favorecieron la integración en la vida social de las nuevas regiones, en especial, por reconocerse como grupos específicos cuyas prácticas se asemejaban a las de los habitantes autóctonos.

1. Fuentes

Para acercarnos al funcionamiento del *marzeaḥ* y del *thíasos* contamos, en primer lugar, con los testimonios literarios y epigráficos y, en segundo, con las representaciones artísticas y los restos de la cultura material, que con frecuencia nos ayudan a confirmar los datos de un texto. No obstante, es necesario subrayar que, aunque la documentación sobre el *marzeaḥ* abarca un periodo de cuatro milenios (III mil. a.C. – s.VI d.C.), es mucho más abundante el material relativo al *thíasos*, que ocupa un periodo de tiempo menor (ca.ss.VIII a.C. – III d.C.).

1.1. Fuentes sobre el *marzeaḥ*. Debido a la numerosa documentación sobre el *marzeaḥ*, que comienza en la antigua ciudad de Ebla en el III mil. a.C. y termina con los testimonios rabínicos y el mosaico de Mádaba en el s.VI d.C., los autores se han visto obligados a renunciar al estudio de una parte de la información, centrándose sólo en uno o varios periodos. A esta selección forzosa se le unen otras dificultades como el mal estado de conservación de algunos textos (las tablillas cuneiformes, las inscripciones, etc.) y las variantes de los manuscritos o entre las versiones (TM, LXX, Tg., Vg., etc.).

En nuestro caso, en cambio, intentamos no sólo recopilar, sino también examinar todos los testimonios donde se menciona el término, incluyendo las propuestas de los diferentes autores que han detectado una escena de *marzeah* en algunos textos veterotestamentarios donde no se menciona la institución. Los esfuerzos de los investigadores precedentes hacen posible este trabajo gracias a que ofrecen el material directamente o, al menos, indican los medios para localizarlo. Así, podemos clasificar las fuentes en diferentes apartados: (a) los textos del Próximo Oriente Antiguo (Ebla, Emar y Ugarit; III-II mil. a.C.), (b) los pasajes bíblicos (profetas de los ss.VIII-VI a.C.), (c) textos de épocas persa, helenística y romana (Moab, Elefantina, testimonios fenicios, nabateos, Palmira; ss. VI a.C. – III d.C.), (d) el mosaico bizantino de Mádaba y los pasajes rabínicos (ss.III – VI d.C. o incluso más tardíos).

1.2. Fuentes sobre el *thíasos*. Se deben incluir también aquí los testimonios acerca de otras instituciones griegas paralelas o equivalentes al *thíasos* (los *orgeónes*, el *koinón*, el *éranos*, etc.). Los autores se han ocupado de estas asociaciones en la medida en que les son útiles para estudiar las formas de sociabilidad griega y aplicarlas al banquete helénico o al neotestamentario. Otros se han interesado por sus repercusiones en el arte, como, p.e., las escenas de los vasos atenienses, en los que se representa a Dioniso con su corte. Nuestro estudio, sin embargo, consiste en extraer las características fundamentales de los modelos griegos para contrastarlas con las descripciones de los testimonios judeo-helenísticos; es decir, nuestro objetivo no es abarcar todos los documentos, sino delimitar los diferentes tipos, con el fin de aplicarlos a los *thíasoi* judíos. De esta manera, nos basamos en fuentes muy distantes geográfica y temporalmente: (a) los yacimientos arqueológicos de lugares donde convivieron griegos y semitas (p.e., la Creta arcaica), (b) las inscripciones bilingües en fenicio y griego, (c) la literatura griega arcaica y clásica y su reflejo en el arte, (d) la literatura helenístico-judía (LXX, Filón, Josefo).

2. Antecedentes

(a) Aunque desde finales del s.XIX comenzaron a publicarse los textos de las tablillas y las inscripciones sobre el *marzeaḥ*, hasta la década de los años sesenta del siglo pasado no aparecieron estudios específicos sobre la institución. Estos primeros trabajos consistieron en recopilar todas las referencias sobre el *marzeaḥ* y en ofrecer una definición para el término (p.e., Eissfeldt 1966: “Kultverien”; Greenfield 1974: “Social Institution”). El paso decisivo en esta investigación fue la Tesis Doctoral de Bryan (1973) que todavía permanece inédita. Era la primera vez que se recogían todos los testimonios (en inscripción y traducción) encontrados hasta esta época: algunas tablillas ugaríticas, las inscripciones semíticas, los pasajes bíblicos y rabínicos y el mosaico de Mábada. Sin embargo, además de que no se habían encontrado muchos de los documentos que hoy ya están editados, Bryan antepuso a menudo la reconstrucción y fijación de los textos al análisis de la propia entidad. Con todo, supuso un importante avance en este campo al reunir una buena parte del material sobre la institución, así como también la bibliografía al respecto.

(b) En las décadas de los setenta y los ochenta se publicaron varios artículos en los que se relacionaba el *marzeaḥ* con los ritos de los difuntos, por lo que los autores solían definirlo como una “institución funeraria” (p.e., Pope 1977, Lewis 1989). Advirtieron que en estas reuniones llevaban a cabo prácticas que podían encajar con el culto a los antepasados o a los héroes fallecidos: comidas en común, sacrificios, etc. y, en esa dirección, intentaron explicar las citas bíblicas donde se mencionaba el *marzeaḥ* (Am 6,7 y Je 16,5). Esta tendencia ha encontrado bastantes seguidores a lo largo de treinta años; de hecho, recientemente han aparecido estudios donde se pretende justificar esta supuesta dimensión fúnebre del *marzeaḥ* (p.e., Alavoine 2000).

(c) También en este tiempo surgió un interés por la iconografía del *marzeaḥ*, pues algunos investigadores advirtieron que ciertas imágenes simpóticas se podían relacionar

con Am 6 o Je 16 y consideraron que sus artífices habían plasmado las reuniones de la asociación. Entre las representaciones más llamativas están los marfiles de Samaria, el relieve del palacio asirio de Nínive “la fiesta de Ašurbanipal” o los dibujos del asentamiento sinaítico de Kuntillet ‘Ajrud (King 1988 y 1989). Esta tendencia también tuvo su continuación en la década siguiente (Beach 1992 y 1993).

(d) Durante los años posteriores los críticos desarrollaron estas líneas de investigación, pero además propusieron otros textos, la mayoría proféticos, donde la ausencia del vocablo no impedía intuir la celebración de un *marzeaḥ* (Am 2,7s; 4,1; Os 4,16-19; 9,1-6; Is 5,11-13; 28,1-4; 56,9-57,13; Ez 8,7-13; 39,17-20). Los estudios fueron realizados desde perspectivas diversas: como rito funerario, banquete, forma de asociación, etc. Más tarde, McLaughlin en su Tesis Doctoral sobre el *marzeaḥ* en los profetas del AT (publicada en 2001) analizó las propuestas desde una nueva perspectiva. Primero, presentó los testimonios prebíblicos y postbíblicos, añadiendo los últimos descubrimientos (documentos de Ebla, Emar y otros pasajes ugaríticos), y, después de concretar las características de la institución, concluyó que sólo los textos que respondiesen a tres criterios podían considerarse escenas de *marzeaḥ*: (a) un contexto cúltico, (b) la pertenencia de los miembros a una élite y (c) el consumo de vino en exceso. De esta manera, la presencia o ausencia de una dimensión fúnebre, que había sido tan importante hasta ahora, quedaba relegada a un segundo plano. Sin embargo, aunque su obra supuso un gran avance en el estudio del *marzeaḥ*, se aprecian una serie de carencias: por un lado, se limitó a recoger las propuestas existentes sin aportar ningún otro testimonio que confirmara sus conclusiones y, por otro, sus tres criterios resultaron demasiado limitados a la hora de aceptar o rechazar un pasaje. Hay que añadir que obvió deliberadamente el vínculo entre el *marzeaḥ* y el *thíasos* que había hecho notar al comienzo de su libro. En cualquier caso, debemos reconocer el inestimable valor de su trabajo por varios motivos: completa el material de Bryan, recopila la mayoría de las propuestas acerca del *marzeaḥ* bíblico y ofrece nuevos caminos para distinguir el escenario de tales reuniones.

(e) Por último, Carter (1997) abrió una nueva línea de investigación que muchos otros autores habían apuntado a lo largo del s.XX. LXX y los documentos semíticos relacionaban el *marzeaḥ* con las formas de asociación griegas; lo demuestra el hecho de que en las inscripciones bilingües se identificara con *koinón* y en LXX con *thíasos* (Je 16,5). Gracias a estos paralelos, Carter encontró que ambas asociaciones tenían muchos elementos en común y que sufrieron una evolución parecida. Descubrió además que los contactos entre ellos comenzaron a principios del primer milenio a.C. o tal vez antes y que a menudo se reconocieron mutuamente en esta forma de sociabilidad (un grupo específico con un líder al frente, un patronazgo divino, capacidad sincrética, un mobiliario cuidado, consumo de comida y bebida exquisitas, organización económica, etc.).

3. Estructura y desarrollo de los contenidos

Nuestro trabajo está organizado en seis grandes bloques divididos a su vez en secciones menores. Los criterios para catalogar el material son, sobre todo, de índole cronológica y geográfica, pero también se ha tenido en cuenta el origen de los documentos: si pertenecen al ámbito semítico o indoeuropeo. Con la excepción del primer capítulo, se intenta conjugar el estudio sincrónico del *marzeaḥ* en cada periodo con la evolución diacrónica de la entidad, que nos facilita la forma de ordenar los testimonios: los textos más antiguos del Oriente Próximo, los bíblicos, los semitas a partir de época persa-helenística, los relativos al *thíasos* griego y a su encuentro con los semitas y los rabínicos junto con el mosaico de Mádaba. Dentro de cada capítulo los clasificamos, a su vez, en función del área geográfica (p.e., respecto al *marzeaḥ*: Ebla, Emar, Ugarit, Samaria, Judah, Moab, etc. y en cuanto al *thíasos*: Creta, Esparta, Atenas, etc.).

CAPÍTULO I. El primer capítulo comienza con la distinción entre los términos *marzeaḥ* y *(bet-)mišteh*, cuyo sentido, en ambos casos, puede ser el de reunión convival. La diferencia entre ellos está en el tipo de banquete que se celebra, pues mientras que *bet-mišteh* se entiende simplemente como “una casa en fiesta”, el *marzeaḥ* está relacionado con las manifestaciones idolátricas. Por tanto, con *mišteh* se alude a un banquete cualquiera, mientras que con *marzeaḥ* se hace referencia a las reuniones específicas de una asociación pagana.

A continuación, se abordan los pasajes bíblicos donde se menciona el término *marzeaḥ*: Am 6,4-7 y Je 16,5-9. La razón de iniciar nuestro estudio con ellos se debe a que son los testimonios judíos sobre la institución más antiguos que se conocen. Si bien, en aras de nuestro interés por ofrecer un análisis diacrónico, se supuso la posibilidad de comenzar por los documentos del Oriente Próximo antiguo, se decidió finalmente partir de una primera descripción del *marzeaḥ* desde el punto de vista judío. Esto nos proporciona los primeros datos acerca de la institución: (1) *marzeaḥ* y *(bet-)mišteh* son dos realidades distintas; (2) el *marzeaḥ* se desarrolla en un contexto religioso vinculado a la idolatría y a la injusticia social; (3) responde a las características de una asociación elitista; (4) el *marzeaḥ* se compone de una serie de elementos relacionados con la riqueza, cuya manifestación más importante es el banquete: una comida exquisita, bebida en exceso en utensilios de calidad, utilización de aceites corporales, un mobiliario muy cuidado (divanes de marfil), un acompañamiento musical, etc; (5) se puede utilizar literariamente la imagen de un *marzeaḥ*, el símbolo más llamativo de la injusticia social, para denunciar a las clases dirigentes, como parece que hace Amós; (6) el pasaje de Je 16,5 pone en relación el *marzeaḥ* con los ritos de los difuntos, lo que no sabemos es si es producto de un vínculo real entre ambos o de una composición literaria basada en las “obras de misericordia” (rendir honores a los novios y a los difuntos).

Además del TM, hemos tenido en cuenta LXX, Tg. y Vg., ya que en algunos casos resulta muy reveladora su interpretación; p.e., LXX Je 16,5 traduce *marzeaḥ* por *thíasos*.

CAPÍTULO II. En este capítulo se tratan los testimonios del Próximo Oriente Antiguo, que comprenden la documentación prebíblica acerca del *marzeaḥ*. La finalidad de esta sección es averiguar si las características de los textos bíblicos aparecen con anterioridad en los pueblos del entorno. El material se divide en tres bloques: (1) Ebla (*TM 75.G.1372; TM 75.G.1443 XI.1-3; III milenio a.C.*), (2) Emar (*Emar 466; II milenio a.C.*) y (3) Ugarit (II milenio a.C.) distinguiendo entre los textos acadios (*RS 14.16; 15.88; 15.70; 18.01*) y los alfabéticos (*KTU 4.399; 4.642; 3.9; 1.114; 1.21*). Aunque Bryan primero y luego McLaughlin habían estudiado los textos, decidimos abordar este corpus por dos motivos: por un lado, el deseo de presentar un análisis propio y, por otro, el de contribuir con una monografía en español, inexistente hasta el momento, al conocimiento del *marzeaḥ*. Además, estos documentos no sólo vienen a confirmar las características de la institución extraídas de los pasajes bíblicos anteriores (una élite, la celebración de un banquete, la ingesta de vino en grandes cantidades, etc.), sino que también aportan datos nuevos: sus aspectos económicos (compra, venta o alquiler de bienes, negocios, cuotas, etc.), el liderazgo de un individuo, la dedicación a una divinidad, los derechos y deberes de sus miembros (herencia, acceso al grupo, etc.), el espacio de reunión, el momento. Asimismo, se observa que la celebración del *marzeaḥ* no implica un culto funerario y que su tratamiento en los fragmentos mitológicos es distinto al que se observa en los textos legales y económicos (¿existió acaso un *marzeaḥ* real y otro literario?).

CAPÍTULO III. Los críticos se han apoyado en los rasgos del *marzeaḥ* extraídos de los documentos anteriores y de Am 6 y Je 16 para localizar pasajes bíblicos que describieran escenas semejantes, aunque no apareciese el término. McLaughlin, de hecho, ha dedicado su trabajo al estudio del *marzeaḥ* en los profetas del AT recopilando las propuestas de los críticos (Am 2,7s; 4,1; Os 4,16-19; 9,1-6; Is 5,11-13; 28,1-4; 56,9-57,13; Ez 8,7-13; 39,17-20). En este capítulo nos ocupamos precisamente de estas lecturas sometiéndolas a un nuevo análisis, que nos permitirá alcanzar otras conclusiones. Añadimos también una nueva propuesta de lectura que consiste en el

pasaje histórico de la muerte de Jezabel de 2Re 9,30-37. Igual que en el capítulo I en todos los casos tenemos en consideración las versiones del texto bíblico (LXX, Tg. y Vg.).

CAPÍTULO IV. El capítulo IV retoma los textos semíticos, pero esta vez los de épocas persa, helenística y romana: (a) un papiro moabita (ss.VII-VI a.C.), (b) el *óstrakon* de Elefantina (s.V a.C.), (c) los testimonios fenicios: una copa de bronce (s.IV a.C.), la tarifa de Marsella (*CIS* I 165 = *KAI* 69; ss.IV-III a.C.) y la inscripción de El Pireo (*KAI* 60; de datación dudosa), (d) las inscripciones nabateas: la de Petra (s.I a.C.) y las de ‘Avdat (7a, 7b, 7c, 8, 10; s.I d.C.), (e) las inscripciones y las téseras palmirenses (*PAT* 0991; 0326; 0265; 1357; 0316; 2743; 1358; 2812; téseras: N° 2033; 2036; 2037; 2040; 2039; 2038; 2041; 2279; 2807; ss.I-III d.C.). Estos materiales presentan los mismos elementos del *marzeaḥ* que se especifican en los capítulos anteriores, pero también muestran una cierta evolución en relación al inicio de los contactos entre semitas e indoeuropeos: sincretismo de divinidades, comunidades identificadas por su origen al establecerse en otras zonas (p.e., los sidonios del puerto de Atenas), integración en los nuevos territorios a través de estas formas de sociabilidad, interés por un marco legal para el *marzeaḥ* al estilo de las asociaciones griegas, etc. Destaca especialmente la equiparación del *marzeaḥ* al *koinón* griego en la inscripción bilingüe de El Pireo y la del líder del *marzeaḥ* con el *archieiréús kai symposíarchos* griegos (“*sumo sacerdote*” y “*presidente del banquete*”) en las inscripciones bilingües de Palmira.

CAPÍTULO V. Si en el capítulo IV observamos un acercamiento entre semitas y griegos, el capítulo V demuestra que esta conexión va más allá de las meras relaciones comerciales y de las influencias entre vecinos. Los semitas y, sobre todo, los judíos adoptaron con frecuencia las formas de asociación indoeuropeas como parte de su propia organización en otros territorios.

Antes de analizar los puntos de contacto entre las instituciones semitas y helenas, nos ocupamos de las que surgieron en Grecia desde época arcaica. (a) En Esparta y en Creta

existieron respectivamente los *syssítia* y los *andreía*, asociaciones fomentadas por el estado similares a las de los cartagineses (cf. Arist., *Pol.* 1272b). (b) En Atenas, en cambio, surgieron y convivieron varios modelos que funcionaban al margen del estado: los *orgeónes* (término para aludir a los miembros, no a la entidad), el *koinón*, el *thíasos*, el *éranos* (sinónimos entre ellos, pero con distintos matices). En concreto, el caso de Atenas ilumina ciertos aspectos del *marzeaḥ* que todavía no se habían resuelto. Por una parte, se observa que la descripción del material epigráfico suele ser positiva, mientras que la del literario se caracteriza por todo lo contrario (el ejemplo más claro es el de los *thíasoi* de las *Bacantes*). Por otra, conocemos la existencia de grupos dedicados al culto a los difuntos. Es posible, entonces, que tanto el *thíasos* como el *marzeaḥ* tuvieran múltiples desarrollos.

Después, nos centramos en las referencias a los *thíasoi* en los textos judeo-helenísticos: (a) las dos citas bíblicas de LXX: Je 16,5 y Sab 12,5 y (b) la información que nos ha llegado a través de las obras de Filón de Alejandría y de Flavio Josefo. LXX retrata un *thíasos* similar al de las *Bacantes*, donde predominan las prácticas idolátricas. Por el contrario, los textos de Filón muestran diferentes acepciones para el término: (a) “*thíasos* desenfrenado” como el de *Bacantes*, (b) “grupo de seguidores” de una idea metafísica, positiva o negativa, o de un individuo que la representa y (c) *thíasos* como “asociación” al igual que en la epigrafía griega. Este último sentido posee también la única noticia que nos ha hecho llegar Josefo al respecto, que trata sobre los *thíasoi* de la isla de Delos (*AI* XIV 185ss.).

CAPÍTULO VI. Este capítulo atiende a los últimos testimonios sobre el *marzeaḥ*: la literatura rabínica (a partir del s.II d.C.) y el mosaico de Mádaba (s.VI d.C.). Los rabinos emplearon el término en distintos contextos: (a) relacionado con el duelo cuando se utiliza la cita de Je 16 (BB 10a; TJ MQ 3,5 82d; Ket 69ab) y sólo una vez con la de Am 6 (Ket 69b = MQ 28b); (b) como equivalente de fiesta de júbilo (TJ Ber 3,1 6a; EstR 1,10; 3,3; QoR 7,1); (c) vinculado al episodio de la apostasía israelita en Šittim narrada en Nú 25 (TgJ Nú 24,14.25; 25,1-3; SNú 131); por último, (d) como sinónimo de una

fiesta pagana llamada *maiumas* (LeR 5,3; Tanj 8,6; NúR 10,3). El rasgo común del *marzeaḥ* en todos los pasajes no es su relación o no con el ámbito fúnebre, sino el festejo de banquetes idolátricos. Por su parte, el mosaico de Mádaba es la única manifestación artística en cuatro milenios de un edificio destinado al *marzeaḥ*.

4. Objetivos

4.1. Presentar por primera vez una monografía de conjunto, en este caso en español, sobre el *marzeaḥ* semítico en general y judío en particular.

4.2. Demostrar los paralelos entre el *marzeaḥ* y el *thíasos(-koinón)* griego, ofreciendo el primer estudio detallado que analiza sus conexiones.

4.3. Describir las características del *marzeaḥ*, averiguando cuáles se han mantenido a lo largo de los siglos y cuáles son innovaciones, producto del sincretismo con otros pueblos.

4.4. Promover nuevas líneas de investigación, en especial en nuestro país, sobre las formas de sociabilidad judía.

4.5. Averiguar si existe o no un vínculo entre el *marzeaḥ* y el mundo de los muertos, como creyeron muchos autores.

4.6. A semejanza del *thíasos*, acreditar la existencia de un *marzeaḥ* mítico o literario con claras connotaciones negativas (relacionado con la idolatría, la injusticia, la locura, etc.), y la de uno real descrito por los documentos legales y económicos (sobre todo epigráficos), en los que se detallan los recursos de la asociación, los honores otorgados a su líder, los sacrificios a la divinidad, etc.

LISTA DE ABREVIATURAS

- AAT = Apócrifos del Antiguo Testamento (DÍEZ MACHO)
AHW = *Akkadisches Handwörterbuch* (VON SODEN)
ANET = *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (PRITCHARD)
Aq. = Aquila
AT = Antiguo Testamento
CIAtt = *Corpus Inscriptionum Atticarum*
CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*
CIS = *Corpus inscriptionum semiticarum*
ComAT = *Comentario al Antiguo Testamento* (GUIJARRO OPORTO – SALVADOR GARCÍA)
CTA = *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit*
DCL = *The Dictionary of Classical Hebrew* (CLINES)
DDD = *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (VAN DER TOORN – BECKING – VAN DER HORST)
EJ = *Encyclopaedia Judaica*
FGrHist = *Die Fragmente Griechischen Historiker* (JACOBY)
HALOT = *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*
HThKAT = Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament.
IB = *The Interpreter's Bible* (BUISTRICK *et al.*)
IDB = *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (BUTTRICK)
KAI = *Kanaanäische und aramäische Inschriften* (DONNER – RÖLLIG)
KTU (=CAT) = *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit* (DIETRICH – LORETZ – SANMARTÍN)
LXX = Septuaginta, versión de los LXX
NEAEHL = *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*
NT = Nuevo Testamento
PAT = *Palmyrene Aramaic Texts* (HILLERS – CUSSINI)
Pes. = Pešitta
PRU = *Le Palais royal d'Ugarit* (NOUGAYROL)
R. = *Recueil des tessères de Palmyre* (INGHOLT – SEYRIG – STARCKY)
RES = *Répertoire d'épigraphie sémitique*
RS = *Ras Shamra* (textos de Ugarit)
SIG = *Sylloge Inscriptionum Graecarum* (DITTENBERGER)
Symm. = Símmaco
TADAE = *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*: (PORTEN-YARDENI)
TDNT = *The Theological Dictionary of the New Testament* (KITTEL – FRIEDRICH)
Teod. = Teodoción
Tg. = Targum
ThWAT = *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (BOTTERWECK – RINGGREN – FABRY, 1986)

TM = *Tell Mardikh* (Ebla)
TM = Texto masorético
UG = Ugarítica. Mission de Ras Shamra (Paris 1939-1978)
UT = *Ugaritic Textbook* (GORDON)
Vg. = Vulgata

- Citas bíblicas: según CANTERA – IGLESIAS 2000
- Citas de las obras griegas: según ADRADOS 1989
- Citas rabínicas: según STRACK – STEMBERGER 1996

§ = IMÁGENES DE APÉNDICE

OTRAS ABREVIATURAS

a.C. = antes de Cristo
c. / cc. = capítulo/s
cf. = véase
d.C. = después de Cristo
ed. / eds. = edición/ones
masc. = masculino
mil. / mils. = milenio/s
n. = nota
p.e. = por ejemplo
pl. = plural
s./ss. = siglos
sing. = femenino
trad. = traducción

Capítulo I

Testimonios bíblicos sobre el *marzeaḥ*

1. La sala/casa del banquete

La participación en un banquete para celebrar algún acontecimiento de especial relevancia o como simple forma de expresión de sentimientos de grupo era, como sabemos por los textos semíticos o la tradición griega, práctica habitual en las civilizaciones del Oriente Medio y el Mediterráneo. En el AT las referencias a tales reuniones no sólo son numerosas, sino que, además, anotan la existencia de un espacio dedicado a la manifestación simpótica. Tres son los nombres que recibe este lugar: (1) *bet-mišteh* (Je 16,8; Ece 7,2; Da 5,10), (2) *bet-ha-yayin* (Ca 2,4) y *bet-mišteh-ha-yayin* (Est 7,8), expresión elíptica el primero o híbrido entre dos términos el segundo¹, y (3) *(bet-) marzeaḥ* (Am 6,7²; Je 16,5), al que se va a dedicar nuestro estudio. A pesar de que en el Pentateuco son muchas las ocasiones en las que se cuenta la celebración de un gran

¹ Sasson (1978-1979:189) cree que *bet-ha-yayin* (Ca 2,4) es “manifestly an elliptical expression for ‘house of the drinking of wine’, as in Esther 7:8”; Pope (1977: 221) es de la misma opinión. No obstante, también es posible que *bet-mišteh ha-yayin* fuera la unión de dos expresiones. Ravasi (2003:270) identifica *bet-ha-yayin* como un “sintagma hapax” y afirma que *bet-mišteh ha-yayin* es una “casa ove si beve vino”.

² En Am 6,7 el término se presenta sin *bet-* y con distinta vocalización (בֵּיתָה).

festín³, en ninguna de ellas se alude a un recinto dedicado sólo a tal finalidad. Las pocas noticias que nos han llegado por los *Escritos* y los *Profetas* no presentan ninguna diferencia conceptual entre “*la casa/sala de la bebida*” (Da 5,10a; Ece 7,2; Je 16,8) y “*la casa/sala del vino*” (Ca 2,4) ni tampoco podemos afirmar con certeza si con *bet-mišteh* y *bet-ha-yayin* se indicaba un lugar exclusivo para el banquete o se habilitaba una estancia cualquiera para estas ocasiones⁴:

Da 5,10a: *La reina, ante las palabras del rey y de los señores, entró en la sala del banquete* (לְבֵית מִשְׁתֶּהָ / *domum convivii*).

Je 16,8: *Ni entres en casa de banquete* (בֵּית־מִשְׁתֶּהָ / εἰς οἰκίαν πότου / *domum convivii*) para sentarte con ellos a comer y beber.

Est 7, 8: *Cuando el rey volvió del jardín del palacio a la sala del banquete* (אֶל־בֵּית מִשְׁתֶּה תִּינוּן / *convivii locum*), *Amán se había dejado caer sobre el diván en que estaba Ester. Entonces exclamó el rey: ¿Acaso querrá también violentar a la reina en mi propia casa? Al proferir el rey estas palabras, velaron el rostro a Amán.*

Ca 2,4: *Me llevó a la sala del banquete* (אֶל־בֵּית תִּינוּן / εἰς οἶκον τοῦ οἴνου / *in cellam vinariam*) y su bandera sobre mí es el amor⁵.

Ece 7,2: *Mejor es ir a la casa de duelo* (אֶל־בֵּית־אֲבֵל / εἰς οἶκον πένθους / *ad domum luctus*) que a casa del banquete (אֶל־בֵּית מִשְׁתֶּהָ / εἰς οἶκον πότου / *ad domum*

³ Según Ross (*IDB* s.v. “Banquet”) aludiendo a ejemplos del Pentateuco y de los libros históricos: por la llegada de un extranjero, por un cumpleaños, cuando se desteta a un niño, por el esquila de las ovejas, en la vendimia, después de concluir un edificio público, al ratificar un tratado, por una boda.

⁴ Lewis (*ABD* s.v. “Banqueting Hall/House”) recoge las diferentes propuestas sobre “*la casa/sala del vino*” (A): un recinto habilitado para un banquete de bodas, un banquete ritual, una bodega, una taberna o, por el contrario, una casa en la que se bebe vino. Después refiriéndose a la “*casa de la bebida*” (B) afirma que el pasaje de Je 16,8 puede entenderse como un fiesta de bodas.

⁵ Cantera – Iglesias (2000) interpretan “y su mirada sobre mí es amorosa”.

*convivii*⁶), porque es el fin de todos los hombres y el vivo lo tiene presente en su corazón.

LXX no aporta ninguna variante significativa, ya que se limita a eliminar el término del pasaje (Da 5,10a; Est 7,8) o a traducir el sintagma hebreo: *oikían/oíkon pótou* (Je 16,8; Ece 7,2), *oíkon tou oínou* (Ca 2,4). Vg. ha sido mucho más fiel al TM al traducir sistemáticamente los términos por sus equivalentes latinos (*domum = bayit*), aunque en el caso de Ca 2,4 ha interpretado “*la sala del vino*” como la “*bodega*” (*cella civinaria*; cf. Alonso Schökel *et al.* 1969 y Alonso Schökel 2002); no obstante, no se puede descartar la posibilidad de que en este último caso se intentara buscar un calco de la expresión *bet-ha-yayin*, sin perder la referencia al vino y sin identificarlo con una parte concreta de la *domus*. Además, los dos términos son utilizados en contextos similares, una reunión alegre donde predomina la bebida, símbolo de distinción social y ocasión de solaz para las clases privilegiadas: los pasajes de Daniel y de Ester transcurren en una corte extranjera, la de Nabucodonosor y la de Asuero respectivamente, el del Cantar, en su interpretación literal⁷, describe una relación entre dos amantes en la que el varón se presenta como un rey y la doncella es el ideal de belleza femenina, en el pasaje de Jeremías el profeta ataca la participación en los banquetes⁸ con una acción simbólica⁹, y,

⁶ El Tg. dice מִשְׁחֵי הַמְּרָא לְבַיִת, donde *hamra*’ significa vino; cf. Jastrow, s.v. “מִמְרָא III, חֲמֵר”. Taradach – Ferrer (1998:79 n.107) especifican: “lit: *la maison de boire du vin*”.

⁷ En la interpretación alegórica Dios es identificado con el amado y el pueblo con la novia; cf. Flor Serrano *ComAT* II 526. Sasson (1978-1979:183ss.) se ocupa de definir los tipos de interpretaciones que se han aplicado al Cantar desde las más tradicionales, la literal y la alegórica, hasta las realizadas después de los importantes descubrimientos literarios de Oriente Medio.

⁸ García Cordero (1967:508) indica el matiz positivo del término: “El profeta debe renunciar a todas las alegrías honestas sociales”. También en Alonso Schökel *et al.* (1967:81s.) se habla de “renuncia humana radical”.

⁹ Algunos comentaristas consideran que el actuar se entiende como acción simbólica. En el pasaje de Je 16,1-9 Dios le dice al profeta que no se case, no llore y no se alegre; cf. Sicre 2000:177.

por último, en el ejemplo de Ece 7 se recurre a un proverbio comparativo¹⁰, propio de la literatura sapiencial, para confirmar el sentimiento de júbilo de “*la casa del banquete*” frente a “*la casa del duelo*”: “*Mejor es renombre que buen perfume, y el día de la muerte que el día del nacimiento. Mejor es ir a la casa de duelo que a la casa del banquete..., mejor es el pesar que la risa...*” (vv.1-3)¹¹. No obstante, aunque es posible que en las cortes existiera un lugar dedicado a los festines, estos términos, *bet-mišteh* y *bet-ha-yayin*, no parece que designaran un lugar especial ni tampoco un tipo de institución que obligara a reuniones periódicas de los socios. Así pues, tanto “*la casa/sala de la bebida*” como “*la casa/sala del vino*” podrían entenderse como un espacio en el que, ante un acontecimiento específico, se celebra un banquete, sin ninguna periodicidad derivada de la relación entre los participantes. La traducción de Vilchez (1994: 302) del *bet-mišteh* en Ece 7,2 descifra su sentido original: “*una casa en fiestas*”.

El término (*bet-*)*marzeaḥ* ha sido objeto de numerosos estudios en las últimas cinco décadas (cf. Introducción. Antecedentes), pues en él se ha visto una institución¹² concreta extendida por Oriente Medio y por el Mediterráneo semítico, de la que se conservan testimonios desde el III milenio a.C. hasta el I milenio d.C y que reprueban los profetas del AT. Nuestra investigación se va a centrar en la documentación relativa al *marzeaḥ*, al objeto de poder determinar la existencia o no en el ámbito semita de tal institución.

¹⁰ Vilchez (1994:304ss.) indica que el autor de Ece se expresa con “proverbios ya acuñados y conocidos”, explicando a continuación las comparaciones. Sobre los proverbios sapienciales de este tipo cf. Eissfeldt 2000:174-175.

¹¹ Vilchez (1994:307) considera la “*casa en fiestas*” como “el polo opuesto: si en el duelo se rinde culto a la muerte, en la fiesta se celebra la vida”.

¹² Sin embargo, todavía hay quien identifica *mišteh* con *marzeaḥ*, como Ross (*IDB* s.v. “Banquet”) al referirse a Am 6,7.

2. *Marzeah* según Am 6,4-7 y Je 16,5-9

La palabra hebrea *marzeah*¹³ aparece dos veces en el AT, concretamente, en los Profetas (Am 6,7; Je 16,5). Para interpretar este término los investigadores se han apoyado en testimonios de lenguas semíticas cercanas al hebreo¹⁴, en restos arqueológicos y en representaciones artísticas de las culturas en torno a la Biblia (p.e., Beach 1992:130ss., 1993:94ss., King 1988:137ss., 1989:98ss.). A pesar de la abundante información que se posee, sólo se ha alcanzado un relativo acuerdo a la hora de afirmar la existencia de una institución en el mundo antiguo denominada *marzeah*, pero, no a la de definir ni su naturaleza o su praxis, pues mientras que unos llegaban a relacionarla con los homenajes a los difuntos (Pope 1972:170ss., 1977:211ss., 1977:163ss., 1981:159ss.)¹⁵, otros apostaban por un análisis más prudente (Barstad 1984:139, King 1988:137-138 y 1989:98, Lewis 1989:94).

La investigación hasta el momento ha estado orientada hacia el análisis de los pasajes proféticos de Amós y de Jeremías en función de los testimonios extra-bíblicos (p.e., McLaughlin 2001) o como una manifestación más dentro de todo el conjunto de textos

¹³ Se adopta *marzeah* como transcripción siguiendo el TM de Je 16,5, aunque muchos autores prefieren mantener sólo la palabra sin vocalización: *mrzḥ*.

¹⁴ No hay acuerdo respecto a la etimología de *mrzḥ*. Entre otras opciones, Bryan (1973:14 y 69s.) y Pope (1977:220) aluden a Josef Qimḥi que explicó el vocablo árabe *mirziḥ* como “a vehement voice or loud cry as in mourning or revelry” (Pope). Uno de los primeros que intentó explicar la etimología de *marzeah* fue Eissfeldt (1966) distinguiendo entre *rzḥ* I “schreien, Laut geben” y *rzḥ* II “sich vereinen”, y sobre la base del segundo designó el *marzeah* como un/a “Kultvereine” / “Kultvereinsveranstaltung” / “Kultvereinshaus” (cf. además Fabry *ThWAT* s.v. “מְרִיחַ” y Lewis *ABD* s.v. “Banqueting Hall/House” y también 1989:93). En cualquier caso, la etimología no es segura, por lo que no se ha podido llegar a un acuerdo ni siquiera en la traducción: “The etymology of the term *marzeah* is still not clear; ‘revelry’ or ‘banquet’ are often used in English to translate *marzeah*” (King 1989:98).

¹⁵ En el último estudio relaciona los términos *rpum* y *mrzḥ* con el culto a los muertos en Ugarit (p. 159), identificando según las evidencias la ecuación *refaim* = *manes* latinos, las sombras (p. 170). Quizás por un afán de síntesis, en varios diccionarios se afirma que era un banquete funerario (Willoughby *ABD* s.v. “Amos, Book of” D, Lewis *ABD* s.v. “Banqueting Hall/House” 2).

semíticos (Barstad 1984, Lewis 1989). Con nuestro trabajo pretendemos abordar los fragmentos bíblicos al objeto de evitar afirmaciones apresuradas como, p.e., que *bet-mišteh* y *bet-ha-yayin* son sinónimos de *bet-marzeaḥ* (cf. Pope 1977:221). Una vez definidas las características del *marzeaḥ* bíblico en Am 6 y Je 16 podremos comprobar si la denuncia de los profetas afecta a una institución bien identificada en las fuentes semíticas y si, después de analizar los testimonios extrabíblicos, la encontramos en otros pasajes del AT de forma encubierta.

2.1. *Marzeaḥ* según Am 6,4-7

El pasaje de Am 6,4-7 pertenece al último de los tres oráculos que comienzan con a fórmula “¡ay!” (הוי / οὐαὶ): “¡ay de los que viven tranquilos¹⁶ en Sión¹⁷ y de los confiados en la montaña de Samaria, hombres notables¹⁸ de la primera de las naciones!” (6,1)¹⁹. Aunque también puede ser aplicado a Sión, Amós se dirige

¹⁶ LXX lee “los que desprecian” (השאימים) en lugar de “los que viven tranquilos” (השקטים) del TM, así presenta τοῖς ἔξουθενοῦσιν; cf. Cheyne 1898:573. También hay quien prefiere cambiar LXX, como Harper (1905:141) que corrige ἀπετρύγησαν por ἀπετρύπησαν.

¹⁷ Cheyne (1898:573) corrige Sión por Tirṣah (בתרצה), una de las ciudades más importantes del Reino Norte (2Re 15,16). Pero este cambio no ha tenido éxito entre los críticos. En cualquier caso, muchos autores dudan de la originalidad de “Sión” (Cripps 1955:202, Buttrick IB 822, Morgenstern 1961:325, Wolff 1977:269, Loretz 1993:133, etc.); cf. n.20.

¹⁸ נקבי ha sufrido varios cambios debido a las variantes entre las versiones: (a) הנקראים (“los que son llamados”) siguiendo a Teod: ἐπονομαζόμενοι y Symm: ὀνομασμένοι (Cheyne 1898:573); (b) por un imperativo נקבו: “dad vueltas”, “girad” (Torrey 1894:62s.); (c) por un constructo נקבי + שם (elidido en el TM): “hombres de renombre” (Morgenstern 1961:325); un resumen de las propuestas en McLaughlin 2001:81n.8.

¹⁹ Sobre la catalogación de estos oráculos dentro del género de los ayes cf. Eissfeldt 2000:655 y, sobre todo, la bibliografía del c.III n.155. Por el contrario, King (1989:99), tomando como referencia el trabajo de Roberts, dice: “... hoy does not introduce a woe oracle; here it is “an exclamation used to get the attention of the hearers”.

principalmente a las clases altas del Reino Norte²⁰, que disfrutaban de todos los lujos sin medida en la época de mayor esplendor de Samaria (s.VIII a.C.)²¹:

Los otros dos oráculos son: “*¡Ay de los que truecan el juicio en ajenjo y echan por tierra la justicia!*” (5,7) centrado en el tema de trocar justicia por injusticia, y “*¡ay de los que ansían el día de Yahveh! ...*”, es decir, de aquellos que esperan la venganza del Señor contra los enemigos de Israel (5,18). Sire (2000:268ss.) resume los cuatro puntos fundamentales de la crítica de Amós contra su pueblo: el “lujo”, las “injusticias”, el “culto” y “la falsa seguridad religiosa”. Parece que en estos tres “ayes” se recoge toda la denuncia del profeta. Sobre la forma de concebir los distintos profetas el lujo y la riqueza, cf. Sire 1988:55.

En cuanto a la extensión de la perícopa, Andersen – Freedman (1989:545s.) afirman que comprende los vv. 1-6 y que su conclusión en el v.7 “it may have been added at the time of composition, perhaps more likely when it was first written down as part of the book of Amos”. Snyman (1995:38ss.) aporta argumentos convincentes para considerar los vv. 1-7 como una unidad con tres secciones (vv.1-2, vv.3-6, v.7). McLaughlin (2001:86) toma como unidad Am 6,1.3-7 basándose en los elementos retóricos: el uso de participios, a menudo con el artículo definido, la repetición de palabras o la paranomasia entre ellas. Sin embargo, en este estudio se va a dar preeminencia a la crítica a los lujos samaritanos (vv.4-6) y al castigo que les sobrevendrá (v.7).

²⁰ Esta afirmación es compartida por la mayoría de los autores (Barstad 1984:127, King 1988:137, Maier – Dörrfuß 1999:45s., McLaughlin 2001:94). Alonso Schökel – Sire (1980:II 981) dicen: “No es imposible que Amós haya dirigido una mirada lateral a sus paisanos, más posible es que el nombre de Sión sustituya al nombre septentrional que pronunció Amós y que no podemos recuperar”. Por el contrario, García Cordero (1967:1165) o McKeating (1971:49) creen que el profeta se dirige tanto a los del Norte como a los del Sur, Samaria y Jerusalén. Según Lewis (1989:88) “in Amos 6:7 it ... occurs in a context in which the prophet is denouncing the complacent and self-secured in Zion”. Snyman (1995:39) rechaza la propuesta de Rudolph de corregir “Sión” (צִיּוֹן) por “fortaleza” (בְּצֻרָה) y considera que “the reference to Zion in verse 1 reference to mount Zion, symbol of Yahweh’s everlasting presence in Jerusalem and the temple, and guarantee that Jerusalem will never be invaded or captures by foreign powers because Yahweh made his promise to David in this regard (II Sam 7,8-16)” (p.43); poco después dice: “The historical references in text (Zion, David, exile) point to an exilic/post-exilic date” (p. 44). McLaughlin (2001:99-103) resume las propuestas tradicionales, que no comparte, sobre la referencia a Sión en “deletion”, “emendation” y “restoration” “of a word more closely corresponding to Samaria” y además reconsidera la idea de aquellos que creen que el pasaje se debe mantener tal y como está en la actualidad apoyándose en las referencias históricas del v.2 y en la “ruina de José” del v.6. Finalmente, señala que la confianza en Samaria indicaría una fecha anterior a su caída y que el “Mount Samaria” habría sido concebido como “the Zion of the north” (cf. también p.108). Sin embargo, Rilett Wood

⁴Los que duermen sobre lechos de marfil, reclinados en sus divanes, y comen corderos del rebaño y becerros sacados del establo. ⁵Los que improvisan al sonido de la lira, imaginándose, como David, instrumentos músicos; ⁶que beben en copas de vino y con el más exquisito aceite se ungen, sin que se duelan por la ruina de José. ⁷Por eso ahora partirán al cautiverio a la cabeza de los cautivos y cesará el *marzeah* de los que están reclinados. (Am 6,4-7)

La mayoría de los comentaristas están de acuerdo en afirmar que el profeta ataca la opulencia de los samaritanos y, quizás, de los judíos bien situados social y económicamente. Parece que esta crítica manifiesta una cuestión ética con una dimensión social en los vv.4-6, pero en el v.7 el vocablo *marzeah* modifica el sentido del pasaje, pues puede estar aludiendo también a un problema religioso: la mal repartida riqueza de los samaritanos como un pecado que Amós censura en predicación. Si además tenemos en cuenta que estos versículos pertenecen a un oráculo del género de

(2002:34) afirma sin ninguna duda no sólo que “Amos directs his mourning-cry to the smug and self-confident leaders in both Zion and Samaria”, sino también que “Since Amos speaks about the ruin of Joseph or the North as an event that has already happened (6.6b), his prophecy can be directed only to the South” (pp. 35-36; cf. también pp. 69,71,96,99). En nuestra opinión, Amós dirigió el pasaje en principio a las clases altas samaritanas, pero después se le pudo aplicar a los principales de Jerusalén, de Sión.

LXX dice: “*ay de los que rechazan Sión*” (οὐὰὶ τοῖς ἐξουθενούσι τὴν Σιών) frente al hebreo “*ay de los que viven tranquilos en Sión*” (הוֹי הַשְׂאֲנַנִּים בְּצִיּוֹן); sobre la lectura de LXX, cf. McLaughlin 2001:101. Vg. se centra en la riqueza: *vae qui opulenti estis in Sion*. Tg. sigue al texto masorético en la referencia a Sión pero cambia la “*montaña de Samaria*” por la “*ciudad de Samaria*” (על כרכא שומרון), añadiendo además: “[*aquellos*] que establecen el nombre de sus hijos como el nombre de los hijos de las naciones, y piensan que sobre ellos se apoya la Casa de Israel.” (trad. Giralt-López).

²¹ Samaria, la moderna Sebaste, fue la capital del Reino Norte en los ss.IX-VIII a.C. (cf. Avigad, NEAEHL:1300ss.). González Echegaray (1997:20ss.) cree que es posible confirmar mediante los descubrimientos arqueológicos la opulencia de Samaria en el s. VIII a.C. frente a Jerusalén, “una ciudad venida a menos”. Sicre (1984:166s.), sobre las bases establecidas por Coote para la composición del libro de Amós, sitúa este oráculo en época anterior al 722 a.C., es decir, antes de la caída de Samaria.

los “ayes”²² y que en el mundo antiguo hay testimonios de una institución con un posible carácter cúlrico, la hipótesis de una denuncia contra alguna práctica religiosa tendría una base sólida²³. En cualquier caso, problema moral o religioso, la descripción que ofrece Amós permite identificar el *marzeah* con un “banquete”, “festín”. Los elementos de la descripción están bien definidos: el mobiliario suntuoso (“lechos de marfil”, “divanes”), la alimentación espléndida basada en la carne (“corderos del rebaño”, “becerros del establo”), la música (“el sonido de la lira”, “instrumentos músicos”), la bebida (“copas de vino”), los perfumes (“exquisito aceite”) y la evidente presencia de divanes donde recostarse (“eating in a prostrate position were integral parts of the banquet scene”, King 1988:138).

a. “Sobre lechos de marfil” (על-מטות / ἐπὶ κλινῶν ἐλεφαντίνων / *in lectis eburneis* / על ערסן דמכבשן בשין דפיל). El vocablo *šen*, por lo general, tiene el significado de “diente”, pero también se refiere al “colmillo” de un animal y de ahí vendría el sentido de “marfil”²⁴. Mientras que Vg. deriva el adjetivo de *ebur-oris* (“marfil”), LXX contempla la procedencia de este material con el adjetivo *elefántinos-ē-on* (“de marfil”, “procedente de los elefantes”); pero Tg. es todavía más específico “*el diente del elefante*” = “el marfil”. Am 6,4 no es el único ejemplo en la obra del profeta donde aparece una referencia al marfil. En 3,15 el profeta anuncia que Yahveh castigará a las clases altas de Samaria destruyendo “las casas de invierno” junto con “las de veraneo”

²² Snyman (1995:43) remonta el *Sitz-im-Leben* de los “ayes” “to cultic curses (Westermann), clan wisdom (Gerstenberger, Wolff) or funerary laments (Wanke, Clifford), especially in the realm of family relations (Markert)”.

²³ Barstad (1984:127) dice: “We note once more the twofold accusation of the prophet against the Israelites, one religious (vv.4-6 and 13) and one moral (vv.3 and 12). As always with the prophet Amos these two kinds of accusation are intimately bound together and cannot be separated from each other”. Más adelante considera que la explicación podría estar en el término *marzeah*. Sicre (1984:134s. y n.152) divide a los comentaristas en dos grupos: los que consideran que sería una interpretación social y los que verían una dimensión cultural.

²⁴ Yeivin (*EJ* s.v. “Ivory”) lo pone en conexión con la expresión שֵׁן הַבַּיִם (1Re 10,22; 2Cr 9,21; Ez 27,15), compuesto de *šen* (“diente”) y de la palabra egipcia *habim* (“elefante”).

para que desaparezcan “las casas de marfil” (²⁵בתי השן); la riqueza de Samaria le resulta tan escandalosa que describe con recursos propios de la poesía la magnificencia de los edificios decorados con marfiles²⁶. Los datos sobre el marfil en la Antigüedad están ampliamente atestiguados: su principal fuente, aunque no se menciona en la Biblia, provenía de los elefantes, tanto del asiático como del africano, se sabe de la existencia de escuelas en Siria y Fenicia y son numerosas las obras de arte que han salido a la luz con los descubrimientos arqueológicos²⁷. Las colecciones más importantes encontradas en Israel son las de Megido, de comienzos de la Edad del Hierro (s.XII a.C.), y la de Samaria, de origen fenicio (aunque recoge los mismos motivos egipcios y mesopotámicos²⁸) y cuya datación se situaría entre el s.IX, coincidiendo con la mención de “la casa de marfil” de 1Re 22,39²⁹, y el VIII a.C. por comparación con los marfiles palaciegos de Nimrud, Arslan-Tash y Khorsabad³⁰, lo que nos sitúa en este caso en la época de Amós. Entre los motivos más frecuentes se encuentran representaciones de dioses egipcios, leones rugiendo, guardianes alados, una esfinge alada³¹, un león

²⁵ οἴκοι ἐλεφάντινοι / *domus eburneae* son los mismos términos que en Am 6,4.

²⁶ Amós utiliza el recurso “la parte por el todo” para enfatizar la riqueza decorativa (King 1988:139).

²⁷ King (1988:139ss. y 1989:102) explica la calidad de los marfiles dependiendo del origen de los elefantes y recoge las fuentes asirias y egipcias donde se mencionan; después se centra en las escuelas y en los motivos que aparecen en los marfiles.

²⁸ Hasta que salieron a la luz los descubrimientos de Samaria, Arslan-Tash y Khorsabad en la primera mitad del s.XX se pensó que el arte fenicio imitaba el estilo egipcio mezclándolo con motivos mesopotámicos, sin embargo, a partir de los nuevos datos arqueológicos se viene considerando que los fenicios desarrollaron sus propias habilidades, cf. Beach 1992:136-137 y 1993:97-98.

²⁹ “El resto de los hechos de Ajab, todo cuanto hizo, la casa de marfil (בית השן) que construyó....”. El reinado de Ajab comprende los años 869-850 a.C.

³⁰ King (1988:144) y Avigad (NEAEHL 1306) entre otros suponen que estos marfiles fueron fruto del expolio al llevarlos desde Siria y Fenicia a los centros asirios. Beach (1992:130ss. / 1993:94ss.) ofrece una detallada descripción de los marfiles de estos palacios junto a los de Samaria y los sitúa en el s.VIII a.C.; otros como Avigad consideran los descubrimientos de Arslan Tash del s. IX y los de Nimrud del s.VIII.

³¹ Criatura mitológica con el cuerpo de león y cabeza humana, que se suele poner en relación con los querubines hebreos (Éx 25,18-20; Sal 18,11; 1Re 6,23-28). Beach (1992:13 / 1993:99) presenta un cuadro

luchando con un buey, un infante sobre una flor de loto, una vaca con un ternero, un ciervo pastando y la denominada “mujer en la ventana” (cf. Avigad NEAEHL 1305 y § I 2, § III 4).

La consideración de estos datos arqueológicos resulta de notable importancia, pues nos indican que muy probablemente Amós criticó tanto “*los lechos de marfil*” cuanto las imágenes que en ellos fueron grabadas, como nos informa Tg: “*lechos taraceados* (עָרֶסֶן דְּמַכְבֶּשֶׁן) *de marfil*”. Esto supondría una trasgresión del segundo mandamiento: “*No te fabricarás escultura* (פֶּסֶל) *ni imagen alguna* (כֹּל־תְּמוּנָה) *de lo que existe en los cielos por arriba o de lo que existe en la tierra por abajo, o de lo que hay en las aguas bajo la tierra*” (Éx 20,4). Beach (1992:138 / 1993:103) considera que los textos bíblicos “were in dialogue with, drew upon, and, in some cases, were intentionally shaped in relation to powerful visual symbols, to be understood as an integral element in the signification”. Uno de los relieves más conocidos de la época de los profetas es “la fiesta de Ašurbanipal” en el palacio de Nínive, donde se reproduce un festín real³². Gracias a este hallazgo se puede comprobar la costumbre de decorar el mobiliario con imágenes, ya que en la cama sobre la que se recuesta el rey se observan los grabados de “la mujer en la ventana”³³, los leones y las esfinges. No es de extrañar que Amós atacara a la clase

en el que se indica la aparición de los marfiles en Khorsabad, Arslan-Tash, Samaria y Nimrud; siempre se repite “la mujer en la ventana”, la esfinge con cabeza humana y los guardianes alados.

³² Ašurbanipal fue rey de Asiria (668-627 a.C.) durante los reinados de Manasés, Amón y Josías de Judah.

Nínive, conocida como Tell Kuyunjik, no fue capital del imperio hasta que Senaquerib la eligió en el s. VIII a.C. y construyó allí su palacio, aunque ya en el II mil. a.C. había un importante templo dedicado a la diosa Istar. Posteriormente, su nieto Asurbanipal construyó un segundo palacio donde está su famoso relieve. A finales del s.VII a.C. Nínive cayó en manos de los babilonios y los medos que la saquearon. Sobre la ciudadela de Nínive, sus construcciones y sus relieves cf. Roaf 2000:186s.189. Sobre la “fiesta de Ašurbanipal” cf. Barnett 1985:1, donde además de describir los elementos del relieve analiza los posibles significados de la ceremonia: un ritual de *marzeah*, un banquete de bodas, una celebración de victoria.

³³ Barnett (1985:1) describe así la imagen de la mujer: “This motif of the “Woman at the Window” represents a cult with strong West Semitic associations, devoted to Ashtart-Anat-Qudšu in her role of

alta samaritana que había aceptado los motivos iconográficos del arte fenicio y los cultos paganos del Oriente Próximo.

b. “*Reclinados*” (םיחך / κατασπαταλῶντες / *lascivitis*) “*en sus divanes*” (על-עֲרֻחִים / ἐπὶ ταῖς στρωμναῖς αὐτῶν / *in stratis vestris*) [Tg. יון קמ ין על ערחהן]. El participio pasivo de qal *sʿruḥim*, que vuelve a aparecer en el v.7 con diferente ortografía (cf. McLaughlin 2001:87), pertenece a la raíz *srḥ* con el doble sentido de de “tumbarse”/“tenderse” y de “estar cómodo”³⁴; de ahí que se opte al traducirlo por “reclinarse” (cf. Alonso Schökel – Sicre 1980:II 980, Cantera – Iglesias 2000). El griego *kataspatalōntes*³⁵ y el latín *lascivitis* son menos irónicos que Amós y expresan con toda claridad su crítica: “*los que retozan*”. Tg. *ve* en el texto una connotación sexual del *sʿruḥim*³⁶ hebreo que interpreta como el resultado de haber mantenido relaciones sexuales: “*hay manchas sobre sus lechos*”, sin embargo, no parece éste el sentido original del texto.

Los israelitas, a la hora de celebrar un acontecimiento, debieron adoptar la costumbre oriental de reclinarse sobre un diván (*ʿeres*), según muestran los testimonios bíblicos y las expresiones artísticas. Hay un pasaje de Amós de considerable dificultad que informa

sacred prostitute. It depicts a girl looking out frontally from a window... She is wearing an Egyptian-style headdress, with a cord round her head holding an amulet over her forehead. This cord, we are told by late authors, symbolizes her virginity, which she surrenders to a passer-by...”.

³⁴ Zorell (1968, s.v. “סרח”) lo interpreta como “qui commode se extendens iacet”; otros como Pope (1977: 216) cuando trata Am 6,7 afirma que la raíz *srḥ* tiene dos significados deducibles del texto bíblico: 1. sobresalir, crecer en abundancia (Éx 26,12; Ez 17,6) y 2. estar podrido, corromperse (Je 49,7). En cualquier caso, Amós también percibe la corrupción de los que están en los divanes.

³⁵ Bailly (s.v. “κατα-σπαταλάω-ῶ”) lo traduce como “vivre dans la mollesse” y Liddell – Scott (s.v.) por “live wantonly, wanton”.

³⁶ Jastrow (s.v. סרחIII) a partir de la forma hifil: “make their beds offensive”, en vez de סרחII. La literatura rabínica confirma esta interpretación en las palabras de R. Abbahu cuando explica en sentido de Am 6: “Esto *se refiere a los que comen y beben juntos, juntando sus lechos, intercambiando a sus esposas, y ensuciando (מְסַרְיָחִין) sus lechos con semen que no es suyo*” (Sab 62b, cf. Qid 71b). Más información la aportan Cathcart – Gordon (1989:88).

de esta práctica: “... *así serán rescatados los israelitas, los que habitan en Samaria, en la esquina del lecho y en un diván de Damasco*”³⁷, pero la imagen más reveladora es el relieve del palacio de Nínive, antes mencionado, que muestra a Ašurbanipal en su jardín sobre un diván bellamente decorado. Junto a él, sentada sobre un trono, está la reina, sosteniendo con la mano derecha una copa y con la izquierda una flor de loto (§ I 3; el loto está presente en los relieves de Samaria cf. § I 2). No es extraño que la reina esté sentada, mientras que su esposo aparece reclinado, pues la imagen de Ašurbanipal puede estar respondiendo a la misma costumbre que Jenofonte (s. V a.C.) recogía en su *Banquete*, donde presenta una fiesta en la que sólo los varones mayores de edad se tienden sobre un diván: “*Autólico (un niño) se sentó (ἐκαθέζετο) junto a su padre, y los demás (los hombres adultos), como era natural (ὡσπερ εἰκόσ), se tendieron en los divanes (κατεκλίθησαν)*” (*Sym* 1,8)³⁸.

c. “*Corderos del rebaño y becerros del establo*” (כְּרִים מִצֹּאן וְעִגְלִים מִתּוֹךְ מְרִבָּק; / ἐρίφους ἐκ ποιμνίων καὶ μοσχάρια ἐκ μέσου βουκολίων / *agnum de grege et vitulos de medio armenti* / פִּטְמִין מֵעֵנָה וְעִגְלִין מִגוֹ רִבְקָא). A pesar de que la zona de Palestina reunía

³⁷ Este sintagma (בַּפֶּאֶה מִשָּׁה וּבְדִמְשֶׁק עָרֵשׁ) ha dado lugar a múltiples interpretaciones; p.e., Cantera – Iglesias (2000) lo traducen como un comparativo: “*como un extremo de un lecho, o como un pedazo de pata de cama*” y Alonso Schökel – Sicre (1980: II 970) como un instrumental: “*con el borde de un petate y un cobertor de Damasco*”, indicando en el comentario a este versículo que otros autores corrigen el texto: “*los que se sientan a los pies del lecho o a la cabecera del diván*”. En Ubieta López (1998) se entiende como complemento de lugar: “*en el borde de un lecho y en un diván de Damasco*”.

³⁸ Zaragoza (1995) en una nota a la traducción de este texto afirma que esta posición para las mujeres y los niños era lo habitual; de hecho, el propio Jenofonte utiliza la expresión ὡσπερ εἰκόσ con la que se designa una costumbre. Fischer – Tal (2003:49-60) describen un relieve del s.IV a.C., posiblemente un “*Totenmahlrelief*” de origen ático, encontrado en Apollonia-Arsuf, en Israel, entre Acre y Yaffo, donde se muestra a un varón reclinado y a una mujer sentada en frente de él, además de otros elementos que ya aparecían en el relieve de Nínive (se puede ver en la p.52). A pesar de su origen ático no dudan de que este tipo de representaciones son de tradición oriental.

condiciones para el pastoreo³⁹, no era habitual poseer cabezas de ganado en número suficiente como para hablar de rebaño⁴⁰ y el que tenía una res no la sacrificaba hasta que llegara un acontecimiento excepcional. En el s.VIII a.C. las condiciones empeoraron de tal modo que Amós fue testigo de cómo unos pocos atesoraban las riquezas más banales y se complacían con la carne del rebaño que seguramente había pastoreado otro.

Gracias a las excavaciones arqueológicas los investigadores cuentan con la existencia de establos domésticos en época de la monarquía. Los más conocidos son los de Megido, identificados según unos con “los establos de Salomón”, mientras que otros los datan del periodo del rey Ajab (s.IX a.C.). Distintas explicaciones se han dado para estos espacios cerrados de pilares y de estructura tripartita: desde un servicio de almacenaje hasta recintos para resguardar a los caballos (King 1988:149ss. y 1989:103, Holladay *ABD* s.v. “Stable, Stables” 3). El término hebreo *marbeq* no es la única palabra en el AT con la que se identifica el lugar para los animales⁴¹. Es posible observar un matiz distintivo respecto a los demás vocablos, ya que, como indica Holladay (*ABD* s.v. “Stable, Stables”), el *marbeq* era el recinto específico para alimentar a los animales jóvenes (“young feeder cattle”). Algunos pasajes bíblicos dan a entender que era habitual engordar a las bestias dentro de las casas; quizás, en estos lugares que nos descubre la arqueología. En 1Sam 28,24a, cuando la pitonisa de Endor se dispone a

³⁹ Ni siquiera hoy parece difícil concebir la práctica del pastoreo en Israel, sobre todo, cuando se llega desde Egipto o del desierto sirio-arábigo; así, González Echegaray (1991:11) comienza su libro describiendo la geografía de Palestina desde el propio texto bíblico: “*Tierra que mana leche y miel*”; sigue a continuación: “...indica indudablemente un territorio fértil, de abundancia de pastos, donde los rebaños pueden pacer con hartura...”.

⁴⁰ Ya desde la época de los patriarcas el ganado es un símbolo de bienestar económico (Gé 12,16; 20,14, etc.).

⁴¹ En Ez 25,5 se dice “*por pastizal de camellos*” (לַיְנֵה גַמְלִים); en 1Re 5,6 se mencionan las “*caballerizas*” (אֲרוֹת) del rey Salomón para guardar sus carros; según 2Cr 32,28 Ezequías tuvo “*establos para toda clase de bestias*” (אֲרוֹת לְכָל־בְּהֵמָה) y “*apriscos para los rebaños*” (וַעֲרִים לְאֹרוֹת).

preparar una comida para Saúl, se dice: “*La mujer tenía un becerro del establo (עֵגֶל־מִרְבֵּק) en [su] casa (בְּבֵיתָ) y se apresuró a matarlo*”⁴².

Sólo en ocasiones especiales se mata un animal para su consumo, pues del ganado se obtenían recursos alimenticios importantes como la leche y todos sus derivados⁴³ y, por tanto, no podían privarse de su medio de producción. Entre esos eventos, el caso más conocido, aunque muy posterior, es la parábola lucana del hijo pródigo: “*Traed el novillo cebado (τὸν μὸσχον τὸν σιτευτόν), matadlo y celebrémoslo comiendo*” (Lc 15,23). El pasaje del Evangelio describe un acontecimiento extraordinario, el regreso de un hijo, mientras que, por el contrario, lo que Amós está viendo entre las clases altas de Samaria es un continuo festín de opíparos manjares donde, el derroche alcanza las cotas más altas, a pesar de que la población pasa hambre.

d. “*Al sonido de la lira... instrumentos músicos*” (כְּלֵי־שִׁיר ... פִּי הַנְּבֵל / πρὸς τῆν φωνῆν τῶν ὀργάνων / *ad vocem psalterii...vasa cantici* / מִנֵּי זְמֵרָא ... עַל פֹּה נְבֵלָא). Junto con los datos extra-bíblicos, la arqueología y las representaciones artísticas, la Biblia nos proporciona un buen catálogo de instrumentos musicales (*q¹le-šir*⁴⁴) del antiguo Israel. En el AT se mencionan diecinueve instrumentos identificables junto con algunas otras referencias que seguramente son indicaciones interpretativas para la ejecución del canto⁴⁵. Aunque no es momento de tratar la historia de la música antigua hebrea, es

⁴² Otras menciones a los “becerros del establo” son: “*También sus mercenarios en medio de ella [de Egipto] son como becerros del establo (כַּעֲגֵלֵי מִרְבֵּק)*” (Je 46,21a); “*y saldréis y brincaréis como becerros del establo (כַּעֲגֵלֵי מִרְבֵּק)*” (Mal 3,20b).

⁴³ Los productos más representativos de la dieta hebrea eran el pan, el queso y las olivas; a éstos se les añaden frutas, vegetales y cereales propios del clima de Palestina y otras sustancias naturales como la miel, cf. Ross *IDB* s.v. “Meals” 1.a y “Food” 1.

⁴⁴ כְּלֵי־שִׁיר es una expresión típica de Crónicas (1Cr 15,16; 16,5; 2Cr 7,6; 23,13; 29,26; 30,21; 34,12), aunque también aparece en Ne 12,36. Finesinger (1926:22) enumera otras formas de referirse a los instrumentos musicales.

⁴⁵ Un caso claro sería el de los salmos que tienen indicaciones técnicas (Matthews *ABD* s.v. “Music and Musical Instruments” D).

necesario prestar atención al término que utiliza Amós por si da la clave para entender el contexto del pasaje.

Los instrumentos de cuerda que aparecen en el AT son el *nebel* y el *kinnor*⁴⁶, pero a pesar de que se conoce su naturaleza, todavía no existe un acuerdo definitivo sobre las diferencias entre ambos. En principio se cree que eran dos tipos de liras, no de arpas⁴⁷, hechas de madera y tal vez de metal o marfil (§ I 4). El *kinnor*⁴⁸ constaba de un cuerpo, dos brazos asimétricos⁴⁹, uno era más corto que el otro, y una barra transversal (¿que lo diferenciaría del arpa?). Según los testimonios judíos extrabíblicos tenía diez cuerdas de

⁴⁶ Otros posibles instrumentos de cuerda podrían ser el *minnim* y el *ʿugab*, aunque este último también ha sido considerado un instrumento de viento, cf. Finesinger 1926:52; entre las propuestas que se barajan para identificarlos se encuentran el laúd o el arpa. Parece que el *šališim* de 1Sa 18,6-7 también pudo ser un tipo de lira propia de las mujeres, aunque no faltan quienes lo han entendido como triángulo o címbalo. En Da 5 se mencionan otros dos instrumentos de cuerda, la *sabbʿkaʿ* (en griego *sambýkē*) que sería una especie de arpa y el *pesanterin* (*psalterion*) identificado con la cítara griega o con el *nebel*. Lasserre (1988:72) al referirse a los instrumentos griegos *mágadis* y *sambýke* dice que el primero vendría de Lidia o Frigia y el segundo de un original babilónico (*sammū*).

Sobre los instrumentos de cuerda cf. Jones *ABD* s.v. “Music and Musical Instruments” D.3, Bayer *EJ* s.v. “Music History” y Werner *IDB* s.v. “Musical instruments”. Un estudio con interesantes testimonios, aunque algo antiguo desde el punto de vista arqueológico, es el de Finesinger 1926. Mitchell (1992:125ss.) al reconsiderar la música en el AT afirma que existen tres tipos de instrumentos de cuerda en Palestina: el arpa, la lira y el laúd y en las pp. 127ss. se centra en el caso del *nebel* y el *kinnor*; para un análisis específico de las liras cf. Lawergren 1998 y en especial para el *kinnor* cf. Avigad 1978.

⁴⁷ Muchos traductores han interpretado el *nebel* como “arpa” (cf., Alonso Schökel – Sicre 1980:II 980, Cantera – Iglesias 2000), sin embargo, es más probable que fuera un tipo de lira. Además en la zona de Siria-Palestina no se ha hallado ningún dato arqueológico de las arpas, mientras que las liras están bien atestiguadas, p.e., en los sellos, en las representaciones pictóricas, etc. (§ I 4). Por otro lado, no son pocos los que creen que el *nebel* podría ser un instrumento similar al arpa egipcia, de la que se tienen numerosas imágenes; cf. Finesinger 1926 y Werner *IDB* s.v. “Musical instruments” B.4.d. En el estudio de Mitchell (1992:130) todavía se confunde el *nebel* con el arpa.

⁴⁸ Lawergren (1998:47) indica que el término *kinnarum* es “West Semitic”. Con *kinnarum/kinnor* se designa un tipo de lira que se ha identificado como “thin lyre”.

⁴⁹ Con los descubrimientos de Kuntillet ʿAjrud se considera la posibilidad de una forma indeterminada de la lira, cf. Avigad 1978:148 (figura 10) y 149; cf. también Mitchell 1992:128 y King 1989:101 y § III 1.

intestinos de oveja, que se pulsaban con una púa⁵⁰, a pesar de que en 1Sam 16,16 se dice: “Mande nuestro señor: que tus siervos, que están ante ti, busquen a un hombre que sepa tañer la lira para que cuando te acometa el mal espíritu de Dios, taña con su mano (וַיִּנְגֵן בְּיָדוֹ) y te encuentres bien”. Este instrumento estaba asociado a David, el “rey músico”⁵¹: “Sucedió que cuando aquel espíritu de Dios asaltaba a Saúl, tomaba David la lira (אֶת־הַכִּנּוֹר) y la tañía con su mano” (1Sa 16,23), y, por consiguiente, los levitas debieron tenerle un gran aprecio, convirtiéndose en “el instrumento noble de cuerda de la civilización semítica” y en “el principal de la orquesta del Segundo Templo” (Avigad 1978:151). Desde muy pronto se le relaciona con la alegría y el canto, pues ya en Génesis lo menciona Labán al reprocharle a Jacob su marcha: “¿Por qué huiste furtivamente y me engañaste y no me lo advertiste, de suerte que yo te hubiera despedido con alegría (בְּשִׂמְחָה), con cantos (וּבְשִׂרִים), con un tambor (בַּתֶּף) y una lira (וּבְכִנּוֹר)?” (Gé 31,27)⁵². Las equivalencias entre el TM, LXX y Vg. no son siempre las mismas, a pesar de que la traducción *kinnor* = *kithára* (tanto en griego como en latín)

⁵⁰ Según Flavio Josefo en *AI VII* 306 “*la kinýra que consta de diez cuerdas es percutida por una púa*” (ἡ μὲν κινύρα δέκα χορδαῖς ἐξημμένῃ τύπτεται πλῆκτρον), sin embargo, el *kinnor* grabado en un sello encontrado en Jerusalén(?), perteneciente a la hija de un rey no identificado, consta de doce cuerdas (se puede ver el dibujo en Avigad 1978:146, que hemos recogido en § I 4, imagen inferior derecha).

Dice la *Misnah*: “Dijo R. Yehosúa: ‘Esto es lo que se ha dicho: Mientras [el animal] está vivo [tiene] una sola voz (קוֹלוֹ אֶחָד), pero una vez muerto [tiene] siete (שִׁבְעָה). ¿Cómo [vale] su voz [por] siete? Los dos cuernos (שְׁתֵּי קַרְנָיו), dos trompetas (שְׁתֵּי חֲצוצְרוֹת); los dos huesos femorales (שְׁתֵּי שׁוֹקָיו), dos flautas (שְׁנֵי חֲלִילָיו); su piel (עוֹרוֹ) para un tambor (לְתוֹף); sus entrañas (מֵעָיו) para nebalim (לְנִבְלִים); sus tripas (בְּנֵי מֵעָיו) para kinnorot (לְכִנּוֹרוֹת).’” (Qin 3,6).

⁵¹ LXX elimina a David del versículo y algunos comentaristas lo consideran una glosa posterior, cf. Alonso Schökel – Sicre 1980:II 982; sin embargo, tanto Vg. como Tg. la recogen (“*sicut David*”/ כְּדָוִד). Snyman (1995:43) no parece considerarlo una glosa, pues lo relaciona con la tradición sobre Sión y con el hecho de concebirlo como el inventor de instrumentos musicales (1Cr 23,5; 2Cr 28,26).

⁵² Con frecuencia aparece acompañando a un canto en los salmos (Sal 33,2; 43,4; 49,5; 71,22; 81,3; 92,4; 98,5; 147,7).

fuera bastante repetida y se diera en todos los ejemplos de Isaías y en algunos Salmos (Is 5,12;23,16; 24,8; 30,32; Sal 33,2; 43,4; 71,22; 97,5; 147,7)⁵³.

El *nebel* aparece en numerosas ocasiones junto con el *kinnor*, lo que indica que debieron ser instrumentos diferentes, a pesar de que las traducciones han identificado en algún caso el *nebel* con la *cithára* (Sal 33,2; 81,3). No existe una equivalencia terminológica constante, aunque los esquemas más repetidos son *nebel* / *nábla* / *psalterium* (1Sa 10,5; 1Cr 13,8; 16,5; 25,1,6; 2Cr 5,12; 20,28; 29,25)⁵⁴ y *nebel* / *psaltérion* / *psalterium* (Neh 12,27; Sal 92,4; 144,9; 150,3). Esta dificultad provoca que en aquellos pasajes de Amós donde aparece el término *nebel*, LXX haya recurrido a un término más neutro: *órganon* (Am 5, 23 y 6,4). Los testimonios extrabíblicos apuntan en la dirección de una lira de doce cuerdas con las entrañas del animal (cf. Qin 3,6), que se tocaba con los dedos⁵⁵ y cuyo tamaño era mayor que el del *kinnor*, por tanto, de tono más grave. La ambigüedad entre el *nebel* y el *kinnor* reside quizás en la mención de *nebel asor* o de *asor* solo (Sal 33,2; 92,4; 144,9), que respondería a una lira de diez (*asar*) cuerdas algo más pequeña. No obstante, una visión más amplia del Oriente Próximo ha llevado a los investigadores a alcanzar un relativo acuerdo respecto a los tipos de liras. Lawergren (1998) detalla las características de las liras con un valioso catálogo de imágenes y le dedica un apartado a las encontradas en la zona de Palestina (pp.51ss.), afirmando que las diferencias básicas entre el *kinnor* y el *nebel* son (pp.55s.):

⁵³ Otras equivalencias son: כִּנּוֹר / ψαλτήριον / cithara (Gé 4,21; Sal 80,3; 91,4), כִּנּוֹר / ψαλτήριον / psalterium (Sal 49,5) y כִּנּוֹר / κινύρα / cithara (1Sa 16,16; Neh 12,27; 1Cr 25,3 y otros pasajes de Crónicas).

⁵⁴ A veces Vg. recoge el término *lyra* (2Sam 6,5) o lo transcribe como *nablum* (1Cr 15,16.20.28).

⁵⁵ Josefo, *AI VII* 306: “*Pero la nabla, con doce notas, es golpeada con los dedos*” (ἡ δὲνάβλα δώδεκα φθόγγους ἔχουσα τοῖς δακτύλοις κρούεται). El verbo que se utiliza en Am 6,5 פָּרַט sugiere que se tocaba con los dedos. LXX lo traduce como οἱ ἐπικροτοῦντες en el sentido de hacer ruido con un instrumento, aplaudir, etc. (Bailly s.v. ἐπικροτέω-ῶ), repiquetear sobre algo, tamborilear (Liddell – Scott s.v.). Vg. lo entiende como “cantar”, de ahí que Zorell (1968 s.v. פָּרַט) lo interprete “ex contexto prob. de inepto aliquo modo canendi ‘ad sonum nablii’: cantilavit...; non igitur de pulsatione instrumentorum: G ἐπικροτέω”. Los autores coinciden en que su significado es dudoso, aunque es muy probable que se entendiera como “tañer”, “improvisar” (Alonso Schökel 1994 s.v. פָּרַט).

el número de cuerdas, la forma de percudir el instrumento, el *kinnor* con el plectro y el *nebel* con los dedos, y el tamaño, el *kinnor* es considerado una “thin lyre”, mientras que el *nebel* podría ser una “thick lyre”. Pero la ecuación de Lawergren *nebel* = “thick lyre” no es segura, pues no hay datos arqueológicos de este tipo de instrumento en Palestina, aunque en el segundo milenio a.C. está atestiguado en las regiones del norte (Turquía) y en el sur (Egipto)⁵⁶.

¿Por qué la importancia de distinguir estos instrumentos tan similares? Como ya se ha indicado anteriormente, el empleo de *kinnor* o de *nebel* puede estar determinando el contexto. Según King (1988:154) el *nebel* fue “quizás el instrumento más solemne para el uso litúrgico” (cf. Jones *ABD* s.v. “Music and Musical Instruments D.2 y McLaughlin (2001:103). La hipótesis de una función religiosa para el *nebel* se ve confirmada en el propio Amós, cuando pone en boca de Yahveh estas palabras: “*Odio, rechazo vuestras fiestas* (⁵⁷חַגֵּיכֶם), *no resisto el olor de vuestras reuniones* (⁵⁸בַּעֲצֵרְתֵיכֶם); *porque si me ofrecéis [vuestros] holocaustos* (עֹלוֹת) *y vuestras ofrendas* (וּמִנְחָתֵיכֶם) *no me complaceré ni la ofrenda pacífica de vuestros novillos* (שְׁלָם מִרִּיאֵיכֶם)⁵⁹ *miraré. Aparta de mí el estrépito de tus cantos* (הַמִּוֶן שְׂרִידָה), *que no voy a escuchar la música de tus liras* (⁶⁰וְזָמְרָת נְבִלִידָה)” (Am 5,21-23). Yahveh desprecia todas las acciones que le dedican quienes son injustos: los sacrificios, las reuniones en Su honor, las ofrendas, etc., junto con los cantos y la música, como parte del culto a la divinidad. La mención del *nebel*, en vez del *kinnor*, en

⁵⁶ Concretamente en Inandik y Bogazkoy (Turquía) y en Tebas (Egipto); cf. Lawergren 1998:48,56.

⁵⁷ El vocablo está muy relacionado con los acontecimientos de Israel acaecidos por voluntad divina: Ex 12,14 (חַג לִיהוָה); 34,18 (חַג הַמִּצֻוֹת); 34,25 (חַג הַפֶּסַח); Le 23,34 (חַג הַסְּבוֹת); De 16,10 (חַג שְׁבִעוֹת); etc.

⁵⁸ עֲצָרָה se entiende como una reunión solemne del pueblo: Le 23,36; Nú 29,35; De 16,8; Is 1,13; Neh 8,18; Jl 1,14; 2,15; 2Re 10,20; 2Cr 7,9.

⁵⁹ Tres tipos de sacrificios se le ofrecen aquí a Dios: la *‘olah* donde se quema completamente al animal para que “ascienda” hasta Yahveh, la *minḥah* que normalmente es un ofrenda no cruenta, es decir, cereales, pan, especias, etc. y el *šelem* que es un sacrificio de acción de gracias en el que la sangre se derrama por el altar.

⁶⁰ EnVg. se traduce como *cantica lyrae tuae*, siendo uno de los pocos casos donde se utiliza el término *lyra*. LXX lo recoge con una forma más neutra: ψαλμὸν ὀργάνων.

un contexto claramente cúlrico avala la hipótesis de su función primordialmente religiosa.

e. “*En copas de vino*” (בַּמִּזְרָקִי / τὸν διυλισμένον οἶνον / *in fialis vinum* / כַּמִּזְרָקִי). El vino es la bebida alcohólica más famosa de la Antigüedad y de la que se han descrito desde los efectos más maravillosos hasta las consecuencias más trágicas⁶¹. Más adelante tendremos la oportunidad de tratar el tema, sin embargo, es necesario indicar que en este pasaje Amós no ve con buenos ojos el consumo de vino, pues lo relaciona con ese estado de relajación en las costumbres de las clases dominantes de Samaria.

El término hebreo *mizraq* denota siempre un elemento de liturgia, que se identifica con “aspersorio, hisopo” e incluso “bandeja”⁶² (Éx 27,3; 38,3; Nú 4,14; 7,13ss; 1Re 7,40; 2Re 12,14; Ne 7,70; Je 52,18; Za 9,15), excepto en Am 6,6 cuyo sentido de “copa” se desprende del propio contexto. LXX no menciona ningún recipiente, pero intuye un ambiente litúrgico al traducir el hebreo “*en copas de vino*” por “*el vino filtrado/purificado*” (*tòn diulisménon oínon*)⁶³. Ni Vg. ni Tg. recurren a un término latino o arameo, respectivamente, sino que se sirven del griego *fiálē* (“copa”), reservado en LXX para el culto⁶⁴, y lo adaptan a su propia fonética: *fiala* y *pay^elawon* (Jastrow

⁶¹ Sobre el vino en general cf. Ross *IDB* s.v. “Wine” 4; en contextos específicos cf. Wieder 1970-1971:155s. sobre Ben Sira, Tsumura sobre el Sal 46, 4-5 y en cuanto a la borrachera cf. Greenber *IDB* s.v. “Drunkenness” y, sobre todo, Walsh 2000:13-20.

⁶² De la raíz *zrq*: rociar, salpicar, esparcir, etc.

⁶³ Bailly (1963 s.v. διυλίζω): passer à la chausse, clarifier, purifier. McLaughlin (2001:98-99 n.96) lo entiende como “strained wine”, reflejando una *Vorlage* de בַּמִּזְרָקִי (cf. Is 25,6) propuesta por Dahmen y seguida por Fleischer; finalmente llega a la conclusión de que no es necesario corregir el texto.

En Mt 23 Jesús acusa a los escribas y fariseos de cumplir la Ley judía cuando es sencillo y no para agrandar a Dios, sino para tener reconocimiento social. En uno de los versículos utiliza este verbo en el sentido de limpiar/purificar: “¡*Guías ciegos!*, los que filtráis (οἱ διυλίζοντες) el mosquito, pero os tragáis el camello”.

⁶⁴ Relacionado con los utensilios o las ofrendas para el Tabernáculo o el Templo: Éx 27,3; 38,23; Nú 4,14; 7,13.19.25.31.37.43.49.55.61.67.73.79.85; 1Re 7,26.31.36; 2Re 12,14; 25,14.15; 1Cr 28,17; 2Cr

s.v. פִּיילִי). Pero además Tg. especifica el material del utensilio: “*copas de plata*”, seguramente por analogía con otros pasajes del TM como, p.e., Nú 7, donde aparece más de diez veces⁶⁵.

Se ha encontrado una copa de bronce de origen fenicio, datada a principios del s.IV a.C., cuyo lugar de procedencia se identifica con el actual Líbano y en la que figura incisa la siguiente frase: “*2 copas nosotros ofrecemos al marzeaḥ de Šamaš*” (cf. c.IV 1.3.1). King (1988:158) la describe “as having a sixteen-petaled rosette at bottom center. This bowl lacks handles, just as other bowls depicted in libation scenes...”. Este tipo de recipientes se usó en el periodo persa, pero tenían modelos asirios del tiempo de Amós, similares a la copa que sostiene Ašurbanipal en el relieve palaciego de Nínive; por tanto, es muy probable que fuera el vaso habitual del *marzeaḥ* para la consumición de líquidos. El carácter cúlrico de la festividad se aprecia en la dedicación de la copa al *marzeaḥ* de una divinidad concreta, a *Šamaš*, el dios del sol de la mitología semítica (del Olmo Lete 1995: II/2:370). Además, el AT nos informa del mismo material en los utensilios del culto (Éx 38,3; 1Re 7,40.45; Je 52,18), entre los que se encuentra el *mizraq*.

f. “*Con el más exquisito aceite*” (וְרֵאשִׁית שְׂמֶנִים / πρῶτα μύρα / *optimo unguento* / וְרֵישׁ מִשְׁחֵי טֶבֶן). El aceite de oliva era utilizado para múltiples necesidades, p.e., como condimento culinario, como perfume, como medicina, como ofrenda sacrificial, como combustible de las lámparas, etc⁶⁶; además hay una cosecha anual de principios del

4,8.21; Ne 7,70; Za 9,15; 14,20; Je 52,18. En el NT sólo aparece en el Apocalipsis. Entre las pocas excepciones donde se presenta en un contexto profano destaca Pro 23,31.

⁶⁵ Los materiales del *mizraq* suelen ser la plata, el bronce (Éx 38,3; 1Re 7,40.45; Je 52,18) y el oro (2Cr 4,8).

⁶⁶ Cf. Ross *IDB* s.v. “Oil”. Levine (2001:95) dice: “Throughout the ages the olive had been a basic crop, with the fruit and its oil being a regional staple. It was used for eating, cooking, mixing with grain, illumination, and a base for medicine, unguents, and perfume. Olive oil played a major role in the economic, cultural and religious facets of daily life in the ancient Near East, witness both the extant literary documents and the corroborating evidence of archeological finds, particularly the oil extraction

otoño (septiembre y octubre), lo que garantiza su continuidad en la producción. La arqueología ha descubierto numerosos centros de elaboración de aceite en la zona de Palestina, como el de la ciudad filistea de Ekrón o Tel-Miqne datado del s.VII a.C.⁶⁷; también ha advertido que las estructuras encontradas en Samaria estaban destinadas posiblemente para elaborar este zumo. El problema surge a raíz de su datación, pues parece que fueron eliminadas cuando el rey Omri, a principios del s.IX, construyó sobre ellas su palacio y ciudadela⁶⁸; no obstante, se han encontrado morteros, prensas, tinajas y otras piezas propias de esta industria de los ss.IX-VIII a.C. en diferentes lugares⁶⁹. También hay que tener en cuenta los *ostraka* del s. VIII a.C. hallados en Samaria⁷⁰ en

installations unearthed throughout the country”. El comercio de aceite palestino con Egipto y Asiria también debió ser habitual, ya que en estas regiones el olivo no era frecuente, como sucedía en el Mediterráneo, y el aceite más usado era el de sésamo (King 1988:159). Pocos ejemplos de un aceite distinto al de oliva se encuentran en la Biblia (Est 2,12, “*aceite de mirra*”). Amouretti (1986:185ss.), refiriéndose a los aceites utilizados en la Grecia antigua, recoge las distintas clases en función de los usos y señala el *mýron* como el aceite empleado para los perfumes.

⁶⁷ King (1988:160) reproduce la instalación de Tel-Miqne junto a la excavación original. Sobre otros posibles centros de producción de la misma época, cf. Stager 1983:244. Por otro lado, en la costa de El Carmelo se han encontrado evidencias de la fabricación de aceite de oliva desde el Neolítico (Galili – Stanley – Sharvit – Weinstein-Evron 1997:1141ss.).

⁶⁸ “*Después adquirió de Šemer el monte de Samaria por dos talentos de plata y fortificó la montaña y llamó a la ciudad que había construido con el nombre de Samaria, conforme al nombre de Šemer, dueño de la montaña*” (1Re 16,24).

⁶⁹ Stager (1983:243), antes de tratar el tema de la destrucción de estas estructuras, las describe como “numerous bedrock cavities, channels, and basins”, después enumera los posibles centros de producción (p.244).

⁷⁰ Una visión muy completa de los *ostraka* samaritanos nos la ofrece Kaufman *IDB* s.v. “Samaria Ostraka”; dice al comienzo del artículo: “The Samaria Ostraca were discovered by G. A. Reisner in 1910 in the excavation of Samaria, capital of the ancient N kingdom of Israel. They comprise the earliest corpus of ancient Hebrew writing extant today, consisting of 66 pen-and-ink inscriptions on potsherds which record delivery of quality wine and fine oil to the capital city during the 9th, 10th, and 15th years of the king who was, in all probability, Jeroboam II (786–746 B.C.E.)”; cf. también Gibson 1973:5ss., donde además recoge algunas inscripciones en las que aparece el término *šamn raḥuṣ / šemen raḥuṣ. Para la traducción de los *ostraka* cf. Albright *ANET* 321; en español cf. Pritchard 1966:249s.

los que aparece la expresión *šmn rḥš*, vocalizada según Sasson (1981:4) como *šemen raḥuṣ* (“aceite lavado/bañado/refinado”) o como **šamn raḥuṣ* según argumenta Stager (1983:241) basándose en la pronunciación samaritana de la época. El **šamn raḥuṣ* / *šemen raḥuṣ* de los *ostraka* se corresponde a la forma bíblica *šemen katit* (“aceite machacado”, no prensado)⁷¹, que viene a ser el aceite de mejor calidad, el aceite virgen, fruto de la primera de las dos etapas del tratamiento de las aceitunas⁷². Si el *šemen raḥuṣ* hace referencia a la técnica de extraer el aceite es muy probable que fuera el *rešit šemanim* del que habla Amós en el v.6, es decir, “lo primero de los aceites”, el zumo obtenido en la primera fase de su producción.

El aceite era un producto importante tanto para las clases más desfavorecidas, pues formaba parte de su dieta básica⁷³, como para los más pudientes que lo usaban además para fines más frívolos, entre los que destaca la cosmética⁷⁴. En el pasaje de Amós el empleo como afeite está de sobra atestiguado no sólo por la presencia del verbo *mšḥ* (“ungir”)⁷⁵, sino también por los términos a los que recurren las versiones: en griego *mýron* (“ungüento, perfume, aceite”) en vez de *élaion*, que es más general, en latín

⁷¹ Nú 28,5; 1Re 5,25. En Éx 27,20; 29,40 y Le 24,2 aparece como “aceite puro de olivas machacado” (שֶׁמֶן זַיִת טָהוֹר דִּבְתַּיִת).

⁷² Las dos etapas consisten, la primera, en machacar las olivas con una piedra o pisándolas (Mi 6,15) para extraer el aceite puro y de mejor calidad, que se conoce como *šemen katit*, y la segunda en prensar la pulpa para recoger el zumo restante, llamado simplemente *šemen*; cf. Stager 1983:242-243, King 1988:159s. y 1989:105, Ross *IDB* s.v. “Oil”.

⁷³ “Replicó ella: -¡Vive Yahveh, tu Dios, que no tengo ninguna torta, sino tan sólo un puñado de harina en la tinaja y un poco de aceite en la orza! Ve ahí que estoy recogiendo un par de trozos de leña a fin de ir y prepararlo para mí y ni hijo y comérmolos y luego morir” (1Re 17,12, cf. 2Re 4,2).

⁷⁴ Los evangelios dan buena cuenta del alto precio del perfume en el pasaje de la mujer pecadora que le unge los pies a Jesús (Mc 14 y par.).

⁷⁵ La unción en la Biblia, además de la función de consagrar para Yahveh a determinados individuos: un rey (1Sa 10,1; 16,1.13; 2Re 9,3.6; 11,12), un profeta (Is 61,1) o un sacerdote (Le 8,3) u objetos específicos: una piedra (Gé 28,18; 31,13; 35,14), un escudo antes de la batalla (2Sa 1,21; Is 21,5.), etc., servía para preparar los cuerpos de los difuntos (Mc 16,1; Lc 23,56). También, en los banquetes era frecuente ungir con perfume al invitado (Lc 7,46).

unguentum y en arameo *m^ešāḥ*, de la misma raíz que el verbo. Es llamativo cómo Tg. añade el adjetivo “bueno” (*tab*) a un aceite que de por sí ya es exquisito, tal vez, porque en *rešit š^omanim* no se percibía ya la forma de producción del aceite virgen en el Antiguo Israel.

Parece, entonces, que lo que censura Amós es el uso de perfumes en cuya composición entra el aceite por una cuestión de moral social, ya que mientras a unos les basta un poco de aceite y de harina para hacerse un pan (1Re 17,12), otros se dedican a ungirse con óleos exquisitos. Pero además la denuncia de Amós también puede implicar una dimensión religiosa, pues, por lo general, el término *mšḥ* se presenta en un contexto ritual⁷⁶. En este último caso, habría que especificar el tipo de ceremonia, ya que los que han considerado el *marzeaḥ* como un culto funerario (p.e., Pope 1977:216) no han tenido en cuenta que hay dos circunstancias en las que se prescinde de los aceites: el luto por un difunto (2Sa 14,2; Da 10,3; cf. McLaughlin 2001:104) y el ayuno (2Sa 12,20; Mt 6,17); sin embargo, es demasiado pronto para descartar la posibilidad de que el *marzeaḥ* fuera una institución relacionada con algún rito fúnebre. Además, es probable que los aceites estuvieran permitidos en estas reuniones, incumpliendo la costumbre hebrea, y que Amós viera en su uso las consecuencias inmediatas que sufrirían los samaritanos: la muerte y el destierro.

Salvando las distancias, un pasaje de los Evangelios puede iluminar el texto de Am 6. En Mc 14, 3-9 (y par.) se cuenta cómo una mujer pecadora derramó sobre Jesús un frasco de perfume carísimo y todos se indignaron, ya que con ese dinero se habría dado de comer a muchos; por el contrario, Jesús, situándose por encima de la narración, parece conocer de antemano el futuro que le espera: “*Hizo lo que pudo, se adelantó a*

⁷⁶ King (1988:161) dice: “...the finest oil with which the wealthy of Samaria anointed themselves as part of the *marzeaḥ* ritual”. Por otro lado, Andersen – Freedman (1989:567) consideran que “these factors [los elementos de la descripción de Am, 6,4-6] are not enough to identify the ceremony as formally religious”, aunque casi al final de su comentario (p. 569) contemplan la posibilidad de que el *marzeaḥ* fuera “an indication that the banquet was taking place in a mourning house, or at least was intended as a wake for the dead- “for the *šeber* of Joseph”, which could be any of the plagues cataloged in 4:6-11 or 5,3”.

perfumar mi cuerpo para el embalsamamiento” (Mc 14,8). De esta misma forma, aunque con mucha ironía, Amós quiso describir este club de nobles⁷⁷.

g. “*El marzeaḥ de los que están reclinados*” (מְרֻחִים קְרוּחִים / χρεμετισμός ὑπνωτ ἐξ Εφραμ / *factio lascivientium* / מְרֻחִין וּמְכַכִּין)⁷⁸. En este versículo el término *marzeaḥ* vocaliza como *mizraḥ* (< *marzaḥ* < *marziḥ*; cf. Lewis 1989:88), formando parte de un estado constructo, mientras que Tg. lo interpreta como un estado absoluto en el que existe una coordinación copulativa entre los dos miembros. LXX lo traduce por *chremetismós* (“relincho”) derivándolo de la raíz *rzḥ* (“hacer ruido”, “ser ruidoso”)⁷⁹ y Vg., debido a la dificultad del vocablo, lo generaliza: *factio* (“la acción”, “el hecho”).

El TM vuelve a recurrir al participio *sʿruḥim* del v.4 (“*reclinados en sus divanes*”), pero las demás versiones utilizan un término nuevo, con la excepción de Vg., que repite el mismo verbo pero como participio activo en vez de como pasivo (*lascivius* / *lasciviens-ntis*), en un intento quizás de manifestar la variante en la vocalización entre el v.4 (וּקְרוּחִים) y el v.7 (קְרוּחִים). Tg., pretendiendo reflejar la comodidad de los que están “reclinados”, anota un elemento propio de los lechos: “almohadón” (*makikin*; Jastrow s.v. מַכְכָּא)⁸⁰. LXX leyó *susim* (“caballos”) en vez de *sʿruḥim*, de ahí el *chremetismós* de los caballos, al que más tarde debió añadirse *ex Efraim*, ya que Amós jamás lo utiliza (cf. Wolff 1977:273, Andersen – Freedman 1989:567). Sin embargo, no han faltado otras interpretaciones del versículo, que Bryan (1973:15ss.) resume en: (a) la expresión

⁷⁷ Rilett Wood (2002:35) dice: “The play on words, ‘pre-eminent men of the first of the nations’ (ראשית הגוים, 6.1bA) ‘finest of ointments’ (ראשית שמנים, 6.6aB), ‘at the head of exiles’ (בראש גלים, 6.7a), ironically portrays Judah [Samaria para la mayoría de los autores] as the first nation whose citizens will go first into exile”; cf. Maier – Dörrfuß 1999:47.

⁷⁸ Nótese la aliteración de silbantes y líquidas: סַר מְרֻחִין קְרוּחִים.

⁷⁹ Cf. Barstad 1984:141 y McLaughlin 2001:83 n.16. Koehler – Baumgartner (*HALOT* s.v. “רוח”) dicen que el término es incierto, pero que se pueden apreciar dos significados: a. “estar unido” y b. “hacer ruido”, “ser ruidoso”.

⁸⁰ Dice TgAm 6,7: “*Ahora, por lo tanto, irán al destierro a la cabeza de los deportados y desaparecerán de ellos banquetes y almohadones*” (trad. Giralt-López).

chremetismós hippôn fue utilizada por el traductor como un equivalente de *mirzaḥ sʿruḥim*, ya que el caballo, como en Je 5,8, es imagen frecuente asociada al exceso sexual, de modo que *chremetismós* sería un sinónimo aproximado de *marzeaḥ* (hipótesis de Vollers)⁸¹; (b) el traductor debió leer *susim*, aunque no se especifica si como una *Vorlage* distinta o simplemente como un error del escriba (Wolff); y (c) otra *Vorlage* habría sido la lectura en Am 6,7 de *mišhalot susim m^eEfraim*, ya que los *mišhalot* (“relinchos”) de Je 8,16 y 13,28 se habían traducido al griego como *chremetismós* (Eissfeldt) y, por tanto, vendrían a ser términos equivalentes si partimos de la propuesta de Eissfeldt sobre la raíz *rzḥ* (“gritar”, “llorar”). Finalmente, Bryan afirma que el traductor no encontró *sʿruḥim* en el texto, pues en la línea cuatro ya había aparecido como equivalente de *kataspatalôntes*, de modo que sólo hubiera tenido que repetir el mismo término (p.19)⁸². Además Bryan considera que *ex Efraím* se debió mantener en la *Vorlage* de los LXX, lo que se ve confirmado por una lectura errónea del Tg. al utilizar la palabra *makkin* (“almohadones”)⁸³.

Entonces, ¿cómo se entiende el término *marzeaḥ* en el pasaje de Amós? Sin duda, el *marzeaḥ* de Am 6, 4-7 es el estereotipo de una celebración simpótica de las clases altas, posiblemente samaritanas, en la que se recogen los elementos típicos de un banquete

⁸¹ χρεμετίζειν ἐπὶ γυναῖκα (“relinchar sobre una mujer”) se utiliza de forma metafórica para referirse al “hombre lascivo” (XXL Je 5,8); cf. Liddell – Scott s.v. “χρεμετίζω”.

⁸² Barnett (1985:3) al explicar la figura del caballo la “fiesta de Asurbanipal” se sirve de LXX para incluir este relieve entre las representaciones de un *marzeaḥ*. Después afirma que “the presence of the horse, both in Assurbanipal’s relief and in some of the Greek reliefs, is striking” (p.5); cf. Fischer – Tal (2003:49ss.) donde explica el relieve de origen ático encontrado en Israel en el que se ve la cabeza de un caballo situado arriba a la izquierda de la representación de un varón recostado y de una mujer sentada en frente.

⁸³ Dice Bryan (p.20): “The translator in this case may have been taking ʿprym, or some corrupted form of it, as ʿprywn. The word is attested only once in MT (Ct. 3:4) with a meaning like litter or palanquin, but it is found several times in rabbinic Hebrew, especially in the sense of a bridal litter for use in marriage processions”.

lujoso: la música, las copas de vino, la comida exquisita, los perfumes, los divanes⁸⁴. Junto a esta descripción Amós introduce duras críticas contra la actitud de los comensales, ya que mientras ellos disfrutaban de placeres maravillosos no se duelen de “*la ruina de José*”. Así pues, si bien se deducen implicaciones morales relacionadas con el tema de la injusticia, del reparto desigual de los bienes, no se descarta la posibilidad de que además la denuncia afecte al tema religioso, pues el vocabulario que se utiliza es propio del culto: el *nebel*, generalmente con función religiosa, la unción, el *mizraq*, con el que se hacen las libaciones, etc. Algunos autores han querido asociar el *marzeah* profético con una divinidad, concretamente, con deidades no yahvistas (Barstad 1984:141); sin embargo, sólo se podría llegar a tal conclusión al compararlo con los testimonios extra-bíblicos (como veremos en el capítulo siguiente), ya que en este pasaje no hay mención explícita a ninguna divinidad⁸⁵. Por otro lado, frente a la opinión de Barstad, en el caso de querer relacionar el *marzeah* con un dios en particular tal vez lo más acertado sería pensar en el propio Yahveh⁸⁶.

¿Refleja un rito funerario la descripción de este banquete? Algunos autores se han apoyado, junto a los elementos del culto, en los vv. 9-10 para afirmar la participación de las clases altas en un culto funerario (p.e., King 1988:139): “*Sucedará que si quedan*

⁸⁴ La mayoría de los autores lo interpretan como un “banquete” o una “juerga”: Harper 1905:149, Cripps 1955:209, Buttrick IB 825, McKeating 1971:48, Wolff 1977:273, Deissler 1981:120, Jeremias 1995:83, etc.

⁸⁵ El tema principal de Amós es la denuncia de la injusticia, sin embargo, en ciertos momentos, como quizás éste, se aprecia una dimensión idolátrica, ya que si se cumple con el derecho y la justicia (Am 5,7.15.24; 6,12) se es fiel a Yahveh, pero si no, entonces, es que se están entregando a otros dioses: tienen imágenes, imitan los banquetes asirios, etc. En los profetas surgió la necesidad de aclarar quién es el que concede los bienes de la tierra, Yahveh o Baal. Sólo Yahveh es garante de la fertilidad y la prosperidad (Je 31,12), de ahí que los que no respetan estos bienes deban ser castigados. En cualquier caso, en este pasaje Amós no menciona a ningún otro dios de forma explícita.

⁸⁶ P.e., Maier – Dörrfuß (1999:57) con relación a Je 16,5 que trataremos a continuación afirman: “Denkbar ist also, daß noch zur Zeit Jeremias Menschen im בית מדרש zusammensaßen, um vor JHWH als Patron des Vereins zu essen und zu trinken”.

diez hombres en una casa morirán también. Y cuando cargue con uno su pariente o su incinerador para sacar los huesos de la casa, dirá al que esté en el rincón de la casa: ‘¿te queda todavía alguno?’ Entonces responderá: ‘Ninguno’, y añadirá: ‘¡Chitón! Porque no ha de mencionarse el nombre de Yahveh⁸⁷’”. Pero, a pesar de que tal escena se está describiendo justo después de la descripción del *marzeah*, debe ser descartada de entre los argumentos a favor de un banquete funeral por no pertenecer al oráculo⁸⁸. Aún así, si queremos buscar este aspecto, hay elementos dentro de la propia perícopa (Am 1-7) que lo pueden poner de manifiesto:

a. En primer lugar, como ya se ha indicado antes, el oráculo se identifica formalmente como un lamento: “¡Ay de los que....!”.

b. “[Vosotros] los que os intentáis alejar el día aciago⁸⁹, sin embargo, os vais a acercar al reinado de violencia⁹⁰” (v.3). En todo el AT la expresión *yom ra'* sólo aparece en este versículo, ya que lo habitual es encontrar la fórmula *yom Yahveh* (Is 13,6.9; Ez 46,13; Jl 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; Ab 1,15; Za1,7.14; Ma 3,23,...), indicando el día de la salvación del pueblo santo y del castigo de las demás naciones. Uno de los

⁸⁷ La explicación de esta historia está en el v. 11: “Pues he aquí que Yahveh ordena y reduce la casa grande a escombros y la casa pequeña a grietas”. Rilett Wood (2002:71) dice: “In accord with the book’s perspective, men dying in a house is a tale of both destruction and survival. Presumably the man cowering inside the house has somehow beaten the odds and lived”.

⁸⁸ Recordemos que los límites del oráculo están bien definidos formalmente a través del paralelismo, la paranomasia y la repetición de palabras.

⁸⁹ Tg: “el día del mal” (יום ביש).

⁹⁰ McLaughlin (2001:95s.) afirma que si es un sustantivo derivado de la raíz *šbt* significa “cese”, pero no tiene sentido en el texto, así como tampoco las correcciones del versículo que han propuesto varios autores. No obstante, tomando como referencia el *solio iniquitatis* de Vg. se puede entender como un estado constructo de *yašab*, “estar sentado” / “habitar”, “morar”, y por extensión, “dominio”, “imperio”. Cf. Andersen – Freedman 1989:562 y Snyman 1995:45. Rilett Wood (2002:35) lo interpreta directamente como ‘seat’/‘throne’/‘chair’. Alonso Schökel – Sicre (1980: II) corrigen שבת por שבט (“cetro”). LXX interpreta השבת היום como σαββάτων ψευδών (“sábados falsos”) al leer *šbt* como *šabbat*, tal vez por influencia de Am 8,5: השבת = τὰ σάββατα. Tg. también adapta el texto: “y vosotros acercáis a vuestras sinagogas la violencia”.

reproches que Amós les dirige a los israelitas es su esperanza en “el día del Señor”, pues creen que con aguardar ese momento Dios cumplirá su promesa sin pedirles cuentas: “*¡Ay de los que ansían el día de Yahveh! El día de Yahveh, ¿de qué os servirá? ¡Será tinieblas y no luz!*” (Am 5,18; cf. 5,20). Ese día de esperanza se convertirá en un *yom raʿ* de juicio para Israel en vez de para los enemigos, seguido de la ruina, la violencia y el destierro (bien como hecho ya ocurrido o como acontecimiento futuro); en definitiva, en un día de oscuridad y tinieblas⁹¹, en el que ya no sobresaldrán por encima del resto de naciones: “*Pasad a Kalneh y observad, e id desde allí a Hamat-Rabbah; descendid luego a Gat de los filisteos; ¿acaso sois mejores que tales reinos?, ¿es vuestro territorio más vasto que el suyo?*” (Am 6,2)⁹². Por otro lado, la fórmula *yom raʿ* es la opuesta a *yom tob* con la que generalmente se designa un día festivo, sagrado y reservado para el culto (cf. Andersen – Freedman 1989:550); de ahí que el “día aciago” también pueda entenderse como un día solemne, pero en este caso, de aflicción: “*Cambiaré vuestras fiestas en duelo y todas vuestras canciones en lamentación; cubriré todos los lomos de saco y toda cabeza de calvicie. La pondré como en duelo por hijo único y será su final como día amargo (kʿyom mar)*” (Am 8,10).

⁹¹ Rilett Wood (2002:159) ilumina las esperanzas en el destino de Israel con pasajes de Homero como, p.e., *Od XVIII* 130-137: “*Ningún ser más endeble que el hombre sustenta la tierra entre todos aquellos que en ella respiran y andan, nunca piensa que va a sufrir mal (κακὸν πέσεισθαι) mientras le hacen los dioses prosperar y sus pies le mantienen erguido, mas cuando las deidades de vida feliz le decretan desdichas, más de grado se inclina ante ellas con alma paciente; el talante del hombre que pisa la tierra se ajusta con la suerte del día que el padre de dioses y humanos va mandando (οἶον ἐπ’ ἡμᾶρ ἄγῃσι πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε)*” (trad. Pabón). Otros ejemplos en las pp. siguientes.

⁹² A pesar de que este versículo pueda ser una adición posterior, ya que las tres ciudades “quedan fuera del horizonte histórico de Amós” (Alonso Schökel – Sicre 1980:II 981) se enmarca dentro de la línea del profeta, ya que los israelitas confían en la grandeza de su reino sin cuestionarse su relación con Dios. Kalneh está al otro lado del Eufrates, Hamat la Grande junto al Orontes y Gat es una ciudad filistea situada a pocos Kms. del mar en la misma línea que Jerusalén; sobre las tres ciudades (cf. King 1989:99).

c. “*Sin que se duelan por la ruina de José*” (v.6c). La referencia a José hace pensar sólo en el núcleo septentrional más representativo del Reino Norte, Efraím y Manasés⁹³, y no al gran Israel, que había quedado bastante reducido. Sicre (1984:134s.) divide en dos grupos las opiniones de los autores respecto a la “ruina de José”: en uno estarían los que aplican el *šeber* (“la ruina”) “a la situación miserable de los pobres del reino Norte (la casa de José), y convierten este texto –implícita o explícitamente– en un precursor de la parábola del rico y Lázaro”, y en el otro grupo, donde él mismo se incluye, los que “piensan que *šeber* no se refiere a la desgracia de los pobres, sino a la calamidad futura del pueblo, al desastre que se abatirá sobre Israel cuando lo invadan los asirios”. Si partimos de que la denuncia principal de Amós es la injusticia y de que la amenaza del destierro ya aparece como una consecuencia de la situación en el v.7⁹⁴, “*la ruina de José*” resaltaría la desigualdad entre unas clases y otras, no como una diferencia social cualquiera, sino, siguiendo a McLaughlin (2001:107), como un estilo suntuoso de vida “at the expense of, and with indifference to, the poor”.

d. “*al cautiverio a la cabeza de los cautivos*”⁹⁵. Amós anuncia el castigo de forma muy irónica: los que pertenecen a “*la primera de las naciones*” (*rešit ha-goim*) y los que se ungen con “*lo primero de los aceites*” (*rešit šmanim*) serán “*lo primero de los cautivos*” (*roš golim*). Todos los bienes de los que disfrutaban se les volverán en contra y Yahveh tornará “*vuestras fiestas en duelo y todas vuestras canciones en lamentación*” (8,10a; cf. Jb 30,31; La 5,15).

En definitiva, aunque el objetivo primero de Amós fuera el reproche a la actitud moral de las clases altas, denunciando una clara desigualdad social, queda demostrado que también le dio una dimensión religiosa. Sin embargo, en contra de la mayoría de los

⁹³ Efraím y Manasés son los dos hijos de José. En el TM de Amós siempre se alude a José (Am 5,6.15), mientras que, p.e., en Isaías es frecuente que se mencione a Efraím (Is 7 y otros). Tg. interpreta a José como todo Israel: “*pero no se afligen sus corazones por las desgracias de Israel*”.

⁹⁴ La consecuencia se deduce de la partícula explicativa כִּי (“por eso”) en el v.7 (Maier – Dörrfuß 1999:47).

⁹⁵ LXX lo traduce como *dynastōn* (principal, príncipe, soberano), quizás al leer en el TM *g'dolim*.

autores, que consideran la descripción de Amós como un *marzeah* real, también es probable que el profeta adornara el contexto de este banquete en función de los acontecimientos lamentables que les sobrevendrían. Así pues, no se niega que en otros pasajes bíblicos se describa una ceremonia de tales características, pero, en este caso concreto, parece que Amós escogió varios elementos de este ritual y los aplicó a uno de los simposios habituales entre las clases dominantes. Tampoco se puede garantizar a partir de este único testimonio que el *marzeah* siempre tuviera una dimensión cúllica, quizás relacionada con algún rito funerario, ya que tal vez simplemente eligió ésta función entre todas las demás, pues era la que mejor se adaptaba a su lamento por la ruina de José, por la caída del Reino Norte y por el destierro.

2.2. *Marzeah* según Je 16,5-9

El siguiente texto en el que aparece una referencia al *marzeah* es el de Je 16, 5-7, que corresponde a la sección central de la perícopa 16,1-9 compuesta por tres prohibiciones divinas caracterizadas por la fórmula del mensajero: “*porque así dice Yahveh*” (vv. 3 y 5) y “*porque así dice Yahveh S^eba^ot, Dios de Israel*” (v.9)⁹⁶. Algunos autores han visto en estos mandatos tres acciones simbólicas (Sicre 2000:177), introducidas por el versículo “*y vino a mí la palabra de Yahveh*”⁹⁷, que atentan contra los cimientos de la sociedad judía. La primera orden es la relativa al matrimonio y a la descendencia (vv.2-4): “*No tomarás para ti mujer ni tendrás hijos ni hijas en este lugar (=*

⁹⁶ Algunos autores, como Bright (1965:112), consideran que el pasaje llega hasta el v.13, sin embargo, su delimitación parece evidente no sólo por su contenido, sino también desde el punto de vista formal (Lamparter 1964:156, Alonso Schökel – Sicre 1980:I 491, Schreiner 1981:104, Carroll 1986:337, McKane 1986:362, Lundbom 1999:753ss., Maier – Dörrfuß 1999:54ss., McLaughlin 2001:188).

⁹⁷ En LXX, invirtiendo el orden del TM, comienza con el mandato de no tomar mujer y después en el v.1b señala: “*dice el Señor, Dios de Israel*”. En Tg. se dice: “*Y estuvo la palabra profética (פתגם נבואה) procedente del Señor conmigo*” (las traducciones de este Tg. son de Ribera 1992). En el v.5 de LXX falta también “*oráculo de Yahveh*”, mientras Tg. y Vg. lo interpretan como “*ha dicho el Señor*”.

Judah/Jerusalén)⁹⁸. *Porque así dice Yahveh acerca de los hijos y las hijas que nazcan en este lugar, acerca de las madres que los dieron a luz y de los padres que los engendraron en esta tierra (= Judah): ‘De muerte por enfermedad van a morir⁹⁹, no van a ser llorados ni sepultados, serán como estiércol sobre la superficie del campo; por la espada y el hambre perecerán y su cadáver será pasto para las aves del cielo y las bestias de la tierra¹⁰⁰’*. Dios le ordena a Jeremías que incumpla la máxima principal de la creación, el “*creced y multiplicaos*” (Gé 1,28; 9,1.7; 22,17; Sal 127,3), base del matrimonio en el antiguo Israel. Estar casado era la situación social ideal, según lo confirman la bendición divina que acompaña al “*creced y multiplicaos*” y el hecho de que no se conozca una palabra para indicar el estado civil de soltería (cf. Lundbom 1999:756)¹⁰¹. Así pues, el celibato debía llamar bastante la atención de los judíos por ser una conducta excepcional que suponía el fin de la estirpe de un individuo¹⁰² y una cierta forma de marginación social¹⁰³. La causa para incumplir la costumbre judía responde a

⁹⁸ *Ba-makom ha-zeh*, que se repite en el siguiente versículo, es probablemente Judah y, más concretamente, Jerusalén, donde el profeta comenzó a predicar en tiempos del rey Josías (cf. 1,2; 25,3; 3,6; 36,2), es decir, a principios del último tercio del s.VII a.C. Sin embargo, es difícil datar el oráculo, pues, aunque el núcleo original pueda pertenecer al propio Jeremías, es muy probable que adquiriera su forma definitiva en el exilio. McLaughlin 2001:195 le concede un margen de 75 años (625-550 a.C.) hasta su redacción explícita por los deuteronomistas.

⁹⁹ Dice Tg: “*morirán con la muerte de los consumidos por el hambre*” (cf. 14,18).

¹⁰⁰ LXX, sin motivo aparente, adelanta en el tiempo la secuencia situándola antes que la muerte a espada y hambre.

¹⁰¹ Este autor cita después un proverbio sumerio traducido desde el acadio que se encuentra en Lambert (1963): “*He that supports no wife, he that supports no son may his misfortunes be multiplied*”.

¹⁰² Un ejemplo de preservar la descendencia ante todo es la “ley del levirato” por la que se regula el matrimonio entre una viuda y el hermano de su marido, de modo que el primer hijo de ambos lleve el nombre del difunto (De 25,5-6); cf. Ruiz Morell 2000:44ss. y Ruiz Morell – Salvatierra Ossorio 2001:XXXI. Además, en De 7,14 se dice que “*no habrá en ti varón ni hembra estéril, ni en tus ganados*”.

¹⁰³ Cf. Je 15,17 (“*me senté solitario*”). Abrego de Lacy (*ComAT* II 16) hace mucho hincapié en el tema del distanciamiento del pueblo. Una descripción de las ventajas del celibato la ofrece Pablo varios siglos después en 1Cor 7,25-31.

Pero no sólo el comportamiento de Jeremías resulta extraño al judaísmo, sino que también en otros profetas se observa una actitud especial respecto al matrimonio y los hijos: Oseas toma por esposa a una

una serie de desgracias que a continuación le expone Dios: morirán de enfermedad (cf. De 28,27-28), de hambre y a espada (cf. Je 15,2), la catástrofe será tan grande que no tendrán ni el duelo (cf. Je 22,10.18; Jb 21,2) ni la sepultura (cf. Je 22,19) correspondientes y sus cuerpos servirán como abono para el campo y como comida para los animales (cf. Je 7,33; 14,16.18; Sal 79,2).

Las siguientes dos órdenes de Dios también alejan al profeta de su pueblo, ya que si Yahveh le niega la preocupación por una descendencia propia, cuanto más no le va a prohibir su participación en otros actos sociales unidos a la celebración de la vida y de la muerte:

¿Porque así dice Yahveh: “No entres en un *bet-marzeaḥ* (G. *thíasos*) ni vayas a hacer duelo¹⁰⁴ ni a lamentarte por ellos, porque he retirado mi paz, de este pueblo – oráculo de Yahveh- la misericordia y la compasión¹⁰⁵. ¿Pues morirán grandes y pequeños¹⁰⁶ en este país, y no serán sepultados ni se hará duelo por ellos; nadie se

mujer de dudosa reputación y tiene hijos bastardos a los que les pone nombres simbólicos (Os 1), cuando muere la esposa de Ezequiel Dios le prohíbe hacer luto (24,16-18), etc.

¹⁰⁴ El verbo que utiliza LXX es κόπτω, cuyo sentido principal es “golpear”, “cortar” en voz activa y “hacer duelo” en voz media. La explicación puede residir en la costumbre de golpearse cuando se moría un familiar para manifestar el dolor de forma externa; de hecho, poco después se describen otros rasgos propios del duelo en la Antigüedad. En Is 32,12 aparece *spd* con el sentido de “golpearse” en el duelo: “*golpeándose sobre los pechos (על-שְׁרֵימִם סָפְדִים) por los campos deleitosos, por las viñas fértiles*”. Gruber *EJ* s.v. “Mourning” afirma: “The Hebrew term for beating the breast (*safad, misped; Akk. sipittu*) becomes a general term for “mourning” (e.g. Gen 23,2), which takes on the sense of “wailing” (I Kings 13:30; Micah 1:8)”.

¹⁰⁵ La “misericordia” y la “compasión” no aparecen en LXX.

¹⁰⁶ La idea es que todo el mundo va a morir, de hecho, después menciona a la madre y al padre, de modo que no sólo no va a haber distinción de edad sino tampoco de sexo. No es la primera vez que el profeta utiliza esta expresión, en 13,14 se lee: “*Y los estrellaré al uno contra el otro, padres e hijos juntamente (וְהִיאָבוֹת וְהַבָּנִים יַחְדָּו)*” y en 6,13: “*Porque desde el menor hasta el mayor (מִקְטָנָם וְעַד-גְּדוֹלָם), todos se entregan al lucro*”.

Tg. dice literalmente: “*morirán grandes y menudos*” (*daḥdaq*, cf. Jastrow, s.v., que cita entre otros TgAm 7,1; TgEz 16,61). Ribera (1992) afirma que Tg. lo emplea con el sentido de “delgadez”: “*grandes y delgados*”, es decir, “*gordos y delgados*”.

provocará incisiones ni se reparará por ellos. ⁷No partirán el pan¹⁰⁷ en el duelo¹⁰⁸ para consolarlo por el difunto ni le¹⁰⁹ darán a beber la copa de consolación por su padre o su madre.

⁸Ni entres en un *bet-mišeh* (LXX: *eis oikian pótou*) para sentarte¹¹⁰ con ellos¹¹¹ a comer y beber; ⁹porque así dice Yahveh *S^eba^lot*, Dios de Israel: He aquí que voy a hacer desaparecer de este lugar, a vuestros ojos y en vuestros días, todo grito de alborozo y grito de alegría, canto de esposo y canto de esposa.

Estas dos prohibiciones transgreden lo que el judaísmo rabínico llamó *gemilut ḥasadim*, “obras de misericordia”, que consisten en “las obras del *ḥesed*, amor o misericordia, gratuitos por naturaleza, que necesariamente tienen que acompañar a la

¹⁰⁷ La mayoría de los comentaristas corrigen לָהֶם (“para ellos”) del TM por לֶחֶם (“pan”) (Buttrick IB 946, Carroll 1986:338, McKane 1986:365, Craigie – Kelley – Drinkard 1991:214, McLaughlin 2001:187, etc.). Sin embargo, desde el propio verbo פָּרַח (“partir”) se puede deducir que el objeto directo está implícito en el verbo, como lo demuestra Is 58,7. Tg. también parece haberlo entendido así al no modificar el pronombre por el sustantivo “pan”, mientras que LXX y Vg. especifican el complemento y leen además el pronombre (κλασθῆ ἄριστος ... αὐτῶν / *frangent inter eos ... panem*). Para una visión detallada sobre las distintas interpretaciones de los estudiosos cf. Lundbom 1999:759.

¹⁰⁸ Hay quien prefiere vocalizar como אֶבֶל (“enlutado, desconsolado”) en vez de אָבֶל (“duelo, luto”) y de ahí el *lugenti* de Vg. (“*al que se lamenta*”); cf. Carroll 1986:338, McKane 1986:365, Craigie – Kelley – Drinkard 1991:214, McLaughlin 2001:187. Por el contrario, LXX recoge ἐν πένθει (“*en el duelo*”) leyendo אֶבֶל. Además, *ebel* puede ser interpretado como “ritos funerarios”, englobando los que se presentan a continuación.

¹⁰⁹ McLaughlin (2001:187) propone cambiar el pl. אִתָּם por el sing. אִתּוֹ al igual que el griego αὐτὸν, manteniendo así la correspondencia con el resto de pronombres sings; no obstante, el latín lo lee como el pl. *eis*. En cualquier caso, no modifica el contenido del pasaje.

¹¹⁰ Tg. cambia el hebreo “sentarse” (לִשְׁבֹּת = G. συγκαθίσαι = Lat. *sedeas*) por el arameo “reclinarse alrededor de una mesa, comer” haciéndolo coincidir con la expresión anterior *bet-ʾašharuta*? (“sesión alrededor de una mesa”, “banquete”, cf. Jastrow s.v. אֶשְׁחָרְטָא), que en el TM equivale a *bet-mišeh*. Sobre este verbo cf. Jastrow, s.v. “סָחַר” (TgÉx 32,6; Tg1Sa 20,5).

¹¹¹ McLaughlin (2001:187) propone leer אִתָּם en lugar de אִתָּם, igual que LXX (μετ’ αὐτῶν). Además el griego utiliza el verbo συγκαθίζω (“sentarse con”).

Torah y a la Justicia” (Pérez Fernández 2003:121)¹¹². Estas actividades se resumen en “bendecir a los novios, vestir al desnudo, dar de comer al pobre, consolar a los dolientes, visitar a los enfermos, enterrar a los muertos”. En el AT, aunque no aparece esta expresión, la problemática se remonta hasta la época de los profetas¹¹³, donde el tema de la Justicia – cumplimiento de la voluntad de Dios adquiere incluso más importancia que el propio culto a Yahveh (Cf. Sicre 2000:387ss.); el hombre debe ser misericordioso con su prójimo “*porque las montañas podrán moverse y las colinas vacilar, pero Mi misericordia (וְחַסְדִּי) no se apartará de ti ni Mi Alianza de paz (וּבְרִית שְׁלוֹמִי) vacilará, afirma El que se compadece de ti (מְרַחֵם), Yahveh*” (Is 54,10). Cuando Dios retira la benevolencia de su pueblo quedan canceladas las obras de misericordia¹¹⁴; por tanto, no parece casual la negativa divina en Je 16 de cumplir con los muertos y con los novios¹¹⁵.

A pesar de que algunos autores han considerado sinónimos el *bet-marzeaḥ* y el *bet-mišteh* (Pope 1977:216, Lewis 1989:89), las restricciones divinas se refieren a dos esferas vitales opuestas, cuyo vínculo común, además de pertenecer a lo que después serán las obras de misericordia, es la reunión de los hombres con el fin de honrar a sus protagonistas a través de la bebida, la comida u otros elementos¹¹⁶.

¹¹² Pérez Fernández (2003:119ss. y 2003a:330ss.) explica el evangelio de Juan encuadrándolo dentro de dos “obras de misericordia”: las bodas de Caná (ocuparse de los novios) y la sepultura de Jesús (enterrar a los muertos).

¹¹³ Pérez Fernández (2003:126) cita los ejemplos de To 1,17; 4,16; Jb 31,17-20. En el Código de la Alianza ya se observa una preocupación por los más débiles (“*no maltrataréis a la viuda ni al huérfano*”, Éx 22,20) que después se amplió en el Deuteronomio (12-26).

¹¹⁴ Alonso Schökel – Sicre (1980:I 492) afirman que equivale a “como si dijera: retiro el saludo, en señal de que rompo las relaciones amistosas”. Este oráculo de Jeremías contrasta con los pasajes que citan estos autores: Je 12,5; 31,20; 33,26; 42,12; después en la n.9 recogen la imagen de Oseas sobre el nuevo matrimonio entre Dios y el pueblo basado en la misericordia y la compasión (Os 2,21).

¹¹⁵ En un pasaje del TB se utiliza Je 16,5 centrándose en el tema de las “obras de misericordia”: “*La “misericordia” (se refiere a) la gemilut ḥasadim, la “compasión” a la caridad*” (BB 10a); cf. c.VI. 1.1.1.

¹¹⁶ Bryan (1973:69) dice al respecto: “Thus it would seem that marzeaḥ and mišthe are, as it were, two species in the same genus. Both might better be taken as some sort of banquet, even if one is a banquet for the sorrowing and the other a banquet for those who rejoice”.

2.2.1. El *bet-mišteh* y sus manifestaciones según Je 16,8-9

a. *Bet-mišteh* (בֵּית־מִשְׁתֶּה / οἰκία πότου / *domum convivii* / בית אסחרותא). En hebreo literalmente significa “*casa/sala de la bebida*”. Mientras que LXX traduce la expresión *bet-mišteh* por el equivalente griego *oikia pōtou* y Vg. lo recoge de forma más general como *domum convivii* (lit. “*casa/sala del banquete*”), Tg. le concede un matiz específico al interpretarlo como *bet-ʾasharuta*², indicando la forma de los comensales de participar en el banquete: “*sesión/festejo alrededor de una mesa*” (Jastrow, s.v.)¹¹⁷.

b. “*Comer y beber*” (לֶאֱכַל וְלִשְׁתּוֹת / φαγῆν καὶ πιῆν / *comedas et bibas* / למיכל ולמשתתי). El banquete, por lo general, estaba dividido en dos partes, la comida y la bebida: “[*Isaac*] les preparó un banquete, comieron y bebieron” (Gé 26,30); “[*Dijo Isaac*]: “*Sírveme y comeré de la caza de mi hijo para que te bendiga mi alma*”. Le sirvió y comió, [después] le trajo vino que bebió” (Gé 27,25). El profeta o el autor del pasaje que hoy conocemos plasma, consciente o inconscientemente, las fases del banquete, que en tiempos del NT ya aparecen bien delimitadas: comida o *déipnon* y

¹¹⁷ Otros dos casos de Tg. se han interpretado de esta manera: Tg1Sa 9,12 (donde en el TM decía “en un lugar alto”, בְּבִקְעָה), ya que, como señalan Harrington – Saldarini (1987:117n.19), los altozanos en época de Tg. se identificaban con alguna práctica idolátrica; y Tg1Re 10,5 a partir del מוֹשֵׁב del TM (de la misma raíz que yašab, “sentarse”). En Tg1Sa 9,22 aparece únicamente ʾasharuta² sin el bet- también con el sentido de “celebración”, mientras que en TM se utiliza el vocablo “sala” (לְשֻׁכָּה). *Bet-ʾasharuta*² no debe entenderse como el equivalente arameo del *bet-mišteh*, ya que un fragmento en arameo del propio texto bíblico, Da 5,10, se utiliza la expresión בֵּית מִשְׁתֶּה. La costumbre de comer alrededor de una mesa era habitual época del NT según nos cuenta Mc 7,28: “*Pero ella le respondió. ‘Señor, también los perros debajo de la mesa (ὕποκάτω τῆς τραπέζης) comen las migajas de los hijos’*”, es decir, comen lo que se les cae a los que están alrededor de la mesa. La comida se servía sobre una tabla cuadrada que se colocaba en medio de la habitación (Ross *IDB* s.v. “Meals” 3,a).

bebida (o *sympósion*¹¹⁸): “Y de la misma manera [tomó] el vaso después cenar (μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι)...” (Lc 22,20; cf. 1Co 11,25; cf. Cf. Smith *ABD* s.v. “Greco-Roman Meal Customs” B,2).

c. “Grito de alborozo y grito de alegría, canto de esposo y canto de esposa” (הָקוֹל הַשְּׂשׂוֹן וְהַקוֹל הַמְּשׁוּבָח וְהַקוֹל הַתְּהוֹן וְהַקוֹל הַלְּבָל / φωνὴν εὐφροσύνης φωνὴν νυμφίου καὶ φωνὴν νύμφης / *vocem gaudii et vocem laetitiae vocem sponsi et vocem sponsae* / קל ביע וקל חדוא קל חתנין וקל כלן)¹¹⁹. Al menos en el AT la asistencia a un *bet-mišteh* no implicaba la participación exclusiva en un convite nupcial¹²⁰, sino en el festejo de algún acontecimiento caracterizado generalmente por la consumición de bebidas alcohólicas¹²¹ (cf. Da 5,10a; Est 7, 8). Probablemente Jeremías lo asocia a los elementos propios de una boda relacionándolo con la primera de las prohibiciones divinas: “no tomarás para ti mujer...”. En esta época no se puede hablar de la existencia de un recinto exclusivo para las bodas, sino de un espacio habilitado para estos fines, por tanto, la traducción

¹¹⁸ Aunque las partes del banquete estaban definidas, sólo se menciona el término *deípnon* en el NT y nunca aparece *sympósion*, más que en la expresión: *symposia symposia* (“por grupos”) de Mc 6,39. En LXX *sympósion* equivale al hebreo *mišteh* (cf. Est 7,7) y en Eco lo vemos asociado al vino: ἐν συμποσίῳ οἴνου (31,31; 32,5; 49,1). La parte del entretenimiento, como los juegos o las discusiones, tenían lugar en el momento del *sympósion*, que además servía de marco a los escritores para contextualizar algunas de sus obras, como p.e. el *Banquete* de Platón. Flavio Josefo, refiriéndose al palacio de Salomón, cuenta que “...construyó otras estancias para la diversión (πρὸς τροφήν) y también *columnatas larguísimas y situadas en una parte hermosa del palacio, y dentro de ellas una estancia especialmente espléndida* (λαμπρότατον οἶκον), *repleta de oro, destinada a banquetes y sympósia* (εἰς ἐστίασιν καὶ συμπόσια)” (AI VIII 137)

¹¹⁹ Jeremías utiliza esta misma expresión en otras ocasiones tanto para referirse a la ruina del pueblo judío (7,34; 25,10) como a la esperanza en la restauración (33,11).

¹²⁰ Es cierto que el banquete podía albergar un encuentro entre los amantes (Ca 2,4), sin embargo, cuando en el AT se menciona una celebración de este tipo no se utiliza *bet-mišteh* sino *bet-ha-yayin*.

¹²¹ Koehler – Baumbartner (1995 s.v. “מִשְׁתֶּה”) recogen cuatro acepciones del término *mišteh*: 1. “drinking”, 2. “consumption of drink”, 3. “banquet with wine” y 4. “banquet”; en esta última incluyen la expresión *bet-mišteh* como “festival hall” (“marriage hall”). En época rabínica ya podía ser considerado, además de una fiesta, un banquete nupcial en la mayoría de los casos, cf. Jastrow, s.v. “מִשְׁתֶּה”.

que mejor se ajusta a los testimonios y a los datos es, como ya observamos al inicio de este capítulo, la de Vílchez (1994: 302): “*una casa en fiestas*”. ¿Por qué el profeta decide, entonces, centrar el interés en una fiesta nupcial en vez de en un nacimiento, que sería lo opuesto a una defunción? Para cumplir con las obras de misericordia que seguramente ya estarían, aunque no de forma explícita, definidas en esta época.

2.2.2. El *bet-marzeaḥ* y sus manifestaciones según Je 16,5-7

a. *Bet-marzeaḥ* (בֵּית מְרֻחָא / θάλασσαν / *domum convivii* / בית מרוחא). Con la excepción del Tg., que presenta el mismo término que TM, las interpretaciones de *bet-marzeaḥ* se dividen en dos grupos: (1) las que lo consideran como el lugar donde se celebra un banquete y (2) las que lo conciben como el recinto para el banquete funerario. Así podemos ver en el primer grupo el caso de Vg. que lo equipara al *bet-mišteh* al traducirlo por *domum convivii*¹²² y en el segundo un pasaje del TB que tiene como apoyo Je 16,5: “¿*Qué es marziḥa?* un *ʿebel* (duelo)” (Ket 69b; cf. c.VI 1.1.1.)¹²³. En el propio TM ya se observa cómo la mentalidad judía concebía el *bet-mišteh* como un símbolo de júbilo y de celebración de la vida frente a las manifestaciones de luto: “*Mejor es ir a la casa de duelo* (אֶל-בֵּית-אֲבֵל) *que a casa del banquete* (אֶל-בֵּית מִשְׁתֶּה), *porque es el fin de todos los hombres y el vivo lo tiene presente en su corazón*” (Ece 7,2). No obstante, es arriesgado establecer la equivalencia “*casa del duelo*” (*bet-ʿebel*) = *bet-marzeaḥ* basándose en el testimonio de Ece, ya que *bet-ʿebel* puede estar respondiendo a esa imagen, mientras que

¹²² Bryan (1973:70) y McLaughlin (2001:194n.40) consideran dentro de este grupo Aq: οἶκον ἐστίασας (“*casa del banquete*”), y Symm: οἶκον ἐταιρίας (“*casa de la hermandad*”/ “*casa del club*”). No obstante, a pesar de que tampoco la *hetairía* se centra en el tema de los difuntos, no es un término asimilable al *domum convivii*, ya que responde a una asociación de amigos marcada por la unión entre camaradas.

¹²³ Bryan (1973:70) y McLaughlin (2001:194n.40) también mencionan Pes: “*casa de la tristeza*” (*byt mrqwdot?*) y la definición de Josefo “*a una casa donde celebran banquetes funerarios*” (εἰς οἶκον ἔνθα ἐπιτελοῦσι περιδείπνα).

la naturaleza del *bet-marzeaḥ* quizás resida en algún tipo de asociación¹²⁴. LXX entiende el *bet-marzeaḥ* como un tipo de agrupación, característica de las comunidades griegas y helenístico-romanas, denominada *thíasos*, cuyo auge y expansión tiene lugar a partir del s.V a.C. pero, sobre todo, desde la conquista del Oriente por Alejandro Magno (s.IV) y del apogeo de las religiones místicas (cf. c.V 1.2.2.2.). El *thíasos* más conocido del mundo antiguo fue probablemente el de Dioniso, un dios de origen oriental, quizás tracio, que se incorporó ya tarde al panteón helénico, pero que asimiló muchos de los cultos pregregios (c.V 1.2.1.3.). Aunque las informaciones sobre Dioniso se remontan hasta el s.VIII a.C., las menciones más antiguas de su *thíasos* en fuentes literarias tal vez sean las de Eurípides y Heródoto (s. V a.C.). P.e., Eurípides describe el *thíasos* de Dioniso como “...baluarte de Lidia, mujeres que formáis mi *thíasos*, a las que he traído de entre los bárbaros como compañeras de reposo y de andanza, blandid en alto el instrumento peculiar del país de los frigios, el tamboril...” (Ba. 55–63) y como “el femenino tropel, lejos de telares y ruecas, aguijoneado por Dioniso” (Ba. 117, trad. de García Gual 1999). Heródoto también habla de ritos en honor a este dios caracterizados por “el *thíasos* (“cortejo”) báquico” (Hist. IV 79,5). En ambos autores está presente la visión recelosa ante este culto nocturno en el que los participantes, femeninos en el caso de Eurípides o masculinos en el de Heródoto, son arrebatados por el dios: Penteo en *Bacantes* dice que las mujeres han abandonado sus hogares por “*fingidas fiestas báquicas* (πλαστυῶσι βακχεῖαισιν)” (Ba. 218) y Heródoto cuenta cómo la causa de la decapitación del rey escita Escilas fue su adhesión a culto dionisiaco (Hist. IV 79-80). Esta visión negativa del *thíasos* recuerda las palabras de Amós contra los que participan en el *marzeaḥ* descrito en 6,4-7.

A pesar de que el *thíasos* griego en esta época se entendía como una asociación(-cortejo) dedicada a un dios, más que a la participación privada en un banquete, el culto dionisiaco, sobre todo después de la conquista de Alejandro, no tardó en adquirir una doble vertiente: por un lado, se adoptó como “religión del Estado en las monarquías

¹²⁴ Las versiones son muy claras en cuanto al texto de Eze: εἰς οἶκον πένθους (LXX) y *ad domum luctus* (Vg.), frente al pasaje de Je 16,5, lo que supondría dos conceptos distintos.

helenísticas” y, por otro, era “también practicada entre las cofradías devotas” (Gernet 1980:71). Este tipo de asociación en su dimensión privada parece tener, aunque con diferencias notables, bastantes características en común con el *marzeah* semítico extrabíblico, que trataremos en el capítulo IV, como p.e. su elitismo, pues sólo podían participar en los misterios los iniciados, o el respeto por unos estatutos; además en el AT el libro de la Sabiduría asimila los cultos cananeos a este tipo de corporación griega: “*Incompasivos asesinos de niños y festín canibalesco de carnes y sangre humanas, iniciados del medio del thíasos* (ἐκ μέσου μύστας θιάσου)” (Sab 12,5); por tanto, indudablemente algún elemento en común debió existir entre los ritos de las comunidades semíticas y los de las helenísticas, entre el *marzeah* y el *thíasos*, para que el AT los asociara de tal manera. En el capítulo V tendremos la oportunidad de analizar las asociaciones griegas, su interpretación por el judaísmo de época helenístico-romana y sus conexiones con el *marzeah*.

b. “*Ritos de duelo*” (לַאֲבֵל / πένθει / *lugenti* / אַבְלָא). Es bien conocida la importancia de la sepultura para un hebreo desde los tiempos de los patriarcas; de hecho, Abrahán ya solicita un sepulcro para su esposa Sara en Hebrón (Gé 23,4), en el que después también será enterrado él (Gé 25,10)¹²⁵. De igual manera, los ritos de duelo están muy presentes en el AT (cf. De Vaux 1992:98)¹²⁶. El profeta, cuando prohíbe cumplir con las obligaciones hacia el difunto, nos está informando de la costumbre de la época ante este trance. Varias son las manifestaciones físicas del duelo, entre las que destacan el “provocarse incisiones” (*gdd*) y el “raparse” (*qrh*). Tanto una como la otra estaban totalmente vedadas por la *Torah*: “*No se raparán la cabeza, ni se cortarán el borde de su barba ni se harán incisiones sobre su carne*” (Le 21,5; cf. Le 19,28; De 14,1); sin embargo, su práctica era habitual como se deduce de las palabras de Yahveh al prohibirle a Ezequiel las exhibiciones de dolor ante la muerte de su esposa: “*Hijo de*

¹²⁵ Una noticia muy interesante es la del traslado de los huesos de José por el desierto hasta que pudieron ser enterrados en Sikem (Jos 24,32).

¹²⁶ Del Olmo Lete (1995:297ss.) recoge el culto a los muertos de los antiguos hebreos y busca sus correspondencias con Ugarit, incluyendo Je 16 entre los pasajes sobre los usos funerarios.

hombre, he aquí que voy a arrebatarte de súbito la delicia de tus ojos, pero no has de hacer duelo, ni llorarás ni correrán tus lágrimas. Mantente en silencio al suspirar, no hagas duelo de muertos, cíñete el turbante y calzate en los pies las sandalias, no te cubras el bigote ni comas pan de hombres” (Ez 24,16-23; cf. 24,22-23)¹²⁷. Otro tipo de demostraciones menos aparentes, pero de gran trascendencia, son las que recoge Jeremías con las fórmulas “*partir el pan*” y “*beber la copa de consolación*”, que representan dos ceremonias sociales del duelo:

a. “*Partir el pan*” (יִפְרֹסוּן / κλασθη ἄρτος / *frangent... panem* / יִפְרֹסוּן). Cuando un individuo muere, su familia y los más allegados interrumpen el ciclo normal de las comidas, al menos, por un día (en el Antiguo Israel hasta la tarde del entierro), realizando un ayuno riguroso (2Sa 1,12; 3,35; Eco 38,17), que en algunos casos duraba incluso una semana (cf. Gé 50,10; 1Sa 31,13; Eco 22,12; Jdt 16,24)¹²⁸. Todo cuanto hay en la casa del finado produce impureza durante esos siete días (cf. Nú 19,14)¹²⁹ y, por tanto, los alimentos deben ser preparados por los vecinos y amigos y traídos después para la comida de duelo (cf. De Vaux 1992:99, Lundbom 1999:759, Jenks *ABD* s.v. “Eating and Drinking in the Old Testament” 2.a).

¹²⁷ En otras ocasiones se describe el luto a través de unos ritos sin ningún tipo de prohibición: “Llegaron hombre de Šikem, de Šiló y de Samaria, ochenta hombres, con la barba rapada (בְּגִלְחֵי זָקָן), los vestidos rasgados (וּמְחַרְדָּיִם) y cubiertos de incisiones (וּמְחַרְדָּיִם), ... (Je 41,5, por el asesinato de Godolías “a quien el rey de Babilonia había puesto al frente del país” (41,2)); e incluso algunas veces casi como imposición/amenaza divina: “Cambiaré vuestras fiestas en duelo (חַגֵּיכֶם לְאֵבֶל) y todas vuestras canciones en lamentación (וּכְלִישֵׁי־רִיבְכֶם לְקִינָה); cubriré todos los lomos de saco (עַל־כָּל־מִתְנַיִם שָׂק) y toda cabeza de calvicie (וְעַל־כָּל־רֹאשׁ קָרְחָה) (Am 8,10); éstas son las mismas palabras que recuerda Tobías cuando retoma la comida después de haber recogido el cadáver de un israelita asesinado (Tob 2,3-7); cf. también Is 22,12; Mi 1,16; Ez 7,18.

¹²⁸ De Vaux (1992:99) señala como excepción el caso de Judit que ayunó toda su viudez menos los días de fiesta (Jdt 8,5-6).

¹²⁹ Como el que tocaba un cadáver quedaba impuro durante esos días (Nú 19,11), Le 21,1s. dicta que sean sólo los más cercanos los que se contaminen.

En otros pasajes también se relaciona el “pan” con este tipo de acontecimientos; de hecho, Ezequiel (24,17.22), según pudimos observar poco antes, incluye comer el “*pan de hombres*” (*leḥem ʾanašim*) entre las manifestaciones habituales de dolor (cf. c.VI 1.1.1. nota 6), mientras que Oseas (9,4b) anuncia el castigo de Israel diciendo que “...*como pan de enlutados (k^eleḥem ʾonim) será su pan, todo el que coma se contaminará...*”; de ahí que, aunque la tradición nos ha transmitido la costumbre de partir el pan con las manos en vez de cortarlo con algún instrumento¹³⁰, en este caso concreto el profeta tal vez no se esté refiriendo al modo de trocear el pan, sino a la comida en sí misma¹³¹ o al rito iniciático de un banquete simbólico¹³². En cuanto a esta comida simbólica, se conoce la existencia, a través de unos pocos versículos bíblicos, de una costumbre que, de alguna manera, intentaba hacer partícipe al difunto; en el Deuteronomio se dice con relación al estado de pureza de las primicias y los diezmos: “*No he comido de ello durante mi duelo (b^eʾoni), ni me he llevado de ello nada que fuese impuro, ni he dado de ello para un muerto (l^emet),...*” (De 26,14a). La religiosidad judía fue muy crítica con esta costumbre tan asociada a los cultos paganos: “*manjares ofrecidos a boca cerrada [son] ofrendas de comida extendidas sobre una tumba (θήματα βρωμάτων παρακείμενα ἐπὶ τάφῳ). ¿De qué le sirve la ofrenda al ídolo, pues ni come ni huele?*” (Eco 30,18-19b), pero a su vez tan claramente cultivada por los israelitas en

¹³⁰ En el NT, p.e., se dice que Jesús partió el pan y lo dio a los que estaban con él en varias ocasiones utilizando el mismo verbo que LXX Je 16,7 (κλάω): Mt 15,36; 26,26; Mc 8,6; 14,22; Lc 22,19...

¹³¹ Is 58,7: “*¿Acaso no es compartir con el hambriento tu pan (פָּרַס לְרֵעִב לֶחֶמְךָ) y que a los pobres vagabundos los albergues en casa, que cuando veas al desnudo entonces lo vistas y de[l que es] tu carne no te ocultes?*” (Is 58,7); “...*los pequeños piden pan (שָׁאַלוּ לֶחֶם) sin que nadie se lo reparta*” (La 4,4b).

¹³² Como sucede en los Evangelios con la última cena, ya que la comida principal de *Pesaḥ* no se componía sólo de vino y pan, sino también del cordero pascual (Le 12) simbolizado aquí por la muerte de Jesús; así pues, el vino y el pan indicarían el comienzo de los acontecimientos que se desarrollarían a partir de ese momento, entre los que destacan la consumición del cordero – la muerte de Cristo.

ciertos momentos: “*Se adhirieron a Baʿal P^{or} y comieron sacrificios de muertos*” (Sal 106,28; cf. Nú 25 y c.VI 1.2)¹³³.

b. “*Beber la copa de consolación*” (כּוּס תְּנַחֲמִים / ποτήριον εἰς παράκλησιν / *potum calicis ad consolandum* / כּוּס תְּנַחֲמִין). Tanto LXX como Vg. le otorgan al *kos tanhumim* del TM un valor de finalidad: *eis paráklêsin* (“*para el consuelo*”; en lat. *ad consolandum*, “*para consolarse*”). El vocablo hebreo *kos* suele aparecer en un contexto simbólico negativo, haciendo referencia al castigo de los israelitas o del resto de naciones embriagados por la copa de la ira divina (Is 51,17.22; Je 25,13.17.28; 49,12; 51,7; Ez 23,31-33; Ha 2,16; Sal 75,9; 10,6; La 4,21)¹³⁴, y sólo en unos pocos casos tiene una connotación positiva (Sal 16,5; 116,13; 23,5). En Je 16 “*beber la copa de la consolación*” supone, en definitiva, olvidar la pena por la defunción de un ser querido gracias al vino que contiene o a algún otro tipo de licor, de igual manera que en los proverbios se presenta el consuelo de la mano del alcohol: “*Dadle una fuerte bebida*

¹³³ Otra advertencia la encontramos en Ba 6,26 (= Carta de Jeremías v.26) donde se les intenta prevenir de los cultos extranjeros a los judíos que van a ser deportados a Babilonia. En To 4,17 le aconseja Tobit a su hijo: “*esparce tu pan (ἐκχεον τοὺς ἄρτους σου) sobre la tumba de los justos y no lo entregues a los pecadores*”; algunos, apoyándose en el versículo anterior, lo entienden de la siguiente manera: hay que dar el pan al hambriento, limosna de todo lo que sobra sin recordar las rencillas y limosnas en honor de los muertos. Sin embargo, una expresión similar la encontramos en la *Sabiduría de Ajicar*, con el sentido de dar alimento a los muertos: “[*Que venga a mi Nabusumiskun, u]no de los oficiales de mi padre, que [comió] el pan de mi padre!*” (3,32; trad. de Martínez Borobio ATT III 178).

En Mesopotamia existía un antiguo rito denominado *kispu* con el que se honraba a los muertos, ofreciéndoles libaciones y comida; en la ciudad de Mari, en Siria, junto al Éufrates, el ritual está bien atestiguado (cf. Durand 1995:286-287). Durand (p. 282) teniendo en cuenta el verbo con el que se designaba la realización del *kispum*, *kasâpum*, afirma que “la ‘fracción del pan’ debía ser el acto ritual mayor con el cual se iniciaba el banquete (*naptanum*) ofrecido a los muertos por el jefe de familia” (cf. c.II 1).

¹³⁴ Incluso en Gé 40, cuando José le interpreta el sueño al copero del Faraón, da la impresión de que también se está ante una imagen simbólica, pues la copa representa la restitución del copero a su puesto original y el perdón del Faraón. Quizás sólo en el caso de Pr 23,31 se menciona el *kos* de vino como una realidad propia de las sentencias populares.

(שָׂכָר) *al que perece* (לְאוֹבֵד) y vino (וַיִּזֵּן) *a los de amargo ánimo* (לְמַרְי נֶפֶשׁ), *que beban* (וַיִּשְׁתּוּ) *para olvidar su pobreza* (וַיִּשְׁכַּח רִישׁוֹ) y *para que no se acuerden más de su esfuerzo*” (Pr 31,6-7). Así pues, en Je 16 además de un valor simbólico (copa = consuelo) también puede tener una dimensión real representada por los efectos del vino sobre un individuo (la ebriedad¹³⁵) ante acontecimientos de tal calibre. Parece, entonces, que en la descripción de un *marzeaḥ* la presencia de licores y la mención de sus recipientes (*mizraq* en Am 6,6 / *kos* en Je 16) no resulta extraña¹³⁶. Sin embargo, en este caso concreto el profeta ni relata el modo de beber esta copa como lo hacía Amós, ni ofrece una visión de las consecuencias como la de Is 28,7-8¹³⁷. La ausencia de los efectos del vino en el pasaje de Jeremías se puede deber a la premura con que los acontecimientos se van a desarrollar, pues el profeta anuncia que no tendrán tiempo de cumplir con las obligaciones hacia el difunto, ni mucho menos de relajarse con la comida y la bebida después del trance: ni se dolerán ni se consolarán.

A pesar de que algunos autores han considerado el *bet-mišteh* y el *bet-marzeaḥ* como sinónimos, parece evidente, después de analizar los elementos de cada uno, que responden a realidades bien distintas, incluso motivadas por causas opuestas: la alegría de un enlace matrimonial y la defunción de un pariente respectivamente. Je 16 es único texto bíblico donde aparece sin ninguna duda el término *marzeaḥ* en un ambiente fúnebre, relacionado con las muestras características del luto y los elementos sociales

¹³⁵ Walsh (2000:13ss.) describe los efectos del vino en general y después se centra en casos particulares bíblicos (Gé 21; 2Sa 13; Gé 29), sin embargo, no recoge ningún episodio donde los personajes se emborrachan para olvidar la pérdida de un ser querido. Al explicar las consecuencias del vino se citan muchos de los pasajes donde aparece la copa (pp.14-15).

¹³⁶ Recordemos que los hallazgos arqueológicos también nos confirman la existencia de estos utensilios en los banquetes, como p.e. la copa de bronce de origen fenicio, principios del s.IV a.C., en la que se hallaba la frase “*Nosotros ofrecemos dos copas para el marzeaḥ de Šamaš*” (c.IV 1.3.1.).

¹³⁷ Este texto es uno de los que McLaughlin 2001 propone en su investigación como parte de los testimonios sobre el *marzeaḥ* profético, que analizaremos en el capítulo III. Por su parte, Pope (1977:211) alude a un texto de Ugarit, que veremos en el siguiente capítulo, donde se describen consecuencias parecidas: *KTU (CAT) 1.114, 1-31*.

que lo acompañan, como son la comida y la bebida. Es muy posible que esta expresión esté designando un lugar concreto y específico para tales manifestaciones, pues de lo contrario hubiera especificado la casa en duelo como Eze 7,2. No obstante, resulta difícil afirmar a partir de Je 16 que el *bet-marzeaḥ* es una institución relacionada con una comida fúnebre, aunque en este caso hay indicios para ello.

3. Primeras conclusiones

El motivo de estas primeras conclusiones es sencillamente el de subrayar las características del *marzeaḥ* bíblico a partir de los dos textos en los que se menciona el vocablo, Am 6,4-7 y Je 16,1-9. Lo habitual en los estudios que hasta ahora se han realizado ha sido analizar los testimonios extrabíblicos y después observar si en los textos del AT se repetía el mismo esquema; sin embargo, es importante tener nuestra propia visión del *marzeaḥ* veterotestamentario antes de profundizar en otras literaturas, ya que de lo que se trata es, en definitiva, de reconstruir una imagen lo más exacta posible de esta práctica en el mundo judío.

1. *Bet-marzeaḥ* y *bet-mišteh*. Aunque algunos investigadores han considerado como sinónimos el *bet-marzeaḥ* y el *bet-mišteh*, el pasaje de Je 16,5-9 demuestra que responden a dos realidades distintas, motivadas por causas diferentes; de hecho, el profeta presenta dos escenarios opuestos: un contexto de luto y una fiesta de bodas.

2. Esencia del *marzeaḥ*. A pesar de que en Jeremías el *marzeaḥ* está relacionado con algún rito de duelo, no se puede afirmar que era una institución de índole exclusivamente funeraria, ya que hasta el momento son pocos los datos que poseemos. Sin embargo, en el caso de considerar la hipótesis de un *marzeaḥ* con una dimensión fúnebre, no podemos descartar de antemano la posibilidad de otras funciones ausentes en estos dos profetas. Así pues, por el momento es preferible tener en cuenta esta primera

aproximación sin cerrarnos a las interpretaciones que pueden ofrecer los testimonios extrabíblicos.

3. Dimensión del *marzeaḥ*. Tanto el texto de Amós como el de Jeremías tienen una importante dimensión social: en el primero se ponen de manifiesto las llamativas diferencias entre las clases ricas y las más desfavorecidas y en el segundo se presentan los eventos más destacados de la vida de un individuo, en las que los miembros de la comunidad deben participar. Esta dimensión social también conlleva una carga ética: en el caso de Amós, por la injusta actitud de los ricos, que no se duelen de los sufrimientos del pueblo, y en Jeremías, por la prohibición de participar en el ciclo vital del varón hebreo (el matrimonio, los hijos, etc.) y en las “obras de piedad” (el duelo y sus manifestaciones físicas sobre la persona, el acompañamiento nupcial, etc.). Pero además, también se contempla una dimensión cúlrico-religiosa, al menos, en Amós, que se manifiesta, sobre todo, en el vocabulario: *nebel*, *mizraq*, unirse con aceite. En Jeremías es más difícil observarla, sin embargo, la simbología juega un papel esencial: “la copa” (*kos*), p.e., se suele utilizar para referirse al castigo o la salvación de Yahveh y “partir el pan” pudo estar relacionado en algún momento con una comida simbólica, en la que se hacía partícipe al difunto y de la que el TM informa negativamente (cf. De 26,14a; Sal 106,28; Eco 30,18-19b).

4. *Marzeaḥ* como institución. Mientras que el *bet-mišteh* se entiende como una “*casa en fiestas*” motivada por un acontecimiento puntual (habitualmente por un matrimonio), la definición de (*bet-*)*marzeaḥ* no es la de una “*casa en duelo*”, pues esa expresión ya aparece en el TM como *bet-ʿebel*. LXX Je 16 ilumina el vocablo al interpretar *marzeaḥ* como *thíasos*, es decir, como una asociación dedicada al culto de un dios. La participación en el *thíasos* dependía de una iniciación, sin tener en cuenta la clase social a la que se pertenecía, pero la del *marzeaḥ*, según cuenta Amós, parece que dependía de una cuestión de economía. En cualquier caso, si en época de estos profetas (ss. VIII-VI a.C.) no entendieron el *marzeaḥ* como una asociación privada, sí lo hicieron los

traductores de LXX, lo que nos lleva a pensar que en el mundo judío se conocía una entidad similar a la griega. Además, ambas eran vistas con recelo: el *thíasos* por su carácter misterioso y el *marzeah* por incumplir la “legislación” israelita.

5. Origen del *marzeah*. En Jeremías no se observa ningún indicio sobre el origen del *marzeah* (si era o no hebreo), pero según la descripción de Am 6, las actitudes y los elementos del pasaje responden a modelos orientales de corte asirio(-babilónico): el uso de marfiles para los muebles, en los que probablemente se labraban imágenes, recostarse para comer, los mismos utensilios que aparecen en los palacios de Nínive, etc. Así pues, o bien el *marzeah* fue un modelo importado o como patrón semítico también era propio de los israelitas, ya que no sería la primera vez que conviven las tradiciones prohibidas por la Torah con su práctica. No obstante, todavía no es necesario excluir ninguna opción.

6. Características de un “banquete” denominado *marzeah*. La interpretación de *marzeah* como “banquete” se descubre en los detalles descritos por Amós y Jeremías: (1) la comida: en Amós se presenta como un festín de carnes pingües y en Jeremías el “pan” puede ser un sinónimo de “comida”; (2) la bebida, el vino u otros licores fuertes; es destacable además que en ambos profetas se separa muy bien la comida, mencionada en primer lugar, de la bebida, como en las reuniones simpóticas habituales que constaban de dos partes; (3) la música, que acompaña las celebraciones del ciclo de la vida (matrimonio, muerte), y los instrumentos, de los que se tienen numerosos datos; (4) la unción con aceites perfumados, tan característica de los pueblos antiguos; (5) los utensilios para beber, la copa; (6) el uso de un mobiliario destinado a ocasiones especiales que nos traslada hasta las cortes orientales (divanes, lechos). En principio todos estos componentes pueden ser entendidos como parte de un simposio cualquiera, sin embargo, los profetas les conceden un tratamiento especial, que nos alienta a pensar que no era simplemente una comida o una reunión.

7. *Marzeah* real o creación literaria. Jeremías describe el *marzeah*, según las distintas opiniones, como un espacio donde se celebra un banquete o un recinto exclusivo para un banquete funerario, opuesto al lugar donde se festeja la vida. Amós, en cambio, detalla un simposio samaritano (judío según algunos) y sólo al final (v.7) dice que se trata de un *marzeah*. Aunque no se puede descartar la descripción de un *marzeah* real, también es posible que fuera una creación literaria al servicio de la crítica de los profetas, ya que hay un fuerte contraste entre los vv. 4-6b y los vv.6c-7. Quizás al conocer la existencia de esta entidad, aplicó su formato a una de estas reuniones de ricos como contraste con la desgracia que les sobrevendría.

Capítulo II

Testimonios del Próximo Oriente antiguo sobre el *marzeaḥ*

Los testimonios extrabíblicos relativos al *marzeaḥ* son utilizados por la mayoría de los investigadores¹ para ilustrar un aspecto en una de las culturas del entorno bíblico (p.e., Pope 1981 que se centra en el culto a la muerte en Ugarit), como definición de un tipo de institución semítica (cf. Porten 1968:179ss., Bryan 1973:123ss., Pope 1977:210ss., Tarragon 1980:144ss., Lewis 1989), para esclarecer los pasajes bíblicos donde aparece (Am 6; Je 16; cf. Barstad 1984:127ss. y, sobre todo, McLaughlin 2001:9ss.). Lo cierto es que merece la pena tenerlos en cuenta, ya que pueden aportar datos valiosos a la hora de descubrir en el texto bíblico otros lugares, además de Am 6 y Je 16, en los que se describe un *marzeaḥ* pero no se menciona este vocablo.

1. El *marzeaḥ* y los cultos fúnebres

No falta quien relaciona los antiguos ritos babilónicos de los difuntos en los que se celebraba un banquete con el *marzeaḥ* bíblico. Uno de los casos más representativos es el de Pope (1977:225s.) para quien el ritual del *kispum* o *kispu* es un claro exponente de

¹ También hay quien no los utiliza en un principio (King 1988, c.VI) y después los menciona en otra publicación (1989:98).

un festín en honor de los muertos². Bottéro (2001:136) explica que “el deber de los familiares que seguían con vida era, bajo la responsabilidad del cabeza de familia, ocuparse de lo que se puede llamar el *culto de los difuntos*: un poco de agua, vertida de vez en cuando sobre su tumba, con algunos restos de alimentos y, al final de cada mes, en el momento en que la luna desaparecía y, de alguna forma, moría, una comida de familia que se llamaba *kispu* (en acadio ese nombre hacía alusión al «reparto de comida»), al que los padres difuntos eran convidados ritualmente”³. Era un rito con una función social, en el que a través de las ofrendas se representaba la posición del individuo en el Más Allá, imitando su lugar en vida; además, en el caso del cabeza de familia, se producía una transmisión de poderes entre el difunto y su sucesor (cf. Sanmartín 1993:481 y pp. siguientes para el ritual del *kispu*). La relación entre el cuidado de los difuntos y el ofrecimiento de comida es muy estrecha según podemos observar en el siguiente conjuro mágico:

X, que yace muerto (*mītu*) sobre el lecho de su destino, hijo de Z, muerto que yace en la tumba (*ina qabri*), ése eres tú. X: yo invoqué tu nombre juntamente con los [demás] difuntos (*itti eṭemmē*), yo invoqué tu nombre con ocasión del *kispu*. Yo te puse ante Šamaš, yo invoqué tu nombre ante Šamaš, junto con el de los [demás] difuntos. Al entrar ahora en tu casa me he encargado de que te alimentaran; he ofrecido un *kispu* a tus difuntos familiares (*eṭemmē kimtika*) [...] (LKA 83 1-10, en Sanmartín 1993:482).

² Más adelante, al tratar el culto a la muerte en Ugarit, Pope (1981:159ss.) pone en relación los términos *rpum* y *mrzḥ* a través del cuento ugarítico de Aqhat. La historia de Aqhat se encuentra en Ginsberg *ANET* 149ss. y para una trad. al español cf. Del Olmo 1981:367ss.; sobre el mito cf. Del Olmo 1981:327ss., Blázquez 2001:83ss. y Parker 1987:71ss.

³ Pardee (1996:274) distingue entre “funerary cult” y “mortuary cult”, es decir, “funerary cult was an occasional one, celebrated only as part of a funeral, with the importance of the cultic event probably related to the importance of the deceased personage” y “the mortuary cult would have obeyed the regular rules of liturgy and could thus be regular or occasional according to local custom”, incluyendo el *kispu* dentro del “mortuary cult” (p.274).

Este ritual tiene además una dimensión política cuando se ve implicada la continuidad dinástica. En la ciudad de Mari, en la orilla occidental del Éufrates⁴, se ha encontrado bien atestiguada la práctica del *kispum* gracias a los textos administrativos, en los que se recogen las ofrendas dedicadas probablemente a los “reyes” o a los miembros de la familia real⁵. Un texto mariota (s. XVIII a.C.) describe el *kispum* del rey asirio Šamši-Adad, que lo utiliza como propaganda política, ya que, después de usurpar el poder quería recalcar, como dice Sanmartín (1993:482), “su conexión familiar con los grandes reyes de la historia acadia –Sargón I y Naramsín – y los jefes ancestrales de los clanes amorreos”⁶:

(Col. I) En el mes de Še-gur₁₀-ku₅ (*Addârum* = *viii**), durante el 1º, tiene lugar el ritual de los muertos (= *kispum*) en la ciudad y sus alrededores. El banquete sale del palacio: un carnero es sacrificado a las divinidades⁷ de Sargón y de Narâm-Sîn en la sala de los tronos; un carnero es sacrificado en el altar. El sacrificio de la sala de los tronos se lleva a cabo antes de que el rey se mueva. Se cuece la carne. Las primicias de la carne son aproximadas a Šamaš. Hasta que no son aproximadas a Šamaš, el ritual del *kispum* no se realiza. Una vez que han sido aproximadas, tiene lugar el ritual de los muertos (*kispum*) por Sargón, Narâm-Sîn, los Beduinos *yarâdum*⁸ y los Antepasados de Numhâ y todos los demás. Se cumple con este ritual por los muertos. El sacrificio del rey y de los particulares se ofrece en los templos de los dioses y de las diosas. Los particulares ofrecen el ritual por los

⁴ La ciudad de Mari es conocida en la actualidad como Tell-Hariri. Fue fundada a principios del III mil. a.C., pero, sobre todo, en los primeros siglos del II mil. jugó un papel importante hasta su destrucción a manos de Hammurabi en 1757 a.C. (cf. Roaf 2000:117).

⁵ El rito mariota del *kispum* lo detalla Durand 1995:280ss. Pardee (1986:276) basándose en una comunicación de Durand considera que en Mari se tiene constancia de la “primary celebration”, que se celebraba fuera de la ciudad, en Der, y cuya deidad principal era Istar, la cual volvía a entrar en Mari después del festival del *kispu*.

⁶ Tanto Sanmartín (1993:483) como Durand (1995:286s.) recogen el texto. Se ha elegido la traducción del último autor por ser la más completa; sin embargo, las variantes importantes las indicamos en nota.

⁷ Sanmartín: “a las estatuas”.

⁸ Sanmartín: “los antepasados nómadas haneos que ya se asentaron”.

muerdos antes de que al amanecer salga el rey por la puerta del palacio ... en dirección al templo de ...

(Col. II) No es preciso que sean ofrecidos el día de la aparición de la luna nueva. Serán quemados ante Šamaš⁹ de los cielos. Los banquetes del dios y de las diosas serán llevados al kissikkum. El día del gimkum, se instalará un armazón de tienda. Un asno será sacrificado: los dioses y los arreos saldrán del interior del palacio: el dios irá a su templo y el rey a su palacio. De igual manera será sacrificado un asno [laguna].

(Col. III) [Las siete primeras líneas están borradas] El emblema de ... saldrá de ... y al ... con ... El rey ... [laguna] ... para el humṭum. El rey conducirá el humṭum y hará entrar a Dagán en el templo. Cuatro carneros correspondiente al sacrificio del rey serán sacrificados a Šamaš en el patio del templo de la diosa. Una vez el rey ... a ... una vaca, ocho carneros, cuatro ... correspondientes al sacrificio del rey serán sacrificados a ... El rey ... [laguna]. El rey no ... El siete la vestidura del rey será colocada sobre el trono ... [faltan cinco líneas] ... irá” (M. 12803 I, en Durand 1995:286-287).

A pesar de que este culto puede tener alguna conexión con el mundo bíblico, p.e., con el “*partir el pan*” de Je 16,7 (cf. c.I 2.2.2.b.a.) o con las ofrendas alimenticias sobre la tumba de los muertos (De 26,14a; Sal 106,28; Eco 30,18-19b; To 4,17), resulta revelador que no aparezca el término *mrzḥ*, sobre todo, cuando advertimos su presencia en otros textos de influencia mesopotámica, por lo que es posible que la hipótesis de Pope, expuesta más arriba, resulte demasiado arriesgada. En cualquier caso, el ejemplo del *kispum* nos informa de la existencia antiquísima de ritos fúnebres que implican banquetes, lo no quiere decir que el *marzeaḥ* fuera uno de ellos ni que, por el contrario, en algún momento no se viera bajo su influencia⁹; entonces, en principio, parece que fueron eventos distintos y es así como se entienden en este estudio.

⁹ En el caso de Ugarit, p.e., Pardee (1986:277) llega a la conclusión de que el *marzeaḥ* ugarítico no corresponde al *kispu* mesopotámico, sin embargo, como él mismo se encarga de subrayar, su trabajo parte de una postura minimalista, afirmando incluso que ninguno de los datos de Ugarit justifica una conexión entre el *marzeaḥ* y el “mortuary cult”. Después (p.278) señala que tampoco hay una conexión entre el *marziḥu* y los *Rapaṯma*, a pesar de que muchos, como es el caso de Pope (1977 y 1977a), se han dejado

2. *Marzeaḥ* según los testimonios del Próximo Oriente antiguo

Para esta investigación sólo tendremos en cuenta la documentación en la que aparezca el vocablo *marzeaḥ*, cuyas noticias se suceden en los textos del Oriente Medio y el Mediterráneo por un espacio de tres milenios (ca. ½ III mil. a.C. – s.VI d.C.), lo que ha llevado a McLaughlin (2001) a dividirlos en dos grupos tomando como referencia la literatura profética: (1) el *marzeaḥ* prebíblico y (2) el *marzeaḥ* postbíblico¹⁰. En este capítulo vamos a examinar sólo los fragmentos pertenecientes al primer grupo, a los que nos referimos como testimonios del Oriente Próximo antiguo, mientras que los demás se tratarán en capítulos sucesivos.

llevar por la posible presencia de estas divinidades o reyes divinizados(?) en un texto donde se menciona el *marzeaḥ*. Pero Pardee no niega la existencia de un “cult mortuary” en Ugarit similar al de Mari (p.279), de hecho, alude a la historia de Aqhat. Zamora (2002:617ss.), al considerar la relación entre los vivos y los difuntos en Ugarit, llega a decir: “el vino se suministra a los ancestros, que están presentes junto a los vivos en las casas de Ugarit. Muertos y vivos cohabitan” (p.619), aduciendo testimonios arqueológicos para explicar la forma de alimentarlos a través de canales de libación que conectan con las tumbas (cf. también pp.622s. y n.617).

A su vez Zamora relaciona estos ritos con los de los *Rapaʿūma* y con el *marzeaḥ*; sin embargo, no deja de apelar a la cautela ante las descripciones generales del *marzeaḥ* (pp.621s.). Ya desde hacía varias décadas se venía observando una estrecha relación entre el rito del *kispu/m* y los *Rapaʿūma*, identificados con los antiguos reyes de Ugarit: Healey (1978:90) supone que la gente de Ugarit invocaba a los reyes muertos para proteger y bendecir a los vivos, de forma análoga al texto acadio conocido como la “Genealogía de la Dinastía de Hamurapi” donde los nombres de sus descendientes son evocados en un ritual de *kispum* de ofrendas para los muertos (cf. también Pope 1977a:163). Sobre el *kispum* y los *Rpu* en relación con la llamada “Lista del reino de Ugarit” (*KTU* 1.113) cf. Schmidt 1996:289ss.

¹⁰ McLaughlin los incluye en el *marzeaḥ* post-bíblico a partir del s.V a.C. Bryan (1973), por el contrario, ha agrupado los escritos judíos en un capítulo y ha estudiado los testimonios extrabíblicos a continuación.

2.1. Los testimonios más antiguos. Ebla (III mil. a.C.)

Los dos textos más antiguos en los que se menciona el *marzeaḥ* se han encontrado en la ciudad de Ebla, en el yacimiento sirio de Tell Mardikh¹¹; tienen un marcado carácter administrativo y están datados *ca.* 2500 a.C., aunque hay otras hipótesis¹².

(1) 1 2NI gown (2) to Adatigu (3) and (4) 1 multi-coloured gown (II 1) to the child (2) of Munu-Mani; (3) 4 multi-coloured gowns (4) as property (5) Amutu (6) has received (REVERSO, I 1) on the occasion (2) of the *marzeaḥ*. (3) Month of i-SI (*TM* 75.G.1372¹³; trad. tomada de McLaughlin 2001:9-10).

(1) 1 robe, 1 shirt, 1 coat are given to (2) Dudasa (3) superintendent of the *marzeaḥ* (*TM* 75.G.1443 XI.1-3¹⁴; trad. tomada de McLaughlin 2001:11).

Varios son los datos que nos ofrecen estos textos eblaítas: (1) en los dos fragmentos se entregan prendas de vestir con motivo del *marzeaḥ*, de manera que el hecho de regalar ropa pudo haber sido una costumbre habitual en Ebla, pero tampoco es un dato seguro¹⁵; (2) en el primer texto se menciona un mes concreto, el mes de i-Si, que según

¹¹ Sobre Ebla, las excavaciones y el hallazgo de los textos cf. Biggs *ABD* s.v. “Ebla Texts”, Mander 1995:7ss., Craigie 1983:93ss. Sobre la relación de Ebla con los profetas bíblicos cf. Dahood 1983:47ss.

¹² Mander (1995:13) afirma que hoy es unánime la datación de los archivos en época presargónica, pero que durante mucho tiempo estuvieron enfrentadas la hipótesis de Matthiae, que los consideraba de época acadia, y la de Pettinato, que los situaba en torno al 2500 a.C. McLaughlin (2001:9) sigue ésta última.

¹³ Publicado por primera vez como “Testo 46” en Pettinato 1980:309. Pope (1981:179n.65) cita este texto poco después de su edición para confirmar la existencia del *marzeaḥ* en Ebla.

¹⁴ Publicado en Archi 1985:31.

¹⁵ Dahood (1983:54) relaciona *MEE* 2,46 rev. I 1-2, recogido aquí como *TM* 75.G.1372, con *MEE* 2,2 obv. IV 15-17 (= *TM* 75.G.1264:IV.15-17) en el que “*on the day of his son’s feast*” (*in u d maš-da-ù d u m u - n i t a - sù*) se entregan prendas; y de ahí que equipara el *maš-da-ù* al *marzeaḥ*. McLaughlin (2001:10) tiene en cuenta esta propuesta, pero considera insuficiente la conexión entre los dos términos.

el calendario viejo corresponde con la lunación IX, es decir, con mayo-junio¹⁶, pero lo que no sabemos es si el *marzeaḥ* tenía lugar siempre en el mes de i-Si o si se reunían otras veces al año (cf. McLaughlin 2001:10); y por último, (3) en el segundo pasaje se menciona a un “encargado”, “jefe” (ugula *mar-za-u*) que gestiona el *marzeaḥ*, cuya existencia en otras comunidades semíticas similares debe comprobarse, antes de establecerla como característica habitual del evento¹⁷.

2.2. Emar (II mil. a.C.)

En un calendario del s.XIII a.C., encontrado en la ciudad siria de Emar, en la margen occidental del Éufrates¹⁸, hay una interesante referencia al *marzeaḥ*:

(85) During the month of the *marzeaḥ*, the 14th day: cows. (86) On the 16th day, he goes out into the street. (87) The sheep of the city and the divine ox (88) go in the street behind. On the (89) same (day) is the hunt of Ishtar. On the (90) 17th day is the hunt of Adad: one sheep... (?) (91) is burnt (in) the house of the *mašartu* priestess. The men of the (92) *marzeaḥ* of mi-Ki(?) some naptanu bread (93) bring

¹⁶ Mander (1995:94) presenta un calendario en el que se ve la lunación, los meses correspondientes al sistema moderno, el nombre en el calendario viejo y en el calendario nuevo. El calendario nuevo correspondería a la datación según los últimos archivos eblaítas (reinado de Ibbi-Sipiš) y el viejo sería anterior y estaría relacionado con el sistema mesopotámico del III mil. a.C. Mander se basa en el estudio de Pettinato que supuso que el año eblaíta comenzaba en septiembre, el mes de *beli* según el calendario nuevo, debido a la frecuencia con que aparecía en primer lugar. Según el calendario nuevo el mes de i-Si sería el de ^d*a-dam-ma-um*.

¹⁷ McLaughlin (2001:11) afirma que sería un predecesor del *rb* (líder del *marzeaḥ*) de Ugarit, Nabatea y Palmira.

¹⁸ Sobre Emar cf. Arnaud 1995:7ss., Margueron *ABD* s.v. “Emar” y 1995:126ss., Fleming 1995:139ss; para una visión breve pero interesante cf. Blázquez 2001:19ss.

to the gods. Half of the sheep (94) (goes to) the diviner (*Emar 466*¹⁹; trad. tomada de McLaughlin 2001:34).

La información que nos aporta el calendario es muy significativa. Parece que en Emar existía un calendario litúrgico en el que había un mes denominado “*el mes del marzeah*”, que algunos ponen en relación con una institución cultural dedicada a una serie indeterminada de divinidades²⁰. Arnaud (1995:29), cuando trata el tema de la adivinación, explica que “los templos abrigan quizá también asociaciones culturales de laicos consagrados a la adoración de una divinidad. Así se conoce en Emar a los “hermanos” de *Udh*; habría también “hermanos” de Dagán en Azu. Es posible que tales comunidades piadosas llevaran ya el nombre de **marzah*, bien conocido en el primer milenio, si se puede hacer entrar en línea de cuenta aquí el “mes de los *Marzahân*, del calendario religioso de la capital”. Esta asociación estaría compuesta por los llamados “*hombres/miembros del marzeah*”, ocupados en atender a la deidad correspondiente, según se puede deducir del testimonio emariota, en el que se mencionan las ofrendas de pan (quizás entendido como “alimento, comida”, igual que en algunos casos del AT). Otro dato llamativo es la periodicidad con la que se producen estas reuniones, ya que mientras que en el III mil. a.C. (Ebla) no es posible hablar de un tiempo determinado para la celebración del *marzeah*, en el II mil. a.C. da la impresión de que se festejaba anualmente. No obstante, todavía no tenemos la certeza de que existía un mes en el que se realizaban esas reuniones de los “*hombres del marzeah*” en honor de las divinidades y de que ese mes se denominó de tal forma a causa de estos encuentros. En cualquier caso, si se indica la regularidad de las asambleas en otros testimonios semitas tendríamos una clara confirmación; de lo contrario, sólo resultaría una posibilidad de interpretación.

¹⁹ Publicado en Arnaud 1986:422, 424.

²⁰ McLaughlin (2001:34), siguiendo a Fleming, afirma que “this text indicates a definable group of men associated with the *marzeah*, as well as a link between the latter and an undefined number of deities”.

2.3. Ugarit. Los testimonios más numerosos (II mil. a.C.)

Los arqueólogos identificaron el *tell* sirio conocido como Ras Shamra (“colina del hinojo”), junto a la costa mediterránea, con una ciudad del II mil. a.C. a la que reconocieron según la documentación encontrada como Ugarit (*ú-ga-ri-it*)²¹. En el primer nivel de las cinco fases de excavación, es decir, en la última fase de la ciudad (*ca.* 1500-1200 a.C.), se sitúan los textos hallados (*ca.* 1370-1200 a.C.)²², concretamente, en los distintos archivos que contenían o material literario o bien textos administrativos y diplomáticos²³. Las tablillas recogen varias lenguas así como también distintos sistemas

²¹ Sobre la historia del descubrimiento, las etapas de las excavación y las fuentes cf. Cunchillos 1992:43ss y 1985:77ss.

²² Las cinco fases estratigráficas del *tell* son según Craigie (1983:27): 5.º Neolítico: V mil. a.C., 4.º Calcolítico: *ca.* 4000-3500, 3.º Edad del Bronce Temprano: 3500-2000, 2.º Bronce Medio: 2100-1500, 1.º Edad del Bronce Reciente: 1500-1200 a.C., donde sitúa la existencia de la ciudad de Ugarit. Según G. del Olmo (1981:23-31) la clasificación varía ligeramente: 5.º ? – 4000, 4.º 4000 – 3000, 3.º 3000 – 2100, 2.º 2100 – 1500 y 1.º 1500 – 1100 a.C. y en el último nivel localiza a su vez dos fases: (1) del 1500 al 1370 a.C. que correspondería a una etapa de prosperidad hasta la quema de la ciudad y (2) del 1370 al 1100 a.C., una etapa de espléndida reconstrucción hasta las invasiones de los “pueblos del mar”. Sobre el incendio y la construcción del nuevo palacio cf. Cunchillos 1992:67s., que considera que el iniciador del palacio fue Ammištamru I (1370 a.C.). Sobre las fases del asentamiento cf. también Yon *ABD* s.v. “Ugarit: History and Archaeology” C y Cunchillos 1985:77ss.

McLaughlin (2001:11) data los textos del *ca.* 1200 a.C., sin embargo, esta fecha no coincidiría con la destrucción de “los pueblos del mar” dada por Blázquez (2001:45), el 1225 a.C. De todas formas, es posible que el declive de esta ciudad tal vez no sólo se debiera al ataque de estos pueblos, sino también a un problema interno.

En cualquier caso, la datación sigue siendo problemática y no debemos generalizar, como hace McLaughlin, ya que a veces en algunas tablillas aparecen los nombres de los reyes que nos ofrecen una importante pista. Quizás merezca la pena no ser tan preciso ni con la llegada de los pueblos del mar ni con la datación de las tablillas y conformarse con situarlas a finales de la Edad del Bronce o principios de la del Hierro, sin especificar una década concreta, a menos que se nos informe de algún dato puntual.

²³ Del Olmo (1981:28) describe los lugares de su descubrimiento: la “Biblioteca”, adosada al templo de Ba‘lu, el “Palacio real” o “Gran Palacio” y otros archivos particulares y el “Pequeño Palacio” o Palacio del Sur”. Cunchillos (1992:58ss.) narrando la visita actual a la ciudad de Ugarit sitúa los distintos

de escritura²⁴, pero nuestro interés se va a centrar sólo en las que presentan el vocablo *marzeah*, esto es, las acadias y las escritas en el propio dialecto de la ciudad, el ugarítico. A pesar de que los textos se pueden estudiar teniendo en cuenta el ámbito al que pertenecen (documentos legales o mitológicos²⁵), lo habitual, y más cómodo, ha sido tratarlo en función de la lengua en la que están escritos²⁶. Por otro lado, no debemos renunciar a la ayuda que el propio carácter de los documentos pueda facilitarnos, ya que, como bien indica Barstad (1984:136), los textos acadios describen la vida diaria de los

archivos: archivo oeste (p. 71), habitación 73 (p.74), archivo central (p.77), archivo este (p.81), archivo sur (p.83), archivo suroeste (p.89), Palacio Sur o Pequeño Palacio (p.91), el Templo de Ba'lu (p.92), la Casa del Gran Sacerdote (p.99), el Templo de Daganu (p.108), la casa de Rašapabu (p.109), la casa del Letrado (p.109), la Casa de Rap'anu (p.110), la casa de las tablillas literarias (p.110), la casa del sacerdote hurrita (p.111) y los documentos de la localidad de Ras Ibn Hani (p.111); cf. además Cunchillos 1985:85ss. En todos estos lugares se ha hallado algún tipo de escrito: tablillas, estelas, inscripciones, etc. Una descripción arqueológica de la ciudad a finales de la Edad de Bronce se puede consultar en Yon *ABD* s.v. "Ugarit: History and Archaeology" D y Cunchillos 1985:81ss.

Sobre las categorías de los textos cf. Del Olmo 1981:30s., que los divide en cinco apartados: 1 textos literarios (mitos, epopeyas e himnos), 2. textos rituales, mágicos y médicos, 3. textos didácticos y técnicos (abecedarios, ejercicios escolares, silabarios, léxicos...), 4. documentos diplomáticos, tratados y cartas y 5. textos administrativos y económicos (inventarios, listas, tasas, registros, etc.). Un estudio muy interesante y completo sobre la mitología, sociedad, cultura y religión de Ugarit basadas en los textos cf. Del Olmo 1995:47ss.; para una visión más amplia cf. Pardee – Bordreuil *ABD* s.v. "Ugarit: Texts and Literature"; un acercamiento más breve es el de Blázquez 2001:45ss. Para un catálogo concreto de las primeras publicaciones en lengua acadia cf. la introducción de Huehnergard (1989:1ss.).

²⁴ Del Olmo (1981:28) distingue estos sistemas y lenguas: egipcio jeroglífico, hitita jeroglífico y cuneiforme, acádico, hurrita, micénico lineal, chipriota y ugarítico. Cunchillos (1992:16ss.) informa de las ediciones y traducciones de los textos en ugarítico así como también de las tablillas escritas en otras lenguas. Este material es realmente valioso ya que no existe una obra sistemática donde estén todos los documentos transcritos y traducidos.

²⁵ Según Huehnergard (1989:14) "non-canonical text" o "canonical texts".

²⁶ McLaughlin (2001:11) observa las dos formas de dividir los textos, por el contenido o por la lengua, y elige la segunda; aunque no es novedoso, ya que años antes se había seguido este sistema, cf. Barstad 1984:135ss. y Lewis 1989:81ss.

habitantes de Ugarit y tratan de las relaciones entre los seres humanos, mientras que algunos de los textos ugaríticos son mitológicos y tratan de los hechos de los dioses²⁷.

2.3.1. Textos acadios

Cuatro son los documentos escritos en acadio donde aparece el término *marzeaḥ* (*RS* 14.16; *RS* 15.70; *RS* 15.88; *RS* 18.01)²⁸. Como no se han encontrado otros fragmentos en esta lengua fuera de Ras Shamra algunos autores han supuesto que debió ser un préstamo del ugarítico (Barstad 1984:136, basándose en Von Soden *AHW* s.v. “marzaʿu”).

RS 14.16²⁹

- (1) [From] this [day]³⁰,
- (2) [before] witnesses,
- (3)³¹ [...] the men of the *marzeaḥ*
- (4) [...] the sons of Tisupari
- (5) [...] -numena and Abdiantū

²⁷ Barstad dice exactamente: “...all the Ugaritic texts (with two exceptions) are mythological texts and deal with the doings of gods”; sin embargo, no ha recogido todos los documentos en ugarítico donde se menciona el *marzeaḥ*. Sólo indica que *RS* 19.103 (= *KTU* 4.642) trata de “some economic transaction of a *mrzḥ* institution”. Márquez Rowe (1999:294) afirma que por excelencia el acadio es la lengua de los documentos legales.

²⁸ El primer estudio sistemático de los cuatro textos es de Bryan 1973:144ss., que además de la transcripción y traducción presenta el comentario de cada uno de ellos.

²⁹ El texto original, la transcripción y el comentario en Virolleaud 1951:173ss. Aunque el texto está muy dañado, es necesario tenerlo en cuenta ya que se aprecia con claridad el vocablo *marzeaḥ* y otros datos legibles. Bryan (1973:146) se limita sólo a la trad. de las líneas 1,2,3,12,14 y 14b.

³⁰ Fórmula que introduce los contratos legales, cf. Heltzer 1990:123 n.34 y Zamora 2002:158.

³¹ Virolleaud (1950:176) señalaba que “*los hombres del marzeaḥ*” “désigne apparemment les membre de cette confrérie qui est appelée en hébreu *marzéaḥ*”. McLaughlin (2001:13) cree que en la laguna de la línea 3 podría haber existido una lista de los miembros que componían el *marzeaḥ*.

- (6) ...] -numenu, the elder brother, and Abdiantū, the younger brother
 (7) ...]-bela Anatiumme
 (8) ...among] them

-
- (9) ...] Abdiantū
 (10) ...] nume]na their brothers
 (11) ... ful]fill
 (12) ...]he will go out into the street
 (13) ...] he honoured
 (14) ...] 1 silver *līm*
 (14b) ...] in their fields
 (15) ...] -ti

[REVERSO]

- (16) ...] the street
 (17) ...Kiir]runa
 (18)] son of Tiyarum
 (19)]-buqana
 (20) [before son of] Munahime
 (21) [before] son of Kuuttana
 (22) [before] son of Šuwaandana
 (23) [before]nu son of ḪutašI
 (24) [before d]anu son of Šikuti
 (25) [before]du son of Abdiḫawa
 (26) [before]ianu son of Kiirruna
 (27) [before Mu]nahimu son of Gurpana
 (28) [before Tam]artenu son of Ḫudaši
 (29) [before]bimu son of Tameia
 (30) [before]bibilu son of Iakuunni
 (31) Warad^d. NIN-URTA was the scribe.

(trad. tomada de McLaughlin 2001:12-13)

RS 15.88³²

- (1) From this day,
 (2) Niqmepa, son of Niqmadu,
 (3) King of Ugarit,
 (4) has produced the house of men of
 the *marzeaḥ*
 (5) and he has granted it
 (6) to the men of the *marzeaḥ*
 (7) (and) to their “descendants”
 (8) forever.
 (9) No one, from their hands
 (10) shall take it.
 (11) Seal of the Great King.
 (12) Šammašarru, scribe.

(trad. tomada de McLaughlin 2001:14)

RS 15.70³³

- (1) From this day,
 (2)[be]fore Ammištamru, son of
 Niqmepa,
 (3) [K]ing of Ugarit, the vizier³⁴ has
 taken
 (4) the house of the men of the
marzeaḥ of Šatrana
 (5) and has granted the house of
 Ibramuzi
 (6) [as] their house.
 (7) [The house of the m]en of the
marzeaḥ of Šatrana
 (8) is given to the vizier,
 (9) and the house of Ibramuzi
 (10) is given to the men of the *marzeaḥ*
 (11) of Šatrana and to their
 “descendants”³⁵.
 (12) In the future, no one
 (13) will take
 (14) the house of Ibramuzi
 (15) from the hands of the men of the
marzeaḥ
 (16) of Šatrana
 (17) or from the hands of their sons
 (18) forever.
 (19) Seal of Ammištamru, son of
 Niqmepa,
 (20) [K]in[g] of Ugarit.
 (trad. tomada de McLaughlin 2001:15)

³² Primera ed. y trad. al francés cf. Nougayrol *PRU* III:88. No hay ninguna variante considerable entre la trad. de McLaughlin, la de Bryan 1973:148s. y la de Nougayrol.

RS 18.01³⁶

- (1) Desde el día de hoy
- (2) en cuanto a los terrenos de vides
- (3) de la diosa Astarté hurrita
- (4) que están en Šuksu³⁷:
- (5) la viña
- (6) de la (diosa) Astarté hurrita

Se dispone el texto de tal manera con la intención de que se vean las similitudes entre RS 15.88 y RS 15.70, ya que tienen muchos elementos en común. Además el texto de RS 15.88 pertenece a la época del rey Niqmepa, hijo de Niqmadu y el de RS 15.70 al de su hijo Ammištamru, por tanto, el catalogado con una numeración posterior es el más reciente (Barstad 1984:136). McLaughlin (2001:16 y n.20 y 1991:267 n.12) afirma que RS 15.88 se refiere a Ammištamru IV y RS 15.88 a su padre, Niqmepa VI; sin embargo, no todos los autores lo han percibido así (Lewis 1989:81).

Nougayrol basándose en la documentación hallada en el archivo central estableció la sucesión de los reyes de Ugarit desde principios del s. XIV (en J.-L. Cunchillos 1992:78): Ammištamru I – Niqmadu II – Arḫalbu – Niqmepa – Ammištamru II – Ibiranu – Niqmadu III – ‘Ammurapi; ésta es la sucesión que toma como referencia Huehnergard (1989:15) para datar los textos acadios y la que siguen Yon ABD s.v. “Ugarit” C. Por el contrario, Craigie (1983:32) siguiendo a Kitchen (1977:134, que sobre la base de KTU 1.113 discute la sucesión dinástica) cita el mismo orden dinástico pero con diferencias destacables, p.e., Ammištamru I sería Ammištamru III, y además propone una fecha aproximada para sus monarquías: Ammištamru III (1380 a.C.) – Niqmadu III (1360 a.C.) – Arḫalbu II – Niqmepa VI (1300 a.C.) – Ammištamru IV – Ibiranu VI – Niqmadu IV – ‘Ammurapi III (1200 a.C.). Arḫalbu II, hijo de Niqmadu III tuvo que dejar el trono por problemas políticos y pasó a su hermano por parte de padre, Niqmepa VI, de tal manera que los dos hijos de Niqmadu III fueron reyes de Ugarit (cf. Craigie p.33). Sobre las dificultades de las propuestas cf. Del Olmo 1986:83ss. y en especial p.86

³³ Primera edición y trad. al francés en Nougayrol PRU III:130. Tampoco en este caso hay ninguna diferencia sobresaliente entre la trad. francesa y las inglesas de McLaughlin y de Bryan 1973:154ss.

³⁴ Según Bryan: “*steward*”.

³⁵ Nougayrol lo traduce por “*fiils*”.

³⁶ Ed. con trad. al francés en Nougayrol PRU IV:230 y al inglés en Bryan 1973:156-157 y McLaughlin 2001:17 sin grandes diferencias respecto a la trad. española de Zamora.

³⁷ O bien “Šuksi”, a la que Nougayrol añade: “(on a établi:)”. Después se menciona Aru /Ari.

- (7) (queda repartida) entre los miembros del *marzeaḥ*³⁸
 - (8) de Aru
 - (9) y entre
 - (10) los miembros del *marzeaḥ*
 - (11) de Siyannu.
 - (12) Los unos con los otros
 - (13) no tendrán desavenencias³⁹.
 - (14) Sello de Padiya
 - (15) rey de Siyannu.
- (trad. de Zamora 2002:158)

A pesar de las lagunas de RS 14.16, se puede inferir una semejanza con las otras tres tablillas gracias a la información que podemos todavía extraer, de tal manera que la consideraremos en el mismo grupo que las demás. En estos escritos predomina una doble naturaleza legal-administrativa⁴⁰, que se caracteriza formalmente por varios elementos: (a) la expresión temporal “*desde este día*”, (b) la ratificación de una gran autoridad, el rey (RS 15.88,2-3: “*Niqmepa, son of Niqmadu, rey de Ugarit*”; RS

³⁸ Zamora interpreta lí.meš *mar-zi-i* como “cofrades”, traducción que después (p.160) explica basándose en la “cercanía con el resto de vocablos semíticos”; sin embargo, es preferible seguir en este acaso a McLaughlin (2001:17): “*men of the marzeaḥ*”, por las connotaciones que tiene el español “cofrade”.

³⁹ Literalmente como traduce McLaughlin (2001:17): “*men against men will not transgress*” o bien Zamora en la n.622: “*hombre contra hombre no transgredirá*”. Bryan (1973:156): “*Let neither party encroach upon the other*”.

⁴⁰ Zamora (2002:158) especifica que en concreto RS 18.01 es un documento legal, pero de orden “jurídico internacional” emitido por el rey de Siyannu, que viene a ser “en cierto sentido, un equivalente de las actas de transferencia de propiedad locales del reino de Ugarit”; por tanto, no es un documento que se ocupe de un problema exclusivo del reino de Ugarit sino de una cuestión fronteriza: “el principio mismo que vertebraba las actas locales está ausente: no hay un sujeto legal por encima de los implicados”.

Márquez Rowe (1999:390ss.), al explicar las diferencias entre los documentos legales encontrados en Ugarit, los divide entre “royal legal text” (que sería RS 15.88 y, por tanto, también RS 15.70) y “non-royal legal texts”, es decir, aquellos textos ratificados por testigos y no por el rey (“private deeds” como RS 14.16). En otro apartado (p.410s.) se ocupa de los textos provenientes de Siyannu (RS 18.01). En cualquier caso son todo textos de naturaleza legal.

15.88,11: “*el sello del Gran Rey*”; RS 15.70,1-3: “*ante Ammištamru, hijo de Niqmepa, Rey de Ugarit*”; RS 15.70,19-20: “*el sello de Ammištamru, Rey de Ugarit*”; RS 18.01,14-15: “*el sello de Padiya, Rey de Siyannu*”), (c) la huella del escriba (RS 14.16; RS 15.88), (d) el mandato de no transgredir lo que se ha dictado (RS 15.88,9-10: “*que nadie vaya a arrebatarse de sus manos*”; RS 15.70,12-17: “*en el futuro, que nadie se apodere de ... de las manos de.... o de las manos de sus hijos...*”; RS 18.01,12-13: “*los unos con los otros no tendrán desavenencias*”) y/o la garantía de un contrato eterno (RS 15.88,5-8: “*y él lo ha garantizado para los hombres del marzeah y sus descendientes para siempre*”) y (e) la presencia de testigos, que observamos en RS 14.16,17-30 y en RS 15-70,2 (“*...ante Ammištamru...*”), ya que son muy habituales en las transacciones⁴¹. Además los textos nos aportan una valiosa información sobre el *marzeah*, a través de la que podemos observar una serie de características propias de una institución:

a. En todos los textos se menciona a los “*miembros del marzeah*” (RS 14.16,3; RS 15.88,4.6; RS 15.70,4.15.16; RS 18.01,10), confirmando la existencia de una asociación a la que no a todo el mundo le está permitido ingresar, sin que sepamos las causas de la exclusión.

b. RS 14.16,10 informa de unos “*hermanos*”, a los que resulta imposible de identificar debido a la mala conservación de la tablilla. No obstante, quizás se esté recogiendo la ceremonia de iniciación de X miembros nuevos en el *marzeah* ante X testigos, ya que se informa de la presencia de los hijos de un tal Tisupari, de un “*hermano mayor*”, de un “*hermano más joven*” y probablemente de otros individuos, que llevan a cabo alguna acción en/con sus campos y en la calle y que quizá pagan una cuota(?). Entonces,

⁴¹ McLaughlin (2001:14) resalta el número de testigos de RS 14.16, quizás unos catorce, lo que indicaría la importancia de este grupo en la comunidad de Ugarit; cf. también Bryan 1973:146. La importancia de los testigos es un elemento capital como comprueba en uno de los contratos más llamativos del AT, la compra del campo de Anatot por parte de Jeremías, aun sabiendo que los judíos van a ir al destierro (Je 32,6ss.): el documento se sella y se presenta ante los testigos en la cárcel donde estaba confinado el profeta.

aunque se entiende que los hijos de Tisupari son realmente parientes entre sí, el término “hermanos” también podría estar indicando su nueva filiación como miembros del *marzeaḥ*. En cualquier caso, no deja de ser una hipótesis que por ahora no podemos confirmar.

c. La referencia a los descendientes de los miembros del *marzeaḥ* (RS 15.88,7-8; RS 15.70,11.17-18) supone un nuevo problema, ya que se presta a varias interpretaciones. Podría tratarse de una participación hereditaria transmitida de padres a hijos y de ahí el interés por la filiación (“*Los hijos de Tisupari*” en RS 14.16,4⁴²)⁴³; sin embargo, no es un dato concluyente ya que en el mundo semítico la alusión al padre como parte del nombre propio era lo más habitual. Por otro lado, con “*los descendientes*” quizá se aludía a los futuros socios del *marzeaḥ*, en vez de a unos sucesores biológicos, haciéndolos partícipes de una nueva familia, sin perder su propia identidad genética⁴⁴.

d. El *marzeaḥ* disfruta de una intensa vida económica según observamos en las tablillas. En RS 14.16,14 se menciona una antigua moneda: “*1 lîm de plata*”, que vendría a ser unos 1000 *šekels* (cf. McLaughlin 1991:266 n.5, Lewis 1989:81 y n.6, CAD L, 197 s.v. lîmu B)⁴⁵. No está claro para qué es ese dinero, pero quizás se refiera a algún tipo de contrato, de acuerdo económico o de financiación e, incluso, a una cuota específica para

⁴² Lo que supondría que, en el caso de que se verifique que RS 14.16 recoge la presentación en el *marzeaḥ* de nuevos miembros, “*los hijos de Tisupari*” habrían ingresado gracias a su padre.

⁴³ Lewis (1989:83) afirma que “RS 15.70 and RS 15.88 indicate that a member’s ownership in the society’s holdings was passed on to his sons”.

⁴⁴ McLaughlin (1991:266 y 2001:15) habla de problemas económicos y legales debidos a la herencia de los descendientes biológicos, apostando así por los nuevos miembros del *marzeaḥ* y no por los familiares. No obstante, en el mundo antiguo estos problemas tenían una evidente solución, pues el hijo mayor era el que detentaba las cargos del padre y el que se convertía en cabeza de familia, y entonces seguiría habiendo el mismo número de miembros en la asociación.

⁴⁵ Sin embargo, Bryan (1973) y Miller (2000) recogen la suma de 10000 *šekels* al seguir a Virolleaud 1951:177.

sus miembros. Si el texto recogiera finalmente la iniciación de ciertos individuos en el *marzeaḥ*, no sería tan descabellado pensar en una cantidad o “matrícula” de ingreso.

e. Los miembros del *marzeaḥ* son propietarios de los bienes que posee la sociedad: en RS 15.70,3-6 se dice que “*el visir ha tomado la casa de los miembros del marzeaḥ de Šatran y ha entregado la casa de Ibramuzi*⁴⁶ [como] su casa”; por tanto, se asegura la transacción inmobiliaria para que no tengan problemas legales: “*en el futuro, nadie vaya a arrebatar la casa de Ibramuzi de las manos de los miembros del marzeaḥ de Šatran y de las manos de sus hijos para siempre*” (12-18).

RS 15.88,4-8 presenta un texto similar en el que también aparece la expresión: “*la casa (bât) de los miembros del marzeaḥ*”. Se ha discutido si con el término *marzeaḥ* se estaba informando del recinto (la casa o la sala) de la asociación o si se trataba de una alusión al propio grupo (cf. Bryan 1973:209s.). Últimamente, aunque esta segunda alternativa es la más aceptada, no hay un acuerdo en los argumentos que se han aportado; p.e., mientras que según Lewis (1989:83 n.16) hubiera sido una redundancia utilizar *bât* si el propio vocablo *marzeaḥ* se hubiera referido a un lugar específico, McLaughlin (2001:14) afirma que la entidad legal de *marzeaḥ*, es decir, del grupo de individuos, les permitía ser propietarios⁴⁷. Sin embargo, estos autores no han tenido en cuenta que tal vez se utilizó *bât* simplemente para que no hubiera duda de que se trataba a efectos legales del bien inmueble de la comunidad⁴⁸.

⁴⁶ McLaughlin (2001:17n.23) sugiere la posibilidad de que el tal Ibramuzi sea el mismo al que llaman “sirviente del rey” y se ve envuelto en otra transacción inmobiliaria similar en RS 16.189 y RS 16.285 en tiempos de Niqmepa.

⁴⁷ McLaughlin (2001:14n.14) considera que la afirmación de Lewis (“The house of the men of the *marzeaḥ*... would be redundant if *marzeaḥ* were an architectural entity”) no es conclusiva y su explicación la basa en que *bât* se refiere a un edificio propiedad de los miembros de la asociación; cf. también McLaughlin 1991:266.

⁴⁸ Del Olmo Lete – Sanmartín (2000 s.v. “mrzḥ”) recogen varios significados para el término: 1) “asociación cúltica”, 2) “banquete (cúltico) (funerario)” y por metonimia “sala del banquete”.

Además de una casa/sala de reunión la entidad debió poseer también otros bienes, como los viñedos de los que informa RS 18.01. Debido a algún tipo de disputa, las viñas situadas en la aldea de Šuksu o Šuksi y dedicadas a la hurrita Ištar, una de las más antiguas y principales divinidades del panteón mesopotámico⁴⁹, quedan divididas entre los miembros del *marzeaḥ* de Aru o Ari y los miembros del *marzeaḥ* de Siyannu (§ II 2).

f. Aru en Ugarit y Siyannu fueron dos poblaciones en las que había establecido un *marzeaḥ*⁵⁰ y entre las que se había producido un problema fronterizo por causa de unos viñedos ubicados en la villa de Šuksu. RS 18.01 ofrece interesantes datos a la hora de

⁴⁹ La diosa Ištar, conocida en la Mesopotamia del III mil. a.C. también como Inanna, debió ser una divinidad presumeria de la vegetación, venerada por los campesinos que se instalaron en el sur mesopotámico a partir del VI mil. a.C., que después pasó a formar parte del panteón sumerio. En el III mil. fue una de las diosas más importantes del panteón de tal manera que se encuentran distintas advocaciones para nombrarla, quizás fruto de un proceso de sincretismo. En el II mil. su culto se extendió considerablemente entre los pueblos semitas. Con “hurrita” se podrían haber referido al apelativo geográfico de la diosa. Cf. Zamora 2002:159 y Sanmartín 1993: 320ss.

⁵⁰ McLaughlin (2001:17 n.25) cita RS 17.123 donde se habla de la situación de Šuksu entre el reino de Ugarit y el de Siyannu. Según Zamora (2002:160) Šuksu era una población que, al no aparecer en los textos administrativos de Ugarit, se debía hallar en Siyannu (cf. Astour 1979:22 que ya había emitido este mismo juicio), además “Siyannu muestra en el texto jurisdicción sobre la “cofradía” de la “patrona” de Šuksu”; cf. también Zamora 2002:160n.629 donde presenta más referencias y plano final del capítulo y Astour 1979:22 y mapa del final del artículo.

Estudios detallados sobre las poblaciones del reino de Ugarit y las del reino de Siyannu han aparecido con relativa frecuencia desde los descubrimientos arqueológicos. Uno dedicado a las poblaciones pertenecientes a los reinos de Siyannu-Ušnatu es, p.e., el de Astour (1979), que poco después publicó otro sobre las fronteras de Ugarit (1981). Según este autor Siyannu y Ušnatu fueron dos reinos independientes que administrativamente aparecen unidos (1979:13ss.) y que a menudo tienen problemas fronterizos con la vecina Ugarit; por otra parte, la ciudad o villa de Ari fue un asentamiento en el territorio de Ugarit que tenía frontera con Šuksi situada en el territorio de Siyannu (cf. Astour 1979:16). Los últimos estudios dedicados exclusivamente a la topografía de Ugarit son los de van Soldt 1996:653ss., 1997:683ss., 1998:703ss., 1999:749ss. En un principio incluyó (1996:687) la villa de Šuksi entre las poblaciones ugaríticas a pesar de reconocer en nota (274) que probablemente estaba en Siyannu.

localizar un *marzeaḥ*: (a) el *marzeaḥ* no era una institución específica de una ciudad, villa o territorio concretos, sino que podía darse en diferentes núcleos poblacionales⁵¹, (b) tampoco era necesaria una distancia determinada entre un *marzeaḥ* y otro, puesto que Aru y Siyyanu eran lugares vecinos que compartían un viñedo⁵² y que incluso le podían haber rendido culto a la misma divinidad como su patrona⁵³ y (c) la posesión de viñas cercanas al lugar establecido para el *marzeaḥ* tuvo que ser bastante significativa como para alcanzar un acuerdo legal entre las dos corporaciones. Uno de los elementos predominantes en las reuniones del *marzeaḥ* era sin lugar a duda el vino⁵⁴, por tanto, resulta lógico que las entidades intentaran mantener y aclarar sus derechos sobre el medio de producción de tal bebida⁵⁵.

g. La presidencia del *marzeaḥ* por una divinidad está claramente atestiguada en Ras Shamra⁵⁶, aunque no siempre es la misma: p.e., en *RS 18.01* se menciona a Ištar (Astarté) y en *RS 15.70* a Šatran, lo que nos lleva a pensar que tampoco tenía que ser un dios o una diosa de X características, ya que mientras Ištar es una de las divinidades más

⁵¹ Lewis (1989:84) considera que incluso podía darse en ciudades relativamente pequeñas y que “the *marzeaḥ* of city X...might even signify that there was only one *marzeaḥ* organization per city”. Sin embargo, resulta una afirmación arriesgada y probablemente por eso aclara que “of course, such a reference could be due simply to the small size of these cities”.

⁵² McLaughlin (1991:267 y 2001:18) dice “... one could exist in relatively close proximity”.

⁵³ Según Zamora (2002:161) “es razonable pensar que tales cofradías lo fueran del culto a Astarté, y que las viñas tuvieran relación con las actividades de las cofradías. En ese sentido son “viñas sagradas”..... cuidadas y vendimiadas por cofrades de la diosa...”.

⁵⁴ Sobre el vino en la región de Ugarit cf. Heltzer 1990:119ss. y, sobre todo, el amplio estudio de Zamora 2002.

⁵⁵ Miller (2000:60) supone que para el propio uso más que para el comercio.

⁵⁶ McLaughlin (1991:267) antes de defender su tesis doctoral con relación a *RS 15.70* ya ofrecía la posibilidad de que “perhaps recognizing him or her as its patron”.

importantes del culto del III-II mil. a.C., Šatran es una deidad menos conocida y probablemente de orden menor⁵⁷.

2.3.2. Textos alfabéticos⁵⁸

La investigación divide los fragmentos ugaríticos relativos al *marzeaḥ* en textos de carácter económico (*KTU* 4.399; *KTU* 4.642), legal (*KTU* 3.9) y mitológico (*KTU* 1.114; 1.21) (cf. McLaughlin 2001:18). Lo cierto es que mientras los documentos mitológicos, que se tratarán en último lugar, son fácilmente identificables, los otros presentan ciertas dificultades: el estado fragmentario, la falta de contexto, la ausencia de vocalización que impide determinar una palabra, etc. Además, es muy probable que *KTU* 4.399 y *KTU* 4.642 tengan un marcado perfil económico⁵⁹, aunque tampoco sería extraño que fueran documentos legales relativos a unas plantaciones y su producción⁶⁰; en cualquier caso, ambos aspectos no son incompatibles. Lo mismo sucede con *KTU* 3.9, calificado como

⁵⁷ Miller (2000:60) dice: “The significant thing here is that the *marziḥ* is the *marziḥ* of the god Šatran ... indicating what is clear a millennium later also, that a *marzeaḥ* could and often did belong to a particular deity”. Sobre Šatran cf. la bibliografía que aporta Eissfeldt 1968:191n.23.

⁵⁸ Se cita principalmente por la numeración de *KTU* (*Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit*) debido a que es la edición más completa de los textos en ugarítico. La nueva edición de *KTU* responde a las siglas inglesas *CAT* (*The Cuneiform Alfabetic Texts from Ugarit...*), pero se la conoce también como el “Segundo *KTU*”; de ahí, que algunos autores sigan citando por *KTU* y otros prefieran *CAT*. En el caso de que otras obras se sirvan de una numeración distinta, ésta se presentará en nota o entre paréntesis junto a *KTU*.

⁵⁹ Barstard (1984:136s.) afirma que *RS* 19.103 (*KTU* 4.642) recoge alguna transacción económica, mientras que el resto de los textos son mitológicos; no obstante, no tiene en cuenta *KTU* 3.9 y no conoce todavía *KTU* 4.399. Lewis (1989:83) evita afirmar el carácter de *KTU* 4.642 e igual hace Miller 2000:60.

⁶⁰ Zamora (2002:110) le atribuye a *KTU* 4.642 una función “catastral” o de registro de cambio de propiedades.

documento legal⁶¹, pero en el que quizás también se vea implicada alguna clase de acuerdo contractual.

2.3.2.1. *KTU 4.399 y KTU 4.642*

Las primeras tablillas que se presentan son *KTU 4.399* y *KTU 4.642*, en las que se alude a unos campos, presumiblemente de cultivo, relacionados con el *marzeaḥ*:

*KTU 4.642 (RS 19.103)*⁶²

- (1) [...] - [...]

- (2) [... para el *mar]zeaḥ*⁶³ of ‘An[atu]⁶⁴

- (3) [...] un *šir* de campo de viñas⁶⁵
- (4) _____
- (5) [...] para el *marzeaḥ* de ‘An[atu]

- (6) [...] para el *marzeaḥ* de ‘A[natu]

- (7) [... para] el *marzeaḥ* de ‘A[natu]

- (8) [... para el *mar]zeaḥ* of ‘An[atu]

- (9) ...

(trad. de Zamora 2002:110s.)

⁶¹ A Lewis (1989:82) le recuerda a un “contractual text written in Ugaritic Akkadian”.

⁶² *PRU V 32*, primera ed. de Virolleaud 1965:47.

⁶³ De nuevo se prefiere el uso de una transcripción, siguiendo a McLaughlin 2001:19-20, en vez de la propuesta de Zamora: “cofradía”.

⁶⁴ Los autores siguen la reconstrucción de Eissfeldt (1969:192) que en la lectura de *ḥn*- presupone una –*t*: *ḥnat*, cf. Bryan 1973:139, Lewis 1989:83, Miller 2000:60, McLaughlin 1991:268 y 2001:20, Zamora

KTU 4.399

- | | |
|--|-----------------------------------|
| (1) [] ? ?? among princes | [REVERSO] |
| (2) [] fallow field ?[| |
| (3) []? two fields | (14) [f]iv[e fields] |
| (4) ? five | (15) field [] |
| (5) fields with him I erected. | (16) ?? [] field |
| (6) [You] give his banquet three | (17) ? |
| (7) olive trees xxxx seven fie[lds] | (18) ? |
| (8) with me. The men of the <i>marzeaḥ</i> | (19) field [] |
| (9) two, ten fields in? | (trad. tomada de McLaughlin 2001: |
| (10) four fields to the prince | 18s.) |
| (11) []? Bountiful produce | |
| (12) []? I will establish | |
| (13) pr[o]duce and four | |

Son textos muy fragmentarios de los que sólo se pueden vislumbrar unos pocos datos muy similares a los extraídos de los documentos ugaríticos en acadio:

a. La expresión “los miembros del *marzeaḥ*” (*bn.mrzḥ*⁶⁶) vuelve a presentarse en *KTU* 4.339, pero aunque no resuelve la duda sobre el tipo de relación que se establece entre

2002:110s. Este fragmento es en el que más veces aparece el término *marzeaḥ*, al menos en tres ocasiones (líneas 4-6) y, si en las líneas 2 y 7 la reconstrucción fuera la correcta, hasta cinco.

⁶⁵ La primera propuesta de Zamora es “šir de šad de viñ[a]”, pero en la p.113 ofrece ya su traducción definitiva, que es la que aquí se presenta.

⁶⁶ Puede ser tanto sing. como pl. McLaughlin (1991:268 n.22 y 2001:19n.32) llama la atención sobre la doble posibilidad de que *bn* sea un sustantivo en sing. o bien un pl. en estado constructo y añade después: “The classic case of “son” meaning “member of a group” is the biblical “son of the prophets””, aludiendo a 1Re 20,35; 2Re 2,3.5.7.15,... Sin embargo, la propuesta de Sicre (2000:87) relativa a la expresión *bḥe ha-nebi'im* es más exacta: “corporación de profetas”, lo que podemos aplicar a los *bn.mrzḥ*: “la corporación del *marzeaḥ*”.

ellos, confirma la pertenencia de alguna manera a algún grupo concreto fácilmente identificable por la sociedad.

b. En *KTU* 4.642,2.4-7 de nuevo se relaciona el *marzeaḥ* con una divinidad: Anat⁶⁷. La mención del *marzeaḥ* en este texto puede haberse producido incluso hasta cinco veces, en el caso de que la reconstrucción sea la correcta, por tanto, es el pasaje en el que aparece en más ocasiones y, además, vinculado a una deidad igual que en *RS* 15.70 (“*el marzeaḥ of Šatrana*”) y en *RS* 18.01 (“*el marzeaḥ de Aru*” y “*el marzeaḥ de Siyannu*”), lo que nos llevaría a confirmar el patronazgo divino de los *marz^eḥim*. Pero aunque no es posible precisar con exactitud la conexión entre Anat y el *marzeaḥ* más que en términos de liderazgo por parte de la diosa o de culto por parte de los miembros, se advierte la relevancia de esta entidad al estar supuestamente presidida por una de las diosas más notables del panteón oriental.

c. *KTU* 4.399 y *KTU* 4.642 informan de que las propiedades son campos de cultivo de X tipo⁶⁸. En *KTU* 4.399, además de todas las noticias sobre unas tierras (“*un campo en barbecho*”, “*2 campos*”, “*5 campos*”, etc.), se mencionan “*tres árboles de olivos*” (7) y “*productos (agrícolas) en abundancia*” (11)⁶⁹. El caso de *KTU* 4.642 es más complicado, pues no faltan las distintas interpretaciones de la línea 3: hay quien lo entiende, como McLaughlin (2001:19), como “fruit of the field (*šir šd*), the vineya[rd] (*krm*)”, mientras que Zamora (2002:111s.) concluye, por comparación con otros textos, que *šir* es una medida y *šd* tiene el significado genérico de “campo, campiña” y

⁶⁷ Sobre Anat cf. Maier *ABD* s.v. “Anath (Deity)” o Pope *EJ* s.v. “Anath”.

⁶⁸ Ya en los textos acadios existen referencias a unos campos (*RS* 14.16,14b) y a una viña (*RS* 18.01,2).

⁶⁹ *Šir* traducido por “productos “agrícolas” significa literalmente “carne”, cf. von Soden *AHW* s.v. “širu(m)”: “Fleisch”; en hebreo *š^oēr*. McLaughlin (1991:268n.21 y 2001:219n.31) afirma que se trata de un uso metafórico similar a expresiones como “la sangre de los árboles” = la savia en *KTU* 1.4.III.44 y “la sangre de los olivos” = el aceite de oliva en *KTU* 1.114.31. Heltzer (1990:120) hace referencia a expresiones como éstas al hablar del vino.

específico de “campo, terreno” (“objetos contables”)⁷⁰. Los argumentos de Zamora, basados en los propios textos, son más que suficientes como para dudar de la propuesta de McLaughlin que se limita a una breve mención de la “vineyard’s produce”. En consecuencia, optamos por la tesis de Zamora situando los tres términos en un mismo sintagma: un terreno de viñas de unas dimensiones concretas⁷¹.

Tanto el olivo como la viña son árboles frutales típicos del clima mediterráneo de los que se extraen dos de los componentes más significativos de la dieta de los pueblos costeros del Próximo Oriente antiguo: el aceite (cf. c.I 2.1.f.) y el vino (cf. c.I 2.1.e. y RS 18.01). La disputa entre los miembros del *marzeaḥ* de Aru y los miembros del *marzeaḥ* de Siyannu en RS 18.01 es un buen ejemplo de la importancia de tener asegurado su abastecimiento para la celebración de las reuniones de la entidad.

Así pues, parece que se enumera la lista de las posesiones de la asociación, de la producción de sus campos, y quizás, al menos en KTU 4.399,6-7, de la distribución de los productos, donde se destina una parte para un banquete.

d. En KTU 4.399,1 y 10 se alude a la nobleza, pero debido a la mala conservación del texto no es posible definir su relación con el *marzeaḥ* y las posesiones que se indican. Quizás los “cuatro campos” mencionados antes de la referencia al “príncipe” (en 10) informen sobre alguna clase de pago estipulado de la asociación a la nobleza, tal vez algún impuesto que les obligue a reservar una parte de sus propiedades para cumplir con sus “obligaciones fiscales”(?).

⁷⁰ Cf. además Zamora (pp.113ss.) donde explica la expresión *šir šad* en KTU 4.282 para referirse a unas medidas de terreno. Ya Bryan (1973:139) afirmaba, basándose en los estudios de Virolleaud, que “we may deduce that *šir* represents some measure or designation of land area *šad krm* seems to be the exact equivalent of the expression *eqel karāni* found in RS 18.01”.

⁷¹ Zamora (p.111) observa que *šir* aparece en dual o pl. “antecediendo a un objeto de cuenta de la misma forma que otras unidades de medida”. Sobre el término *krm* en los textos ugaríticos cf. Heltzer 1990:120ss.

e. El banquete debió ser la máxima expresión de los “*miembros del marzeah*” y, por tanto, no es extraño que para su mantenimiento se destinaran posesiones, como los “*tres olivos*” de *KTU* 4.399,6-7. No parece, entonces, demasiado descabellado pensar en un reparto de las materias destinadas a la reunión simpótica para un periodo determinado de tiempo, junto con un inventario de lo que se queda en barbecho, lo que quizá se destina a la nobleza, etc.

2.3.2.2. *KTU* 3.9

Uno de los documentos que más juego ha dado a los estudiosos de Ugarit ha sido *KTU* 3.9, ya que, debido a la dificultad a la hora de vocalizar el texto, ha generado una importante bibliografía desde la década de los setenta hasta hoy⁷². Como todavía no se ha llegado a un acuerdo definitivo sobre la interpretación y traducción del texto (empezando por la primera línea) no podemos dejar de aludir a las distintas versiones, antes de centrarnos en los datos relativos al *marzeah*. Por supuesto que no hemos recogido todas las traducciones existentes, pero sí al menos algunas de las más importantes; otras aparecen sólo a través de referencias (p.e., la de Bryan 1973⁷³ o la de Dietrich – Loretz 1982). Las reconstrucciones, de igual modo las traducciones, coinciden totalmente en las últimas líneas (18-20), por lo que sólo se recogen al final.

KTU 3.9 (= *RS* 1957.702)⁷⁴

MILLER (1971 y 2000): (1) The *marziḥ* (2-3) which Šamûmânu established (4) in his house. (5) Now I have provided a storeroom (6) for you; and if I drive (7)

⁷² Ed. de texto con trad: Miller 1971:37ss. = 2000:51ss. (aquí se va a citar por la edición del 2000), Bryan 1973:136s., Fenton 1977:71ss., Halpern 1979-1980:121ss., Friedman 1979-1980:187ss., Dietrich – Loretz 1982:71ss., McLaughlin 2001:20ss., Pardee 2002:217ss.

⁷³ P.e., Bryan no aporta ninguna novedad respecto a la interpretación de Miller.

⁷⁴ Publicada por primera vez en Miller 1971:37ss. En la línea 4 hay una laguna.

you out (8) from my house, (9) fifty (shekels) of silver (9) I will pay.

[REVERSO]⁷⁵ (11) And Šamûmânu (12) is chief. Let not arise (13) a man of the *marziḥ* (14) and say to (15) Šamûmânu: “Give (16) money, a shekel, which is in your possession”. (17) Two shekels he will pay.

DAHOOD (1971): (1) The club (2-3) which Šamûmânu owned / set up (4) in his house. (5) “And I will make a stall (6) for you, and I will drive (7) you out (8) from my house”. (9) Fifty (shekels) of silver (10) had been removed,

[REVERSO] (11) so Šamûmânu (12) brought suit lest (13-14) the club members should begin to say (15) to Šamûmânu: “Give (16) the silver, the shekels that are with you, (17) the shekels (that) have been removed.”

FENTON (1977): (1) The *marziḥ*-society (2-3) which Šamûmânu has established (4) in his house (5) assigning it (lit. “and has assigned”) as dining-quarters (6-7) for you. In the event that I expel you (8) from my house (9-10) I shall forfeit a sum of fifty (shekels).

[REVERSO] (11) Further, (as regards) Šamûmânu (12-13) the President, let no member of the *marziḥ* arise (14) and say (15) to Šamûmânu, “Give up (16) the fund, pay over what you have”, (17) he will forfeit two shekels.

HALPERN (1979-1980): (1) The funerary society (2) that Šamûmânu (3) established / acquired (4) in / from *btw* (for a *btw*?). (5) The assessment of expenses / damages⁷⁶ (6) he demanded: “(or?) I shall (7) evict you (8) from my house”. (9) Fifty pieces of silver (10) they paid over.

[REVERSO] (11) Šamûmânu (12) pleaded, “Let not the funerary (13) society depart.” (14) But it was decreed to (15) Šamûmânu: “Give back (16) the silver, the pieces that you have!” (17) He has paid over the pieces.

FRIEDMANN (1979-1980): (1) The *mrzḥ* (2-3) which Shamumanu established (4) in his house: (5) “I have provided our storeroom (6) for them. If I (7) drive

⁷⁵ Miller vuelve a comenzar la numeración en el reverso con el 1, al igual que Fenton o Dahood, pero en este caso para una mayor facilidad los números del reverso seguirán a partir del 11, unificando así en todos los textos la indicación de las líneas.

⁷⁶ Interpretación totalmente distinta a las demás cf. p.138 de su estudio.

you out, (8) in my house (9) fifty (shekels) of silver (10) I shall pay.”

[REVERSO] (11) And Shamumanu (12) is chief. Let no rise (13) a man of the *mrzḥ* (14) and say to (15) Shamumanu, “Give (16) money, a shekel which is in your possession.” (17) They paid the shekels.

MCLAUGHLIN 2001: (1) The *marzeaḥ*, (2-3) which Šamûmânu established (4) in his house. (5) “Now I have set up our dining area (6) for you; if I drive (7) you out (8) from my house (9) the fifty silver (shekels) (10) I will pay.”

[REVERSO] (11) Šamûmânu (12) is the leader. Let not arise (13) a man of the *marzeaḥ* (14) and say to (15) Šamûmânu: “give (16) silver, the shekels which you have.” (17) They paid the shekels.

PARDEE 2002: (1) The drinking-club (2) that Šamumânu (3) established (4) in his house: (5) he has set aside the storeroom (6) for them. “Now if I should (7) evict you (8) from my house,(9) silver in the amount of fifty shekels (10) I shall pay”.

[REVERSO] (11) Furthermore, Šamumânu will be (12) the president. No man of the drinking-club (13) may arise (14) and say to (15) Šamumânu: “Give back (16) the silver in the amount of one shekel that is in your keeping”. (17) If that should occur, the man must pay two shekels of silver.

(18) Witness: Iḥirašpu (19) son of Udrnn (20) and ‘Abdinu (21) son of Sigilda.

En principio no hay acuerdo en el carácter del texto, pero parece que las propuestas más seguidas son la de un contrato propiamente dicho, seguramente de tipo arrendatario, o la de un pleito legal, dependiendo de la reconstrucción vocálica a la que se haya llegado⁷⁷. Tampoco hay una definición transparente y general del *marzeaḥ*, ya que

⁷⁷ Como bien resume McLaughlin (p.22) la opción entre un tipo de texto y otro radica sobre todo en la interpretación del término *rb* en la línea 12, ya que mientras unos lo consideran un verbo igual que el hebreo *rib*, “conducir un proceso” (Dahood, Halpern, basándose en la sugerencia de Miller 1971:41 = 2000:56, aunque él lo traduce por “chief”), otros ven el sustantivo *rb*, “jefe, líder” (Fenton, Dietrich – Loretz, Pardee, Friedman, McLaughlin). La solidez de los argumentos de McLaughlin obliga a que los recordemos: (1) no sería necesario que *rb* fuera acompañado de *marzeaḥ* en una construcción de genitivo

mientras unos se dedican a transcribir el término (Miller, Friedmann, McLaughlin), otros le añaden un matiz que, sin una explicación posterior, no es justificable: “el club” (Dahood), “la asociación del *marzeaḥ*” (Fenton), “el club de la bebida” (Pardee), “la asociación funeraria” (Halpern); sin embargo, parece que todos están de acuerdo en concretar el fin del documento: aclarar la situación del *marzeaḥ*, bien a nivel de contrato(-arrendamiento), que sería la propuesta más aceptada, o de legalidad jurídica. Los investigadores también están de acuerdo en que ambas partes de la tablilla corresponden a un mismo documento, por tanto y a pesar de la dificultad interpretativa, no son pocos los datos interesantes que nos aporta⁷⁸:

a. Según el texto un tal Šamûmânu⁷⁹ ha establecido un *marzeaḥ* en una parte de su casa⁸⁰ y, aunque no sabemos con certeza si se trata de una nueva fundación o de instalar el *marzeaḥ* ya existente en su propiedad⁸¹. Resulta más verosímil la primera alternativa, ya que el supuesto contrato o pleito presenta a dos implicados: a Šamûmânu y a “los miembros del *marzeaḥ*” (*mt . mrzḥ*, línea 13, cf. McLaughlin p.22), por lo que parece

(*rb mrzḥ*), como han supuesto Dahood y Halpern, pues el contexto está lo suficientemente claro como para no necesitar especificarlo de nuevo y (2) no hay ninguna indicación de orden judicial del tipo: “the lawsuit against Šamûmânu by the *marzeaḥ* set up in his house” (en la n.47).

Márquez Rowe (1999:416ss.) lo incluye dentro de los “non-royal legal texts” sin dejar de expresar sus dudas respecto a su carácter: “reference should be made to other texts that have been classified as administrative and could in fact lie on the borderline of the legal domain”.

⁷⁸ Si bien este estudio se centra, sobre todo, en extraer las características del *marzeaḥ*, resulta de interés constatar en la bibliografía citada las diferencias que respecto a la reconstrucción se proponen.

⁷⁹ Nombre frecuente en los textos acadios y los alfabéticos (Miller 2000:53).

⁸⁰ Sobre las distintas reconstrucciones de *b.bt*- cf. la explicación de la línea ofrecida por los autores de las trads.

⁸¹ Como indica Pardee 2002:220n.15 “the verb ŠT is not specific enough to tell us whether the text is dealing with the creation of a new *marziḥu* society, or whether an existing group is transferring its meeting place”. Todos los autores se han planteado el funcionamiento de este verbo con la preposición *b-*, ya que aquí es el único lugar donde aparece.

que ya existía antes de situarse en su casa⁸². Por otro lado, no queda claro el tipo de recinto al que se refiere, ya que podría ser según unos una especie de almacén (Miller, Friedman, Dahood, Pardee) y según otros una estancia para la celebración de la comida (Fenton⁸³, McLaughlin)⁸⁴. Sólo por comparación con otros textos es probable que fuese una sala-comedor, ya que el acto principal del *marzeaḥ*, como vimos en Am 6 y Je 16 así como en *KTU* 4.399 y en las otras referencias a los alimentos (aceite, vid), gira alrededor de la consumición de bebida y comida⁸⁵.

b. En general, se ha visto en la figura de Šamûmânu a un líder (11-12) que instala el *marzeaḥ* en su propiedad asignándole una habitación, sea del tipo que sea, y que incluso, según Miller (pp. 58s.), facilita los alimentos necesarios para la celebración del banquete⁸⁶. Además, no es un simple casero, como bien indica McLaughlin (p. 23), sino que participa en el *marzeaḥ*⁸⁷. La presencia de un líder no es un hecho aislado, pues en

⁸² Halpern (p.132) dice que “since membership in these corporations was certainly ephemeral, identification by reference to a society officer would seem to be inadequate over the course of time. This text...also indicates that the society may move from house to house, so that mention of Shamumanu’s house does no appear to suffice for purposes of establishing an association”.. Sin embargo, hay quien opina como Miller (2000:58) que “it is possible that the *marziḥ* was already in existence but I am inclined to think that the arrangements set forth and agreed upon here involve the actual organization of a *marziḥ* under Šamûmânu’s leadership.

⁸³ En las pp.72s. afirma, basándose en las lenguas acadia y hebrea, que no sólo sería un lugar de almacenaje, como afirma Miller (“storeroom”), sino que también permitiría preparar los alimentos y comerlos, lo que define como “dining-complex”. Además propone que el tal Šamûmânu sería el encargado de abastecer al *marzeaḥ*.

⁸⁴ Además habría que considerar la propuesta de Halpern (p.137), que lo deriva de un préstamo sumerio al acadio: “damages (indemnified), financial loss”.

⁸⁵ McLaughlin (p. 23) llega a la conclusión de que “the word [*isb*] makes more sense if it refers to the location for the *marzeaḥ* gatherings rather than simply a storage room, since their gatherings would require a place separate from a storage room”.

⁸⁶ Miller (en la p.59) afirma que podría considerarse el liderazgo como parte de los beneficios. No obstante, los que interpretan *rb* como un verbo rechazan esta posibilidad (Dahood y Halpern).

⁸⁷ McLaughlin traduce por “our dining area” a partir de la reconstrucción de *isbn* (“nuestro *isb*”).

un texto eblaíta todavía más antiguo (*TM 75.G.1443 XI.1-3*) ya se menciona a un encargado del *marzeaḥ*; por tanto, no sería extraño que también en los *marzēḥim* ugaríticos se distinguiera también una figura similar.

c. Una suma de dinero se ve implicada en el documento. Si la tablilla recoge las condiciones de un contrato, según parece, se habría estipulado una indemnización en caso de que Šamûmânu los expulsara de su casa y, por otro lado, se habría asegurado también que ningún miembro del *marzeaḥ* le fuera a exigir el dinero entregado, pues ambos casos implicarían directamente la rotura del contrato (cf. McLaughlin pp.23s.)⁸⁸. Pero, ¿cuál era el destino de una cantidad tan elevada como los cincuenta *šekels*⁸⁹? Varias son las hipótesis que ofrecen los especialistas: un alquiler o fianza (McLaughlin p.23), una multa impuesta (Fenton p. 75⁹⁰) o incluso el pago de lo consumido (Pardee p.220⁹¹). De cualquier modo las tres soluciones son incompatibles, ya que pudo ser el abono de la consumición y del alquiler y, a su vez, la multa impuesta a Šamûmânu, que así reintegraba el dinero, si no cumplía con su parte del trato⁹².

⁸⁸ No obstante, la interpretación de Dahood (“*I will drive you out from my house*”. *Fifty shekels of silver had been removed*”) y la de Halpern (“*the assessment of expenses / damages he demanded: “(or?) I shall evict you from my house*”) sólo se pueden entender si el documento se sitúa en el contexto de un proceso judicial; sin embargo, a partir de los datos aportados por los demás autores se observan argumentos suficientes para excluir esta posibilidad.

⁸⁹ Pardee (p.220) señala que “*fifty shekels is a large amount of money, enough to purchase a herd of animals (a sheep went for less than a shekel) or a wardrobe of fine garments*”.

⁹⁰ Que recurre a una expresión elíptica: “*I shall incur (a penalty to) the sum of fifty (shekels)*”.

⁹¹ Pardee (p. 220) afirma que “*the obvious superficial answer is that each member was required to pay a one-shekel fee to help pay for the wine consumed at the gatherings of the society; this stipulation would then be that under no circumstances could a member reclaim his fee*”.

⁹² La trad. de Pardee (“*If that should occur, the man must pay two shekels of silver*”) es la única que recoge una cantidad precisa como multa si alguien le exige el dinero a Šamûmânu y, de este modo, no la podríamos incluir dentro de esta posibilidad.

d. Los testigos son siempre un elemento fundamental en la ratificación de documentos según nos muestran varias tablillas (*RS 15.70* y *RS 15.88*), de manera que la presencia de dos testigos en *KTU 3.9* acentúa la posibilidad de que nos encontremos ante algún tipo de transacción contractual. Pero no hay suficiente consenso a la hora de afirmar si ese dinero ya ha sido ya pagado (Friedman, McLaughlin), si hay que abonarlo (Miller, Fenton) o si se considera una sanción ante el incumplimiento de lo establecido (Pardee)⁹³. No obstante, la ausencia de unanimidad en la interpretación no resta importancia a la figura de los testigos.

e. Una vez más aparece una referencia a los miembros de este grupo (*mt . mrzħ*; cf. *RS 14.16*; *15.70*; *15.88*; *18.01*; *KTU 4.399*), que nos puede ayudar a aclarar si con el término *marzeaħ* se informa de un lugar en concreto donde se celebra la reunión o si, por el contrario, se alude a la propia entidad. Según los datos que se han extraído del texto resulta evidente que están implicadas dos partes en el acuerdo o en el litigio (en caso de optar por la opción más minoritaria), lo que facilitaría la consideración del *marzeaħ* como una entidad independiente antes que como un espacio de reunión.

2.3.2.3. Textos mitológicos. *KTU 1.114* y *KTU 1.21*

En Ugarit han aparecido otros dos textos en los que se ve implicado un *marzeaħ*, *KTU 1.114* y *KTU 1.21*. En ellos, a pesar de su marcado carácter mitológico, los dioses actúan a semejanza de los hombres, ya que no se describe un comportamiento divino al modo del Yahveh bíblico, sino similar a de los dioses homéricos. Por tanto, por un lado, podemos observar comportamientos propios de los hombres en el modo de proceder de las divinidades y, por otro, el “*marzeaħ* mitológico” debe ser concebido como un reflejo de las reuniones de los mortales elevadas a una dimensión mítica; un síntoma de ello es el marcado antropomorfismo que presenta el siguiente texto.

⁹³ A todo ello habría que añadirle de nuevo las soluciones de Dahood y de Halpern.

A. *KTU* 1.114

Salvo pequeñas variaciones fruto de la reconstrucción y de la pérdida o mala conservación de algunas líneas, los autores coinciden en el argumento de la tablilla. Se distinguen dos partes en el mito. La primera describe la invitación a los dioses por parte de ʾIlu a una comida en su palacio, la actuación de Yariḥ (Yariḥu) al que, comportándose como un perro, las diosas Anat y Astarté (ʿAṯtartu y ʿAnatu) le ofrecen los mejores trozos de la comida, el reproche del portero de la casa de ʾIlu, la embriaguez de ʾIlu hasta tal punto que debe ser acompañado por dos divinidades hasta su casa, el encuentro con un extraño personaje llamado Ḥabay (Ḥabayu), en el que ʾIlu se ve envuelto en inmundicias, la pérdida de conciencia del dios y, finalmente, la salida de las diosas, probablemente, en busca de un remedio. En la segunda parte parece que se recoge una receta médica en la que se ven implicados una serie de elementos difíciles de concretar en algunos casos.

KTU 1.114: 1-31 (RS 24.258)⁹⁴

⁹⁴ *UG* 5.1. La primera publicación y trad. al francés en Virolleaud 1969:545ss. Los investigadores no tardaron en ofrecer estudios que iluminaran las transcripciones que Virolleaud no había resuelto como, p.e., el de Loewenstamm 1969:71ss; por tanto, existe numerosa bibliografía al respecto de modo que resulta difícil optar por una u otra traducción, sin embargo y a pesar de haber elegido la de Zamora por ser, junto con la de McLaughlin, una de las últimas y por haber considerado las posibilidades aducidas hasta el momento, no se deben obviar otras versiones que pueden ayudar a descubrir algún dato sobresaliente. Se tendrán en cuenta las siguientes trads. de forma que en nota sólo aparecerá el nombre del autor: Virolleaud 1968:545ss., De Moor 1969:167ss., Rüger 1969:203ss., Margulis 1970:131ss., Bryan 1973:123ss., Pope 1977:211, Margalit 1979-1980:65ss., Dietrich – Loretz – Sanmartín 1984:109ss., Pardee 1988:13ss., Cathcart 1996:1ss., Lewis 1997:192ss., Dietrich – Loretz 1998:174ss., Del Olmo Lete 1998:158ss., Wiggins 1998:761ss., Wyatt 1998:404ss., McLaughlin 2001:24ss. Sólo cuando un autor tenga otras publicaciones se indicará la fecha.

ʔIlu ofreció en su casa un banquete, una comida de caza⁹⁵ en el interior (2) de su palacio. A trinchar invitó a los dioses⁹⁶: “¡Que coman (3) los dioses, y que beban! ¡que beban vino hasta hartarse! (4) ¡mosto⁹⁷ hasta emborracharse!

Se sirve Yarihu⁹⁸ (5) su espaldar; como un perro⁹⁹ se arrastra bajo (6) las mesas¹⁰⁰. El dios que (lo) reconoce (7) le sirve de comer (7a)¹⁰¹ de la comida¹⁰², (7) y

⁹⁵ Virolleaud sólo transcribe: *m.šd*, pero en su comentario lo considera un complemento del verbo *dbḥ*, al igual que *šd* / Del Olmo Lete: “*un festín de caza, de cacería dentro de su palacio*”, también Wiggins, Lewis, McLaughlin y Cathcart / De Moor: “*a sacrifice of game*” y Dietrich – Loretz – Sanmartín: “*El schlachtet*”, Dietrich – Loretz 1998 añaden: “*<ein Gemeinschaftsopfer>*”. La mayoría de los autores han notado que el verbo *dbḥ* viene a significar “ofrecer un sacrificio”. No es un holocausto, sino un sacrificio-banquete, se trata entonces de una comida ritual en el sentido de banquete, fiesta; cf. Virolleaud p.549, Bryan pp.125 y 127s., Zamora p.557, Wyatt p.405n.5. Por supuesto tampoco se trata de una ofrenda en honor de los muertos, de un *kispum*.

⁹⁶ Gran parte de los traductores colocan las siguientes palabras en boca de ʔIlu, utilizando el estilo directo, cf. Virolleaud, De Moor, Rüger, Margulis, Bryan, Pope, Dietrich – Loretz – Sanmartín, Cathcart, McLaughlin; Wyatt incluso adelanta el estilo directo: “*To the carving, gods! Eat, O gods, and drink...*”. Sin embargo, no falta quien las ha interpretado como parte de la descripción, p.e., Del Olmo Lete traduce: “*Los dioses comieron y bebieron. Bebieron vino hasta hartarse, vino nuevo hasta emborracharse*” y también Margalit, Lewis, Dietrich – Loretz 1998 y Wiggins.

⁹⁷ También De Moor, Rüger, Margalit y Dietrich – Loretz – Sanmartín / Virolleaud como el hebreo: *tīrôš* / Margulis y Lewis: “*vintage*” / Bryan, Pope y Cathcart: “*vino*” / Olmo Lete, Wiggins y McLaughlin: “*vino nuevo*” / Dietrich – Loretz 1998: “*Weinmost*” / Wyatt: “*foaming wine*”. Después, en la línea 16 vuelve a aparecer.

⁹⁸ La trad. de Virolleaud (“*Alors il prépare son yrḥ-gb*”) así como su interpretación (Le yrḥ-gb (“*mois complet*”) est peut-être le nom de la fête dont le début est marqué par ce festin”) ya están superadas. De igual manera ocurre con la interpretación de Loewenstamm 1969:73 y con la de Bryan (líneas 4b-6a: “*They arrange things, they ... like[] They (others) trump under the tables*”). P.e., Rüger ya lo considera el nombre propio de una divinidad (Jarich).

⁹⁹ La primera vez que se reconstruyó como tal en Loewenstamm 1969:72. Lewis duda todavía de que la reconstrucción de *klb* sea la adecuada y prefiere dejarlo en blanco.

¹⁰⁰ Cathcart (similar la de De Moor y la de Wiggins): “*Yarihu prepares its back flesh. Like a dog he tears it about under the tables*” / Margulis: “*Yariḥ postures his back like [to defecate]*” / McLaughlin

el que no (lo) reconoce ... (8) le da con un bastón (8a)¹⁰³ golpeándole (8) bajo la mesa. (9) A ʿAttartu y ʿAnatu llega¹⁰⁴. (10) ʿAttartu le sirve un costillar¹⁰⁵, (11) y ʿAnatu una paletilla¹⁰⁶. A las dos riñe el portero (12) de la casa de ʾIlu¹⁰⁷ para que al perro no sirvan (13) un costillar, al chuchó (no) sirvan una paletilla. (14) A ʾIlu, su padre, (también le) riñe.

Se sienta ʾIlu ...¹⁰⁸ (15) ... ʾIlu se sienta en su *marzeah*¹⁰⁹, (16) bebe vino hasta hartarse, mosto¹¹⁰ hasta emborracharse.

(similar la de Margalit, Dietrich – Loretz 1998): “*Yariḥ arched his back like a dog, Scavenged beneath the tables*” / Wyatt: “*Yariḥ arched his back like a d[o]g, he gathered up crumbs beneath the tables*”.

¹⁰¹ Zamora lo interpreta como una glosa o añadido, cf. n.268. Sobre los problemas de esta línea cf. Dietrich – Loretz 1993:133ss.

¹⁰² También Cathcart, Wiggins y McLaughlin / Del Olmo va todavía más allá: “*le ofrecía carne [de caza]*” / Dietrich – Loretz 1998: “*Broṯ*” / Lewis: “*He grills fare for him to feast*”.

¹⁰³ De nuevo otra posible glosa, cf. Zamora n.269. Virolleaud: “*les ḥṯm sous la table*” / Margulis: “*...strikes his face ‘neath the table*”.

¹⁰⁴ Según Virolleaud y De Moor son las divinidades las que llegan.

¹⁰⁵ Virolleaud, Rüger y Bryan simplemente se limitan a transcribir: *nšb*, Virolleaud indica en el comentario que es una parte del cuerpo no identificada. Incluso en los estudios más recientes algunos autores todavía prefieren la transcripción (Wiggins).

¹⁰⁶ Las traducciones de Virolleaud y De Moor están superadas: p.e., De Moor lo interpretaba así: “*ʿAttartu prepared the haunch for herself and ʿAnatu the shoulder for herself*”. Lewis entiende los verbos de la siguiente manera: “*Atḥtartu grills a steak for him. Anat roasts a rack of ribs*”.

¹⁰⁷ McLaughlin traduce de nuevo por estilo directo: “*Look, why have you prepared a haunch for a dog, for a cur have you prepared a shoulder?*”, también Virolleaud, De Moor (que inserta: “*the haunch of your own accord*”), Bryan, Margulis, Pope, Margalit, Dietrich – Loretz – Sanmartín, Cathcart, Wiggins, Wyatt y Dietrich – Loretz 1998, mientras que Del Olmo prefiere otra vez el indirecto: “*que no ofrecieran a un perro una pata*”. Margulis identifica al portero de la casa de ʾIlu con Pan (“*Pan the gatekeeper of El’s house*”), una supuesta divinidad a la que le encuentra correspondencia con nombres semíticos, como el bíblico Penuel.

¹⁰⁸ El fragmento es difícil de reconstruir, pero no han faltado las propuestas: Virolleaud (también Rüger): “*(Alors) le Dieu s’assied à côté (?) de Aše[rat]*” / De Moor: “*Ilu and the sons of Aṯiratu remained seated*” / Margulis: “*on his r[egal] th[rone]*” / Bryan: “*El keeps on sitting in his (sacred) place*” / Margalit: “*(But) El was presiding in [his] thiasus*” (trad. muy discutible ya que el *thiasos* suele

(17) ʾIlu camina hacia su casa, se dirige¹¹¹ (18) hacia su corte¹¹². Le sostienen Tukamuna (19) y Šunama¹¹³, y se le acerca Ḥabayu¹¹⁴, (20) el que tiene dos cuernos y una cola, y lo embadurna¹¹⁵ (21) con sus heces y su orina. Cae ʾIlu como un

identificarse con el *marzeaḥ*) / Dietrich – Loretz – Sanmartín: “*Es sitzen El und auch Aṭira[t Jam]*” / Del Olmo: “*El se sentó como cabeza de grupo(?)*” / Cathcart (similar Wyatt): “*Ilu sits, he invites his drinking companions*” / Dietrich – Loretz 1998 (estilo directo): “*El sitzt da, und zwar wahrlich volltrunken!*”.

De Moor (1984:355s.) en un breve estudio dedicado a las líneas 14s. afirma que “*aškr* [la reconstrucción por la que opta] may be identified with “henbane”, on of the Solanaceae, probably *Hyoscyamus aureus L.* or *Hyoscyamus muticus L.*” y dice después: “Henbane is attested as a drug for horses”, proponiendo la siguiente trad: “*Ilu is sitting as if he is on the henbane drug*”. McLaughlin respecto a la reconstrucción de las líneas 14s. (pp. 27ss.) considera las propuestas anteriores y opta por la trad. de Pardee (1988:17s.,54s.) el cual se basa en 2Re 6,23 y la raíz sudarábiga *škr*: “*il rassemble [sa]beuve[rie]*”(kr *ašk[rh]*), que McLaughlin traduce al inglés de la siguiente manera: “*El sat, he assembled his drinking feast*”.

¹⁰⁹ Se prefiera transcribir al igual que Virolleaud, Rüger, Bryan, Olmo, McLaughlin, Pope; en cambio, Pardee: “*son festin-mrzḥ*” / Zamora, Margulis y Cathcart: “*sala de banquete(s)*” / similar en Dietrich – Loretz - Sanmartín: “*Gelage*” / Lewis: “*bacchanal*” / Dietrich – Loretz 1998: “*marzḥu-Mahl*” / De Moor: “*among his mrzḥ-guests*” / Margalit: “*symposium*” (cf. nota anterior) / Wyatt: “*his feasting house*”.

¹¹⁰ Wyatt en la línea 4 traduce por “*foaming wine*”, pero después en la 16: “*new wine*”.

¹¹¹ Bryan: “*He steps down*” / Lewis, Wyatt, McLaughlin: “*he stumbled to his court*”.

¹¹² Virolleaud: “*camber*” / Del Olmo: “*mansión*” / Rüger; “*Hof*”.

¹¹³ Margulis entiende que es a Yariḥ y no a ʾIlu al que sostienen.

¹¹⁴ Virolleaud: “*le ḥby*” / Margulis: “*ḥby-Baal*” / De Moor: “*the steward*” / McLaughlin: “*creeper*” / Cathcart: “*crawler*” / Margalit: “*Baal approached the ‘crawler’*” / Wyatt: “*a creeping monster*”. Existe una gran dificultad para interpretar *ḥby*, pues unos lo consideran un nombre propio y otros buscan un significado distinto; p.e., Pope: “*an apparition*”. Pero ya desde la primera ed. y trad. del texto (Virolleaud) se dice de *ḥby*: “*il s’agit d’un bḥl à deux cornes (cf. Daniel VIII,6: “béliér”) et à queue, comme si c’était là une préfiguration de Satan. Peut-être s’agit-il d’un qualificatif de Ršp, le Nergal des Babyloniens, la cause première de tous les maux qui affligent l’espèce humaine....*”.

¹¹⁵ De Moor (similar Bryan y Lewis): “*Ilu has fallen in his dung and his urine*” / Del Olmo: “*a pringarle*” / McLaughlin y Wyatt: “*He floundered in his (own) feces and urine,*” / Cathcart: “*that defiles itself*”.

muerto¹¹⁶, (22) 'Ilu como los que descienden (bajo) tierra¹¹⁷. 'Anatu (23) y 'Aṭtartu salen a rastrear¹¹⁸ ... (24) santo en ...

...

[REVERSO]

(25) ... (26) 'Aṭtartu y 'Anatu [¿vuelven? ...]¹¹⁹ (27) y por ellos, hace(n?) volver (?) a su [es]tado¹²⁰ (28) cuando ella(s?) cura(n?)¹²¹. He aquí la receta¹²². (28a) (29) Lo que se pondrá sobre su frente: pelo de perro (30) y (sobre su) cabeza, (su) nuez (?) y su ombligo¹²³, (31) se pondrá simultáneamente aceite de oliva temprana¹²⁴. (Trad. Zamora 2000:550ss.)

¹¹⁶ La trad. de Virolleaud ya no es aceptada: “(Alors) la voix de Dieu, [la voix] de Dieu (est faible comme) la voix de ceux que descendent dans la terre”, similar es la de Margulis / De Moor (1984) explica que “Ilu passed out “as if on henbane””.

¹¹⁷ McLaughlin: “underworld” / Margalit: “as one descending to Hades” / Dietrich – Loretz 1998 (similar Wyatt): “El, wie einer, der zur Unterwelt hinabsteigt”.

¹¹⁸ Virolleaud: “(Puis) 'Anat et 'Astart s'en vont à la chassée” / McLaughlin (similar Bryan y Wyatt): “Anat and Athtart went hunting. ? holy Ba'al(?)” / Del Olmo: “Anat y Astarte se fueron a rastrear en el cam[po un remedio (?) santo, en las altu[ras una medicina ... (¿?)]” / De Moor (1984) ya había tenido en cuenta la posibilidad de que las diosas salieran a buscar unas hierbas para curar a su padre.

¹¹⁹ Del Olmo: “[los hallaron (?)]”.

¹²⁰ De Moor: “Their chief they brought back” / Del Olmo: “volver [en sí]”, también Cathcart / La trad. de Virolleaud está superada.

¹²¹ De Moor: “What the diseased should put into his mouth: prepare the heart and the top of the throttle and its navel, put it together with autumnal olive-juice” / Wyatt: “Athtart and Anat [returned] And they brought back meat []”.

¹²² McLaughlin (similar en Cathcart y Wyatt): “When they healed, look, he awoke” / Del Olmo (similar Dietrich – Loretz 1998): “al aplicar el remedio, ¡mira!, éste se despertó” / Margalit: “If you would cure (him?), here is the remedy”.

¹²³ McLaughlin, Lewis y Cathcart: “and the top of a pqq-plant and its stem” / Margalit: “Let ḥš-leaves be placed on his mouth, Massage the heart and head, (As well as) the navel-knot and its “cord” / Wyatt: “(This is) what needs to be put on his forehead: dog-hair and the knot of a vine and its juice” / Dietrich – Loretz 1998 lo entienden como tomillo: “Einer, der an seine Schläfe zubereiteten Thymian(?) streicht”.

¹²⁴ También Del Olmo / Virolleaud; “le sang de l'olivier”, igual que Rüger: “das Blut der Olive” / Lewis; “juice of virgin oil” / Wyatt y McLaughlin: “virgin olive oil” / Cathcart: “new olive juice” / De

Aunque en ciertos aspectos los autores tienen sus diferencias, las informaciones que nos transmite el texto son bastante sorprendentes, sobre todo en lo que se refiere a dos aspectos: los elementos que intervienen en el mito y la actuación de los personajes. La mayoría de los autores apuntan como tema principal el banquete del padre de los dioses¹²⁵ o lo sitúan a medio camino entre dos tipos de textos: el mitológico y el médico¹²⁶, pero tampoco falta quien subraya como elemento principal la borrachera de ʾIlu¹²⁷. En cualquier caso, no hay duda de que no es un texto unidimensional, sino que está compuesto por varios matices que pueden ayudar a resolver algún pasaje bíblico que se ha obviado en el estudio del *marzeah* y que a su debido momento se tratará.

a. El hecho de que ʾIlu invite a los dioses a su casa y les ofrezca comida y bebida indica muy probablemente el papel que representa dentro del mito: el dios ejerce las funciones de anfitrión de un *marzeah* encargado de instalar, preparar, quizás también de fijar, la reunión. No hay que ir muy lejos para encontrar un texto en el que se presenta a un personaje encargado de alojar y abastecer a la entidad, pues como ya se observó en *KTU* 3.9 se exponían las responsabilidades mutuas de un tal Šamûmânu y los miembros de su *marzeah*. En *KTU* 1.114 los otros dioses participantes en el acto también adquieren obligaciones con ʾIlu, ya que Tukumuna y Šunama¹²⁸ lo sostienen cuando no logra

Moor: “*autumnal olive-juice*” / Margalit: “*pure olive-oil*” / Dietrich – Loretz – Sanmartín: “*Saft von Frühholiven*” (Dietrich – Loretz 1998: “*Saft von frühreifen Oliven*”).

¹²⁵ Virolleaud titula el texto “Le Festin du Père de dieux” y Lewis : “El’s Divine Feast”.

¹²⁶ Pardee 1988 lo incluye en los textos paramitológicos y Wyatt resalta su valor médico: “*KTU* 1.114: The Myth of El’s Banquet: A Medicinal Text”.

¹²⁷ P.e., Zamora, aunque este autor no deja de reconocer la importancia de la “receta médico-mágica” en la segunda parte del documento ni las distintas interpretaciones sobre el carácter de la tablilla (p. 556): pudo ser un texto escolar debido al lugar donde se encontró (en la casa del sacerdote hurrita), tal vez lo escribió un poeta “de segunda clase” por el número de faltas, era un texto burlesco, un ritual mágico, etc. Tampoco ha faltado quien propusiera la hipótesis de un palimpsesto (Dietrich – Loretz 1993:133ss.), es decir, una tablilla borrada y reutilizada de nuevo, lo que favorecería la propuesta de un ejercicio escolar.

¹²⁸ Bryan (1973:134), basándose en Gese, supone que serían el prototipo de Atlas.

ponerse en pie y, según la mayoría de las interpretaciones, parece que Anat y Astarté van en busca de un remedio para su afección. El mito es un paradigma de los problemas y deseos humanos elevado al plano divino y, por tanto, la imagen de ʾIlu como padre de los dioses puede simbolizar la figura del líder del *marzeaḥ* en el proceso, desde el momento de la invitación a los dioses hasta las últimas consecuencias (la embriaguez y el desmayo).

Un dato significativo que algunos investigadores han pasado por alto (p.e., McLaughlin 2001) es la actitud del portero de la casa de ʾIlu ante la idea de que las diosas le estén dando las mejores partes a un perro. Los pedazos de carne más exquisitos deben ser para ʾIlu, ya que además de ser la divinidad más importante del panteón (cf. Pope 1987:219ss.), en el plano humano representaría al líder del *marzeaḥ*, que ocuparía un lugar sobresaliente presidiendo la reunión. En todos los banquetes, sean o no manifestación de un *marzeaḥ*, se sigue un protocolo; p.e., en la imagen de Ašurbanipal en el palacio de Nínive (§ I 3) todos los personajes se orientan hacia el rey y es lógico que los manjares principales sean para él; en las comidas bíblicas del periodo de los reyes también se hacía distinción entre los comensales (1Sa 20,5.25¹²⁹)¹³⁰. Un ejemplo ya tardío pero que resume muy bien la causa de la reprimenda por parte del portero ante la actuación de Yariḥu son las palabras del Eclesiástico: “*Come como hombre lo que te sirvan, y no lo devores para que no te detesten*” (34,16).

b. El consumo de carne también es típico de estas reuniones: Amós se quejaba de los que “*comen corderos del rebaño y becerros sacados del establo*” (6,4). Por supuesto, no existe comparación posible entre el festín de caza y el de animales domésticos, sin embargo, la finalidad es la misma: disfrutar de la carne, cuando la dieta cotidiana consiste en el consumo de productos agrícolas y/o lácteos. En este caso concreto la caza

¹²⁹ Este caso es interesante ya que es el propio Saúl quien celebra el banquete y recibe a los comensales, por el contrario, en otras ocasiones los invitados que vienen obtienen los mejores puestos debido a su categoría (1Sa 9,22).

¹³⁰ Sobre todo en el NT, aunque queda muy alejado temporalmente, se acentúa la importancia de la posición en la mesa (Lc 7,11ss. y par.; y aplicado al Reino de los Cielos, cf. Mc 10,37 y par.).

está justificada, pues sería muy llamativo que las diosas relacionadas este tipo de actividad, Anat y Astarté, comieran animales domésticos.

c. El consumo de alcohol era la parte más destacada de las celebraciones y los banquetes y como tal se le prestaba una gran atención. En *KTU* 1.114 se distingue entre el vino y el vino nuevo o mosto, al que incluso se le denomina “*vino espumoso*” (cf. Wyatt). No es necesario explicar al detalle la diferencia entre el vino y el mosto, pues por cultura gastronómica se sabe que el vino tiene una importante cantidad de alcohol, dependiendo del tiempo que se tenga en la bodega, y el mosto es el primer jugo que se obtiene de las uvas, generalmente sin alcohol o de baja graduación alcohólica. El mosto es el vino nuevo, antes de convertirse en vino puro y además es el vino espumoso por estar todavía en fase de fermentación¹³¹, de ahí las distintas traducciones. El vino, en cualquiera de sus fases, debía ser un símbolo de distinción social ya que en una civilización, como era la mesopotámica, donde se consumía en gran medida la cerveza los dioses lo prefieren en ciertos momentos¹³².

El hecho de que algunos individuos bebieran hasta la saciedad debió ser habitual en las reuniones del *marzeaḥ*: ya ʾIlu desde el primer momento anima a los dioses a emborracharse y después él mismo necesita ayuda de dos de sus invitados para que lo trasladen. De la actuación de ʾIlu y de su ebriedad se desprenden sorprendentes

¹³¹ Este vino era el que se obtenía al final de la cosecha, en otoño; cf. Wyatt 1998:406n.10. y en especial el c. III de Zamora 2002.

¹³² Edgeworth Reade (1995:36) afirma que “The beer was a staple food throughout agricultural societies, apportioned to workers among their rations as a matter of course. Wine will have been more readily available in areas such as north Mesopotamia, where vines were cultivated in the foothills, than in south Mesopotamia. So there is a presumption in favour of wine having greater social punch, but it is doubtful whether this status can be demonstrated”. Sin embargo, lo cierto es que en numerosas ocasiones el vino es la bebida de los dioses y también se prefiere este líquido cuando se hacen libaciones. Edgeworth informa también de los distintos utensilios para colar o contener el alcohol dependiendo de si era vino u otra sustancia. Cf. Bottéro 1995:21ss., donde trata el tema del vino dentro de una civilización cuya bebida habitual era la cerveza. Se basa además en los mitos más representativos de la cultura mesopotámica (*La epopeya de Gilgamés, La epopeya de la creación, El código de Hammurabi*).

sugerencias: el desmayo del dios se compara con la situación de “*los que descienden (bajo) tierra*”¹³³, pero a su vez se despiertan otros valores como, según los llama J.A. Zamora (2002:566), “la piedad filial” (cf. Gé 9,22ss.)¹³⁴. En general, la borrachera parece justificada tanto por la finalidad anunciada desde el comienzo como por el contexto en que tiene lugar el banquete: un lugar y un tiempo determinados para el consumo de alcohol, para saltarse las normas de comensalidad como hace Yariḥu al comerse los trozos de carne más sabrosos y para que una simple reprimenda del portero solucione una ofensa hacia el padre de los dioses.

Algunos autores han visto en el banquete de ʾIlu un aspecto sacro donde “la ingesta de vino sumiría al individuo.... en un estado de éxtasis etílico” (Zamora, pp.561¹³⁵), de modo que le permitiría percibir una realidad distinta, el mundo de los muertos, de ahí la visión de un ser con cuernos y cola, Ḥabayu, y la presencia de los elementos escatológicos, las heces y la orina, propios de la oscura dimensión de los difuntos¹³⁶. El banquete sacrificial se revestiría, en definitiva, de un “carácter funerario” (p. 562)¹³⁷. Aunque como indica Zamora esta hipótesis ha sido bastante discutida, resulta llamativo que los especialistas en lengua griega e indoeuropeo hayan intentado averiguar la etimología de ciertos términos relativos al alimento de los dioses: Muñoz Llamosas (1998:147ss.) expone su hipótesis sobre el significado de los vocablos “ambrosía” y “néctar”, es decir, de la comida y la bebida divinas, y llega a la conclusión de que son

¹³³ Grottanelli (1995:83ss.) centra su interés en el estudio de una posible o no continuidad literaria (un tópos) desde el mundo egipcio y la antigua Mesopotamia hasta la literatura latina en la relación del individuo, el momento de morir y el vino.

¹³⁴ Zamora ya anunciaba (p.261) que “el texto presenta una innegable riqueza de connotaciones. En él se recogen aspectos tan importantes como la ebriedad del individuo y del grupo, su papel y consecuencias; la sacralidad del banquete y sus implicaciones como acto comunitario; el valor del vino.... y la ebriedad con el mundo funerario;...Se han encontrado paralelos a la narración en la cultura egipcia, bíblica, o griega, extendidos con el helenismo y la romanidad”.

¹³⁵ Zamora 2002:561ss. resume la propuesta de Xella (1977, “Studi sulla religione della Siria antica I: El e il vino (RS 24.258)”, *SSR (= Studi storico-religiosi)* I 2:242ss.) con sus revisiones posteriores.

¹³⁶ Sobre estos elementos escatológicos en la Biblia y la literatura rabínica cf. Pope 1977:217.

¹³⁷ Cf. además Zamora n.332 sobre la argumentación de Xella respecto al *marzeaḥ*.

remedios para “atravesar la muerte”. A partir de la reconstrucción de las formas primitivas (**mer-*¹³⁸ y **nek-*¹³⁹) observa que “el néctar y la ambrosía son los remedios contra los dos tipos de muerte que se distinguían en indoeuropeo, la muerte natural [**mer-*] y la muerte prematura [**nek-*]” (p. 154)¹⁴⁰. En el banquete de ʾIlu el dios cae desmayado hasta incluso situarse en el plano de los muertos, pero después vuelve a la vida gracias al remedio recogido en el reverso de la tablilla. Así pues, aunque tal vez no sea más que una mera coincidencia no debemos obviar que el vino en el texto ugarítico puede estar desempeñando la misma función que el néctar en la mitología griega, un puente entre los dos mundos: “El vino es, por tanto, el centro de hechos de cultura esenciales en la mentalidad de los ugaritas. Líquido sanguíneo, hijo de la vid que muere y renace, inductor de nueva vida¹⁴¹, el vino es también la materia “mágica”...o “sagrada” que da acceso al otro mundo. Es el elemento básico de culto funerario” (Zamora 2002:564).

d. Aunque algunos autores todavía duden de la reconstrucción de *k[l]b* en la línea 5 y, por tanto, de la identificación de Yariḫu con un perro (cf. Lewis 1997), la mayoría lo han asumido basándose en el paralelo de la línea 12 (cf. McLaughlin 2001:25n.62) y en la conducta del dios. Lo que resulta más complicado es aceptar que el dios-luna, como su nombre indica, se presente aquí con tal caracterización, ya que no existe ningún otro texto donde se le compare con este animal¹⁴². En cualquier caso, los perros tuvieron su papel en la literatura del Oriente Medio y del Mediterráneo y no ha faltado quien los ha

¹³⁸ **ṇ-mr-to* > *á-mbro-tos* = “inmortal”, del que después surgiría el grado positivo *brotós* = “mortal”.

¹³⁹ **nek* + *tar* (de la raíz *ter-* = “atravesar”).

¹⁴⁰ Como bien indica al comienzo de su estudio la forma *thánatos* no procede de la raíz indoeuropea **mer-* como en casi el resto de las lenguas de esta familia (en latín *mors*, *morior*).

¹⁴¹ Muñoz (a partir de la p.155) analiza una serie de textos en donde estos términos se ven como fuente de inmortalidad y de juventud.

¹⁴² Wiggins (1998:762) no duda de que en Ugarit este dios tuviera un culto, ya que aparece en dos textos, *KTU* 1.114 y *KTU* 1.24; lo que resulta más difícil de confirmar es, como dice Wiggins: “was Yariḫ the “god of the moon” at Ugarit?”. Después del análisis de los textos, llega a la conclusión (p.779) de que “his name and epithets point to his lunar aspect, but his actions do not always do so”.

puesto en relación con distintos rituales; p.e., Pope (1977:211ss.) advierte en este pasaje un vínculo con algunas prácticas cristianas descritas por Tertuliano (*Apologeticum* VII-VIII) y Minucio Félix (*Octavius* IX)¹⁴³, con la iconografía mesopotámica, anatolia y griega y con la literatura rabínica (MQ 28b; Erub 81a; LeR 28,6; QoR 5,10)¹⁴⁴; no obstante, el perro desde mucho antes estuvo relacionado con deidades del panteón griego y semítico. West (1992:369ss.) ha señalado las semejanzas entre la diosa griega Hécate, la divinidad infernal mesopotámica Lamaštu y el monstruo ugarítico *klbt ʔlim* (“la perra de Il”): el envío de demonios y apariciones (p.373), la imagen en forma de perros (p.374), los sacrificios de estos animales a las divinidades (pp.374s.) y la purificación con canes (p.375). Es posible que en *KTU* 1.114 se presente simbólicamente la doble naturaleza de estos animales: por un lado, el Yariḥu perruno excede sus posibilidades teniendo que ser llamado al ordeny, por otro, ʔIlu es devuelto a la vida gracias a una receta en la que uno de sus ingredientes es pelo de perro¹⁴⁵. A su vez la actuación de Yariḥu puede estar anticipando el encuentro entre ʔIlu y Ḥabayu: el perro, relacionado con los cultos fúnebres y los estados alterados de la conciencia, anuncia la presencia del

¹⁴³ Ambos textos hacen referencia a los ritos (iniciáticos) atribuidos a los cristianos en los que se sacrificaba y comía a un niño en un banquete. Cuando, excitado por sangre del niño, se soltaba al perro se iniciaban las relaciones sexuales.

¹⁴⁴ La actitud hacia los perros, tanto en el mundo rabínico como en la literatura bíblica, es en cierto sentido ambigua, pero por lo general predomina una visión negativa: “¿y por qué los circuncidó? Por pureza, para que no contaminaran a su señor en sus comidas y banquetes: porque todo el que come con un incircunciso es como si comiera con un perro; como el perro que no se circuncida, así es el incircunciso que no se circuncida” (*PRE* 29,3, trad. de Pérez Fernández 1984, que en la n.11 afirma que el perro es la designación para los gentiles, cf. Mt 15,26-27, Mc 7,27-28, etc.). Según De 23,28 es un animal impuro; cf. Miralles Maciá 2004:187ss. La imagen negativa de estos animales ya aparece en la antigua Mesopotamia, donde había una preocupación por los mordiscos de los perros; Sigrist (1987:85ss.) estudia una tablilla en la que se dice de un hombre mordido por un perro: “*Let the dog die (so that) the man may live*”.

¹⁴⁵ Wiggins (1998:776) afirma que no existe en los textos ugaríticos una imagen negativa de los perros, sin embargo, es posible que en *KTU* 1.114, así como en el AT, no se tengan en tan alta estima a estos animales, a pesar de que se reconocen las propiedades curativas de su pelo.

demonio con cola y cuernos que a través de las heces y la orina sitúa a ʾIlu al borde de la muerte. De todos modos y aunque no sea más que una de las tantas hipótesis que existen, no debemos perder de vista la figura del perro y su relación con el *marzeaḥ*, pues quizás nos ayude a identificar algún texto bíblico en el que intervengan estos animales (cf. c.III 2).

e. Ante la duda de si con el término *marzeaḥ* las tablillas se refieren a un grupo de personas o a un lugar, no pocos autores han optado por la primera posibilidad respecto a *KTU* 1.114¹⁴⁶: ʾIlu invita a los dioses a un festín en su casa, por tanto, alguna parte de su palacio debió estar reservada para tal ocasión, del mismo modo que Šamûmânu en *KTU* 3.9 les había proporcionado a los miembros del *marzeaḥ* un hábitat en su propiedad. Así, McLaughlin (2001:29s.) rectifica las propuestas de algunos críticos que, basándose en la línea 17 (“*ʾIlu camina hacia su casa, se dirige hacia su corte*”), consideraban que el local del *marzeaḥ* debía haberse situado separadamente de la casa de ʾIlu (cf. Virolleaud 1968), por lo que concluye McLaughlin (n.87): “el *marzeaḥ* estaba localizado en una parte específica de su palacio reservada para este propósito” y “la línea 17 simplemente indica que se retiró a sus habitaciones personales”. En cualquier caso, *KTU* 3.9 nos proporciona pruebas suficientes para confirmar su propuesta, pues *KTU* 1.114 debió ser una extrapolación de las reuniones de los hombres al ámbito de los dioses. Por otra parte, la arqueología nos enseña que el citado relieve del palacio de Nínive conocido como “la fiesta de Ašurbanipal” se desarrolla supuestamente en el jardín de su palacio

¹⁴⁶ McLaughlin (2001:29s.), recogiendo las propuestas de De Moor, Dietrich – Loretz y Pardee, observa que en Ugarit el vocablo *marzeaḥ* denomina a un grupo determinado, pero también señala que la expresión *yṯ b* (cf. además p.28 n.79) necesita de un objeto directo (“*su marzeaḥ*”) y de este modo se indicaría un lugar más que una asociación. Sin embargo, acaba argumentando que una fiesta donde se consume alcohol no es un lugar y propone que “El hosts a group of drinkers while sitting in his *marzeaḥ*”.

(cf. Edgeworth Reade 1995:51ss.) y que en la propia ciudad de Ugarit se ha encontrado un recinto, probablemente el templo de ʾEl, donde pudo estar establecido el *marzeaḥ*¹⁴⁷.

f. La búsqueda de un remedio por parte de las diosas tiene como finalidad conseguir una fórmula, compuesta por curiosos ingredientes, para que el dios padre vuelva a la vida. El remedio contiene pelo de perro y aceite de oliva, además de otro elemento difícil de identificar (probablemente algún tipo de hierba olorosa¹⁴⁸). Del pelo de perro huelga repetir sus condiciones purificadoras y sobre el aceite de oliva ya vimos que era un sustancia utilizada no sólo para la elaboración de productos comestibles, sino también para la fabricación de aceites corporales, ungüentos, perfumes e incluso medicinas (c.I 2.1.f.). La variedad de traducciones (“*la sangre de la oliva*”, “*zumo de aceite de oliva*”, “*aceite de oliva virgen*”, etc.) no son, en definitiva, más que metáforas para designar las distintas características del aceite puro de oliva¹⁴⁹.

¹⁴⁷ P.e., Wyatt (1998:404), basándose en los descubrimientos en Ugarit recoge las hipótesis de los arqueólogos: “The so-called ‘temple aux rhytons’ discovered in the centre of the tell at Ras Shamra, with a niche at the west end and benches round the walls, may have been the temple of El, mentioned as ‘his house’ in ll. 1 and 17, and perhaps the same building or an adjacent one to the *mrzḥ* mentioned in l. 15”; cf. también Pardee 1996:280.

¹⁴⁸ Cf. la nota correspondiente a esta línea del texto.

¹⁴⁹ Dice Margalit 1979-1980:116: “the expression *dm zt ḥrpnt* stands in contradistinction to the bitter green emulsion of the initial olive pressing and refers to the yellow liquid which surfaces as the oil separates from the residual pulp. If begun in mid-October, this process would not terminate before December, i.e., well into the winter. “Winter olive juice” is thus tantamount to “pure oil”, OT *šemen zayit zak*. It is this oil, virtually acid free, which is surely prescribed here in contrast to the “green” olive juice. Its purpose presumably was to line the stomach and gastro-intestinal tract against the corrosive effects of the alcoholic poisoning”. Esta descripción de cómo se obtiene el aceite puro contrasta con los estudios de Sasson (1981) y Stager (1983) y la explicación que ofrecimos en el c.I 2.1.f.

B. *KTU* 1.21 II

En los conocidos “Textos de los Refa’im o Rapa’uma” ugaríticos (*KTU* 1.20-22), donde intervienen importantes figuras de la mitología ugarítica (Daniilu, ʾIl- o ʾEl, Tamaqu y Yaḥipanu, ʿAnatu, Baʿlu), se narra el transcurso de un banquete en honor de los Rapa’uma, desde la convocatoria hasta los preliminares y su consecución. Debido a la presencia de Daniilu y a los epítetos que recibe (*mt rpi* y *hrnmy*; cf. Parker 1972:99ss., Pope 1977:166) se pensó que estos textos debían unirse a la *Epopéya de Aqhat* formando de este modo un ciclo mitológico¹⁵⁰. Además, el orden de las tabillas en las ediciones también contribuyó a afianzar esta hipótesis, pues se habían publicado a continuación del *Poema* (Virolleaud 1941:1)¹⁵¹. Sin embargo, en los últimos estudios se prefiere considerarlos dos obras independientes o como mucho un “mitema o saga particular dentro del ciclo de Daniilu, cuyo tema sería ahora el de su “heroicidad”, no el de la “desaparición de su hijo” como en la “Leyenda de Aqhatu”” (Del Olmo Lete 1981:414); no obstante, lo habitual es que se juzgue como obra independiente¹⁵².

A pesar de la pésima conservación y del carácter fragmentario de las tablillas, en una de las columnas se puede leer el término *mrzʿy* (*KTU* 1.21), que gran parte de los investigadores han explicado como una variante de *mrzḥ*¹⁵³, pero otros han ofrecido

¹⁵⁰ Son de esta opinión, sobre todo, los autores que trabajaron estos textos antes de la década de los ochenta, p.e: Gordon, Virolleaud, Ginsberg, etc., cf. Del Olmo 1981:410s.n.20 y Lewis 1989:86n.33.

¹⁵¹ En *KTU El poema de Aqhat* está numerado como 1.17-19.

¹⁵² El propio Del Olmo Lete (p.411) ya considera el texto como una composición independiente, subrayando que, si se pueden unir al ciclo de Aqhat, por qué no al de Baʿlu-ʿAnatu ya que también aparecen estas divinidades en el mito (cf. n.21).

¹⁵³ A partir de Eissfeldt (1969:194s.) que consideró la -y como un sufijo de 1ª p. sing. y *mrzʿ* como otra forma de *mrzḥ* basándose las variantes acadias y en el paralelo textual con “casa” y “palacio”, de ahí que se refiera a *mrzʿ* como “thiasos”. No obstante, también hay quien después de la observación de Eissfeldt utilizó sus mismos argumentos para afirmar que “*mrzʿ* is often connected with Ugaritic *mrzḥ*; Hebrew *marzēaḥ* etc., but the variable Ugaritic-Akkadian spelling *marz-zi-i/ʿi* (or *marzi-ḥi*?) and *mar-zi-ḥi* cannot support sufficiently the identity of *mrzʿ* and *mrzḥ*” (Dijkstra 1988:44).

distintas posibilidades. A continuación se presentan tres traducciones realizadas en las últimas décadas, en las que se observan variantes llamativas, sobre todo, en el análisis de *mrz* y. Estas ediciones ofrecen, por un lado, la ventaja de que los autores han tenido en cuenta los estudios anteriores hasta el momento de su publicación y, por otro, de que excluyen muchas de las reconstrucciones anteriores a los años ochenta que ya ha rechazado la crítica con argumentos de peso¹⁵⁴.

*KTU 1.21 II (= RS 2.019)*¹⁵⁵

Trad. Del Olmo Lete	Trad. Lewis	Trad. McLaughlin
1981:418s. ¹⁵⁶	1996:129 = 1997:199s.	2001:31s.
(1) [...dijo <i>Il-</i>], el [El:] “[Come to] my [] my <i>marzēah</i> <i>marza</i> ”: “Venid a mi banquet. casa,	[O shades]. [Into] my [hou]se I bid you I beckon	Come to my house [...] [] my [hou]se I invite
(2) [...], [<i>Rapauma</i>], a mi casa os invito, os llamo,	[you into] my [pa]lace”. palacio”.	[pa]lace.
(3) [divinales], a mi		

¹⁵⁴ Del Olmo Lete (1981:418-419) recoge línea a línea al final de la p. las posibilidades tanto de reconstrucción como de trad. más significativas hasta la publicación de su obra. Gracias a la nueva ed. de los textos realizada por Pitard (1992:33ss., concretamente *KTU 1.21 II* en las pp.52s. y para la reconstrucción pp.69ss.) se han obtenido fotografías más claras que han permitido nuevas interpretaciones, como la de Lewis 1996, recogida aquí. Las distintas reconstrucciones se pueden consultar en la bibliografía de estos tres autores, por el contrario, en el presente estudio nos limitaremos a resaltar alguna variante muy notable de las trads., que en algunos casos, a pesar de haber quedado obsoletas, al menos, pueden resultar muy creativas.

¹⁵⁵ CTA 21 = UT 22. La primera edición, además con trad. al francés y una breve explicación, en Virolleaud 1941:8ss. El texto fue encontrado en la casa del sumo sacerdote e incluso se ha identificado la mano del escriba, un tal Ilimiku. Sobre las características del texto y el estado de conservación cf. Dijkstra 1988:36ss, Del Olmo Lete 1981:406, Pitard 1992:33ss. (es una nueva edición de los textos) y 1999:259ss., Lewis 1996:119ss.

¹⁵⁶ Trad. similar de este autor en Del Olmo Lete (ed.) 1995 II/2:299s. y 1998:170ss.

- En pos de él los *Rapauma* To shrine, O shades, To shrine, O shades,
 (4) [marcharon], [en pos [hasten], [To his shrine], [hasten,] [To his shrine],
 de] él partieron los hasten, O spirits.” hasten, O deities.
 divinales.
- (5) [Y dijo... *Il-*], el (El:) [] my banquet. [] my *marzēāḥ*. Then, O
marza ʕ: “También yo, Then O shad[es] [] like sha[des] [] like a
 (6) ʔoh [*Rapauma!*],[voy my shepherd. Now I shall shepherd. Now I shall
 con (?)] vosotros, journey, [a day and a journey, [one day and
 compañeros míos¹⁵⁷, second] two;
 ahora parto;
- (7) [al alba del] tercer día [On] the third I shall reach after sunrise on] the third.
 llegaré a [mi] casa, [my] house. [I will arrive] I shall reach [my] house. [
 (8) [entraré] en mi at my palace”. in the mid]st of my
 palacio”.
- Y dijo *Il*[-], Again El spoke Again El spoke:
 (9) el *marza* ʕ: “Venid a “[Come to] my [banq]uet. [] my [*marzēāḥ*]. Come
 mi casa, *Rapauma*, Set off to my house, O to my house, O shades.
 (10) [*Rapauma*, a mi casa] shades. [Into my house I [I inv]ite you, I call you
 os invito, os llamo, b]id you, I beckon [into] my [pal]ace.
 (11) [divinales], a mi you [into] my [pal]ace”.
- palacio”.
- En pos de él los *Rapauma* To his shrine, O shades, To its shrine, O shades,
 (12) [marcharon], [en pos] [hasten], To his [sh]rine, [hasten. To its sh[rine],
 de él partieron los hasten, O spi[r]its. hasten, O spi[r]its.]
 [divinales]. (13)
 (*Laguna*).

El problema principal de este fragmento es, sin duda, determinar si *mrz*ʕy (líneas 1, 5 y 9) es una variante de *mrz*ḥ o no, pues ahí reside la clave para incluir o, por el contrario, excluir el pasaje en nuestro examen. Desde la primera publicación de los textos por Virolleaud (1941) se han venido barajando varias posibilidades, como, p.e., las dos que

¹⁵⁷ También Virolleaud: “*Mon Ami*”.

propone el editor (p.9): (1) *El-mrz*ʿy es el nombre de un personaje que hace de jefe de los *refa*ʾim y (2) *mrz*ʿy es “sans doute” un gentilicio. Del Olmo en la traducción que se ha presentado aquí parece seguir esta propuesta en la que se observa la presencia de un personaje denominado “*el marza*ʿ”¹⁵⁸. No obstante, lo más habitual es la lectura de McLaughlin, *mrz*ʿy como variante de *mrz*ḥ, e incluso la interpretación del término como “*banquete*”, según entiende Lewis¹⁵⁹. A pesar de que esta tendencia se ha impuesto en los últimos años los autores no eluden una petición de cautela cuando se enfrentan a este texto debido a que “la tablilla está dañada y a que en todos los casos donde aparece el término suponen diversos grados de restauración” (McLaughlin 2001:32s., cf. también Pope 1981:176) y, sin embargo, en casi ningún estudio sobre el *marzea*ḥ se prescinde de *KTU* 1.21¹⁶⁰.

Un segundo problema es la reconstrucción del nombre que contiene la forma *il* también en las líneas 1,5 y 9. Lewis (1989:86s.), cuando trata el tema de quién invita a los *rapa*ʾuma al *marzea*ḥ, resume las dos propuestas más significativas: (a) si se considera el mito como parte de la *Epopéya de Aqhat* se tiende a reconstruir Danʾel (Daniel o Daniilu), basándose en que en *KTU* 1.20 se le menciona en conexión con los *rpum*¹⁶¹ y (b) si se parte de las líneas 8-9, donde aparece la fórmula *wy*ʿn *il* [*mrz*ʿy]¹⁶²

¹⁵⁸ Dijkstra (1988:44) unos años después afirmaba que “the parallel with *lyly*, gentilicum of Yahupan, suggests also for *mrz*ʿy a *nisba* of a toponym. The element *il* in line 9 was presumably the first part of a name or a divine title like *il d*ʿrgzm (*KTU* 1.20.I.8)”. Otras posibilidades en Bryan 1973:143s.

¹⁵⁹ Dice Mullen (1980:267): “Here (= *KTU* 1.21, 1-3;9-11) the banquet takes place. The location is the *bet/hkl* of ʾEl, which differs from the portable shrine tradition of the mythological texts. It is not, however, impossible to see the bet *mrz*ḥ as a “banquet house”, similar to the *bit akitu* of the Mesopotamian New Year’s festival, where the gods retired to determine the destinies for the coming year.”

¹⁶⁰ Sin considerar las publicaciones exclusivas sobre “Los textos de los *Refa*ʾim”, cf., p.e: Bryan 1973:140ss., Halpern 1979-1980:135s., Lewis 1989:81,84,86ss., Barstad 1984:138, McLaughlin 2001:31ss. En otros estudios en los que aparece el *marzea*ḥ dentro de una investigación más amplia cf. Pope 1977:219 y 1981:174ss.

¹⁶¹ “Thus, it is proposed, our text refers to Danel who is in mourning for his murdered son Aqhat and invites the *rpum*, the shades of the dead, to his *mrz*ʿ banquet/organization”. Muchos son los autores que

para reconstruir la primera línea (y la quinta), el sujeto sería *El*, al igual que en *KTU* 1.114, cuyo vocabulario además es similar¹⁶³. Esta última posibilidad es la más seguida (cf. las trads. de Del Olmo Lete y Lewis); sin embargo, hay quien o bien ha prescindido de tratar esta cuestión en su estudio (cf. McLaughlin) o se ha planteado una reconstrucción distinta (cf. Dijkstra 1988:41¹⁶⁴). Gracias a las nuevas versiones hoy encontramos cierta unanimidad en considerar *mrz^c* como una variante de *mrz^h* y en ver en la primera, la quinta y la novena línea la presencia de ʾEl. Sin perder de vista que tal vez la reconstrucción más aceptada en la actualidad pueda ser rechazada a la luz de nuevos descubrimientos, se advierten algunos datos de interés.

a. Una vez que se ha descartado la posibilidad de que la forma *mrz^y* corresponda a un gentilicio o un nombre y de que se opte por incluir este fragmento entre los relativos al *marzea^h*, todavía queda resolver si con *mrz^y* se hace referencia a un lugar concreto o a un grupo, en este caso de divinidades. El paralelismo que Eissfeldt (1969:194s.) puso de manifiesto entre *bt* (“casa”) y *hkl* (“palacio”) con *mrz^y* daría a entender que ʾEl está invitando a las divinidades a un lugar determinado, a su *mrz^y* (cf. Bryan 1973:143), al igual que la “*casa*”, el “*palacio*” y, según las reconstrucciones de Lewis y de McLaughlin, a su “*santuario*”¹⁶⁵. *KTU* 3.9 y, sobre todo, *KTU* 1.114 no sólo iluminan la

han visto en esta primera línea el nombre de Daniel. Lewis (1996:136) recoge la transcripción relativamente reciente de Spronk (1986:169) y de De Moor (1987:266), que optan por leer Daniel, a pesar de la posibilidad ofrecida de reconstruir el texto a partir de la línea 9.

¹⁶² “The strength of this view lies in lines 8b-9a which read *wyʾn il [mrz^y]* “Then El replied ... my *marzea^h*”. It is granted that only one letter of *mrz^y* is showing, but based on earlier lines (1-3a) the restoration seems likely. Thus, argue the champions of this view, we have El’s *marzea^h* here”.

¹⁶³ P.e: en la escena del banquete (*KTU* 1.22) se repiten los mismos elementos: se consume carne, vino, las divinidades “comieron y bebieron” (líneas 21-24), etc.

¹⁶⁴ Dijkstra traduce la línea 1 así: “[Then NN.], the Marzaʿite [spoke]” y la línea 5: “[And NN. The] Marzaʿite [went on]”, pero la 9: “Then El- [....., the.....]ite spoke”.

¹⁶⁵ El primero que lo interpretó como santuario fue el editor de los textos Virolleaud: “*Mon palais, (c'est) son sanctuaire, (ô) Rpum. (4) [Son sanctuaire], certes, vous l'aimerez, (ô) Elnym*”. Lewis, según la

idea de que en *KTU* 1.21 se alude al *marzeaḥ* como un lugar determinado, y no a un grupo, sino que además podría resultar una estancia definida dentro de la casa del dios (cf. McLaughlin 2001:33).

b. La interpretación de la línea 6 difiere bastante entre los autores: frente a la traducción de Del Olmo (“*compañeros míos*”, en la que seguramente siguió a Virolleaud: “*Mon Ami*”) muchos consideran que *ršy* debe ser entendido como “*pastor*” (Lewis y McLaughlin¹⁶⁶). Para el presente estudio la importancia de las lecturas reside en aclarar una posible alusión al líder del *marzeaḥ*, esto es, si se traduce *ršy* como “*pastor*” se entendería que ʾEl actúa como un jefe que conduce a los *refaʾim* a su casa para celebrar el banquete. En cualquier caso, aunque no haya un acuerdo generalizado respecto a *ršy*, es muy probable que ʾEl fuera el anfitrión de la reunión, pues aparece exhortando a los *refaʾim* para que acudan (“*Venid a mi casa, [...], [Rapauma], a mi casa os invito, os llamo, [divinales], a mi palacio*”), del mismo modo que también en *KTU* 1.114 les ofrecía a los dioses un banquete en su palacio¹⁶⁷.

nueva edición de Pitard (1992), interpretaba “*mi casa*”, “*mi palacio*” y “*mi banquete*” (*mrzšy*), pero “*su santuario*” (*atrḥ*), de modo que en primer lugar habla el dios y luego el narrador. A raíz de la trad. de Lewis dice McLaughlin: “The pronominal suffixes attached to these word indicate that the third is a specification of the first tow: “house” and “palace” consistently have a first person singular suffix attached, while “shrine” has the third masculine singular suffix. This means an invitation is issued to “my house/palace” and specifically to “its (i.e., the house’s or palace’s) shrine”. A continuación, teniendo en cuenta el paralelismo en la poesía ugarítica (cf. Dahood 1972:153) y que *mrzš* se repite al principio y al final de la secuencia, sugiere que al igual que *bt* y *hkl*, *mrzš* y *atr* también se corresponden.

¹⁶⁶ Igual que el hebreo רֹעֵה. En casi todas las variantes a esta lectura que presenta Del Olmo se ve implicado el término “pastor” (Driver, Ashley, De Moor). Dijkstra incluso traduce: “[*Let NN. be*] your shepherd!”, remitiendo en la n.31 a *KTU* 1.17.I.18,20 y a Eze 31,23; 36,24.

¹⁶⁷ Mullen (1980:261): “While the so-called Rephaim texts (*CTA* 20-22) do not mention the divine assembly, they contain three concepts which perhaps connect them with the council: (1) the imperative by ʾEl to the gods to come to his palace; (2) the fact that these gods constitute, as we shall see, a class of warriors; and (3) the meeting-house as the place of a divine banquet. All three factors constitute elements in the concept of the meeting of the divine assembly”.

c. La aparición de *mrzʿy* en los textos de los *refaʿim* ha supuesto que algunos investigadores encuentren una base sólida a la hora de considerar el *marzeaḥ* como una institución funeraria¹⁶⁸; a su vez, la mención de Daniilu en *KTU* 1.20 también debió propiciar esta postura¹⁶⁹. Esta idea se asienta sobre la naturaleza de los *rapaʿuma* ugaríticos, que, a pesar de la diversidad de opiniones, en todos los casos se los relaciona con el Más Allá¹⁷⁰. Antes de los descubrimientos de Ugarit, los *refaʿim* eran ya conocidos por el texto bíblico (Is 14,9; 26,14.19; Sal 88,11; Pro 2,18; 9,18; 21,16; Jo 26,5) como los difuntos, los habitantes del *Šʿol*, y, por tanto, todos los muertos eran *refaʿim*. Sin embargo, como indica Del Olmo (1995ed:299), se produjo un “deslizamiento semántico” desde los antecedentes bíblicos, los *Rapaʿuma* cananeos, hasta los *refaʿim*¹⁷¹. Así pues, no se pueden equiparar las descripciones del texto masorético de estos seres con el grupo exclusivo de *Rapaʿuma* ugaríticos, por lo general reconocidos como “... los manes regios o héroes divinizados; a su círculo pertenecen los

¹⁶⁸ Pope (1977:219 y 1977a:174ss.) que relaciona este texto con el rito del *kispum*. Lewis (1989:87) dice refiriéndose a *KTU* 1.21: “In conclusion, *KTU* 1.21 offers us the strongest evidence for the association of the *marzeaḥ* with a death-cult”. Cf. además Zamora 2002:623s.

¹⁶⁹ Aquellos que incluyeran estos textos dentro de la *Epopéya de Aqhat* verían a Daniilu en el duelo de su hijo muerto Aqhat invitando a los *rapaʿuma* a un banquete en su honor.

¹⁷⁰ Pope (1981:174) los entiende como “spirits of the deified ancestors”. Mullen (1980:261) resumía así las propuestas: (1) dioses, (2) sombras, muertos deificados o (3) funcionarios cúlticos, considerando que el paralelismo entre *rpʿum* e *ʿlnym* confirma la definición de dioses. Según Lewis (1996:117 y 1997:196) son: (a) un grupo tribal, (b) guerreros heroicos, (3) deidades menores, (d) sombras de los muertos o (e) alguna combinación de las anteriores. Según Pitard (1999:264): (1) fantasmas de los muertos, espíritus de los reyes fallecidos o quizás de la nobleza, (2) grupo de deidades unidas a ʿIlu convocadas para proteger al rey y a su ciudad, (3) miembros vivos de la aristocracia, quizás una élite de guerreros o quizás un grupo de sacerdotes envueltos en los rituales de fertilidad y (4) tal vez designe más de una de estas tres categorías (cf. también Pitard 1992:33).

¹⁷¹ Annus (1999:13ss.) ha investigado también la evolución de los rapauma pero no en el ámbito semítico, sino en el griego. Su hipótesis parte de observar en el término griego *merop(e)s* la raíz semítica **rpʿ*?. De igual modo también encuentra la evolución de *titânes* en la forma *ditânu*.

reyes legendarios..., pero igualmente los miembros de la dinastía reinante, los muertos antiguos y los más recientes.... son los “Rephaim de la tierra/infierno” (Del Olmo 1992:115 y 1995ed:182)¹⁷².

Como hemos visto, no han faltado los estudiosos que ponen en conexión a los *refa'im* con el *marzeaḥ* (Pope, Lewis, etc.) y, de este modo, lo definen como una institución de carácter funerario; no obstante, hay ciertos factores que no se deben obviar: (1) por el momento ningún investigador puede tener la certeza de que *mrz* equivale sin lugar a dudas a *mrzḥ*; (2) a pesar de las posibles connotaciones funerarias de Am 6, sólo en Je 16 se relaciona expresamente el *marzeaḥ* con las manifestaciones de duelo y el banquete en honor de los difuntos (c.VI 1.1.1.); y (3) según la hipótesis de Pardee (1996:277s.), la presencia de los *rapa'uma* tal vez se deba a la propia representación mitológica en la que estas divinidades estén actuando (del mismo modo que 'El) como miembros de un *marzeaḥ*, sin que por ello se esté perfilando un simposio-homenaje fúnebre¹⁷³.

d. En *KTU* 1.21 no existe una concepción temporal de los acontecimientos más que en la llegada de 'El a su palacio en la línea 7 (“[al alba del] tercer día llegaré a [mi] casa.”); sin embargo, en la escena propiamente del banquete (*KTU* 1.22 I 21-27) se suceden las jornadas en las que los *rapa'uma* “comieron y bebieron” hasta que al

¹⁷² Otro problema se deriva de si son seres divinos o humanos. Del Olmo (1981:411ss.) afirma: “Partiendo del sentido del vocablo en su doble vertiente de “manes” y “héroes”, “nobles” legendarios de un pueblo, hemos de considerarlos más bien como “héroes” muertos y divinizados...” (cf. también la n.23). Existen varios estudios sobre la naturaleza de los *rapa'uma*, cf. Dietrich – Loretz – Sanmartín 1972:47ss., Ford 1992:73ss., Pitard 1999:264ss., Wyatt 1999:879ss. Además también hay quien ha tenido en cuenta la etimología de *rp'* a la hora de concretar la naturaleza de estos seres; cf. Mullen (1980:262) que resume varias propuestas.

¹⁷³ Dice exactamente Pardee: “Thus, if it were some day proven that the *Rapa'uma* had a *marziḥu*, it would change nothing regarding the nature of the *marziḥu* itself, for the status of these shades with regard to the *marziḥu* would not be different from that of *Ilu*, for example, with regard to his: that is, the earthly social entity known as *marziḥu* was projected into the divine sphere and as a result any deity could have his or her *marziḥu*.”

séptimo día aparece el dios Ba¹lu. Aunque debido a una laguna el texto acaba en este punto, parece que el *marzeaḥ* tenía un tiempo definido para su festejo, tal vez siete días(?), según propone King (1989:98). En cualquier caso, por el momento y hasta el análisis de nuevos testimonios, sólo debe considerarse un dato más todavía sin comprobar¹⁷⁴.

3. Conclusiones

Las presentes conclusiones tienen una doble finalidad: por un lado, sintetizar las características del *marzeaḥ* prebíblico y, por otro, buscar, a la luz de estos testimonios, otros pasajes veterotestamentarios en los que se desarrolle un *marzeaḥ* sin que el término se mencione.

1. *Marzeaḥ* real o creación literaria. Mientras que los textos legales-administrativos responden a los derechos, los deberes y las necesidades del *marzeaḥ*, una entidad aparentemente bien definida y reconocida por las instituciones, las tablillas mitológicas elevan al plano divino las representaciones humanas y desarrollan e incluso amplifican los elementos del *marzeaḥ*.

2. Los ritos de los difuntos. La relación del *marzeaḥ* con los ritos de los difuntos sigue todavía sin estar clara a pesar de que definitivamente no se observa una vinculación constante con las descripciones del *kispum* babilónico. Es posible que en algún momento una de estas manifestaciones influyera sobre la otra, pero no parece que el *marzeaḥ* fuera, como algunos autores han afirmado, el equivalente ugarítico del *kispum* mesopotámico. Los textos de los *refaḫim* (KTU 1.20-22) también han

¹⁷⁴ En el texto emariota del II mil. a.C. se observaba no sólo una posible periodicidad en la celebración del *marzeaḥ*, sino también una duración(?), aunque no sabemos si se refería exclusivamente al *marzeaḥ* o a los diversos acontecimientos.

proporcionado a los investigadores una prueba para justificar el carácter fúnebre del *marzeaḥ*; sin embargo, no se puede afirmar sin las correspondientes reservas que *mrz*^c (KTU 1.21) corresponde a una forma de *marzeaḥ*. Pero, en el caso de que se confirmara la variante, los *rapaḷuma* pudieron tan sólo haber ejercido su función como personajes mitológicos, como otras de las divinidades invitadas al banquete. Así pues, aunque no se deben descartar los textos de los *refaḫim* como exponentes de un banquete fúnebre, por el momento sólo el pasaje de Je 16 es con seguridad el único ejemplo manifiesto de una dimensión fúnebre del *marzeaḥ*.

3. “*Los miembros del marzeaḥ*”. Podemos observar en la expresión “*los miembros del marzeaḥ*” (Emar 466; RS 14.16; 15.88; 15.70; 18.01; KTU 4.339; 3.9) un marco institucional, probablemente de carácter privado, ya que en algunas de las tablillas se especifica el origen del *marzeaḥ*: “*el marzeaḥ de mi-Ki(?)*” (Emar 466), “*el marzeaḥ de(l dios) Šatrana*” (RS 15.70), “*el marzeaḥ (del territorio) de Aru*” / “*el marzeaḥ (del territorio) de Siyannu*” (RS 18.01), “*el marzeaḥ de Anat*” (KTU 4.642), “*el marzeaḥ que Šamumanu estableció en su casa*” (KTU 3.9).

La pertenencia a un *marzeaḥ* debía suponer la vinculación a una “familia” constituida en un marco legal, cuyos bienes pasaban por herencia a sus “descendientes” (cf. RS 15.70; 15.88). No parece que estos “descendientes” fueran hijos biológicos de los “*miembros del marzeaḥ*”, sino que de alguna manera ingresaban en la sociedad, tal vez a través del pago de una cuota o de un rito de iniciación ante presencia de testigos (RS 14.16?).

4. Líder del *marzeaḥ*. Ya en un texto eblaíta se menciona a un tal Dudasá “*encargado/jefe*” del *marzeaḥ* (TM 75.G.1443 XI.3) al que se le dan prendas de vestir. No obstante, es en los textos de Ugarit donde se perfila con nitidez la figura de un líder, encargado de ciertos aspectos de la vida de la asociación: en KTU 3.9 un tal Šamumanu actúa como un líder que instala el *marzeaḥ* en su propiedad e incluso lo provee de

alimentos y bebida, en *KTU* 1.114 el dios ʾEl invita a las divinidades a un banquete en su casa y del mismo modo en *KTU* 1.21; incluso en este último texto algunos autores han visto al dios actuando como un pastor que conduce a los dioses a su palacio (línea 6). Además, según se infiere a partir de los textos mitológicos de Ugarit este jefe de la reunión tenía ciertos privilegios: en *KTU* 1.114, por una parte, el portero de la casa de ʾEl le riñe a las diosas Anat y Astarté por darle los mejores trozos de carne a un perro, ya que los manjares deben estar reservados para el dios-padre; por otra, ʾEl es sin duda el que más bebe entre todas las divinidades hasta el punto de perder el conocimiento.

5. Derechos y deberes. Los miembros del *marzeaḥ* tenían una serie de derechos y deberes tanto a nivel externo como interno. Gracias a los documentos legales-administrativos el *marzeaḥ* era reconocido jurídicamente por la sociedad del entorno: el sello del rey ratificaba la posesión de ciertas propiedades por parte de los miembros del *marzeaḥ* y el derecho a heredarlas por sus “descendientes” (*RS* 15.70; 15.88; 18.01). A su vez debieron tener obligaciones fiscales, p.e., en *KTU* 4.399 (1 y 10) se mencionan cuatro campos destinados a unos príncipes, lo que quizás fue el pago de unos impuestos.

A nivel interno también se establece un acuerdo entre los miembros ante la presencia de testigos: en *RS* 14.16 se hace referencia a la suma de un dinero (1 *lim* de plata = unos 1000 *šekels*) destinada presumiblemente al mantenimiento del *marzeaḥ*. No se sabe si esta cantidad se entrega en concepto de cuota, de ingreso en el club, por un contrato o por algún tipo de financiación. En *KTU* 3.9 de nuevo se ve implicado un dinero (50 *šekels* de plata) bien en concepto de alquiler y servicios de abastecimiento, que no debe ser reclamado por ningún miembro, o como multa en el caso de que el líder del *marzeaḥ* se atreviera a expulsarlos de su casa. De cualquier manera, lo importante es que se intenta mantener una seguridad legal y administrativa a través de una suma estipulada con el fin de prever la continuidad tanto de los “socios” como del lugar de reunión.

Un deber y un derecho que se desprende de la participación en el *marzeaḥ* es sin duda la solidaridad: en *KTU* 1.114 ʾEl bebe hasta emborracharse de tal manera que unos dioses se ven obligados a sujetarlo y otros salen en busca de un remedio contra su

pérdida de conciencia. En ningún documento ni legal-administrativo ni mitológico se prescribe el deber de prestar ayuda o, por el contrario, de recibirla en tales circunstancias, sin embargo, tuvo que existir un compromiso moral de socorrer al ebrio.

6. Propiedades y vida económica. El *marzeaḥ*, además de disfrutar de una vida económica muy activa, posee una serie de bienes inmuebles reconocidos por las autoridades: un recinto (propio o en alquiler; cf. *RS* 14.16; 15.88; 15.70; *KTU* 3.9; 1.114; 1.21), viñas (*RS* 18.01), olivares (*KTU* 4.399) y otros campos (*KTU* 4.399). La asociación se debía autoabastecer, al menos, de ciertos productos como del vino o mosto, procedente de los frutos de sus propios viñedos, y del aceite de sus olivos que se utilizaba tanto para el consumo alimenticio como para el cosmético, etc. Quizás también estos productos les sirvieran para comerciar o incluso para pagar a la nobleza los impuestos (cf. *KTU* 4.399): a nivel administrativo debían tener un registro no sólo de posesiones sino también de la producción, incluso es posible que en *KTU* 4.399 se especificara también el reparto y distribución de las materias primas para cubrir las necesidades del *symposion* y de otros acontecimientos.

Además hay que tener en cuenta que uno de los elementos fundamentales de muchas de estas reuniones es la consumición de carne, de modo que no sería descabellado pensar que el *marzeaḥ* también poseyera ganado propio; de hecho, en Am 6 se informa de la procedencia de los animales: “y comen corderos del rebaño y becerros sacados del establo”. En *KTU* 1.114 el consumo de carne junto con el de vino son también dos de los elementos fundamentales del banquete de ʾEl.

7. Localización de un *marzeaḥ*. La existencia de un *marzeaḥ* no estaba condicionada ni por la magnitud de un núcleo poblacional ni por la distancia respecto a otro *marzeaḥ*. Podría decirse que se trataba más que de un problema geográfico de una cuestión económica. En *RS* 18.01 observamos que un mismo viñado era compartido por dos *marzēhim* vecinos, el de Aru y el de Siyannu. Aru era una villa de Ugarit y Siyannu un

reino colindante, por tanto, las dimensiones territoriales debían ser bastante diferentes y, sin embargo, en ambas poblaciones había establecido un *marzeaḥ*.

8. Momento de la reunión. Algunos de los textos hacen referencia a un mes concreto en que quizás tenía lugar el *marzeaḥ*: en Ebla (*TM 75.G.1372*) se dice que en el mes de i-SI (mayo-junio) se regalan prendas con ocasión del *marzeaḥ*, lo que no se indica es si siempre se celebraba en este mes o también en otras fechas a lo largo del año; y un documento emariota (*Emar 466*) nos informa de una serie de acciones a lo largo del “*mes del marzeaḥ*” en el que se alude a los “*miembros del marzeaḥ*”, pero tampoco se puede afirmar con toda seguridad que existió tal mes y que su nombre se debió a esta asociación. Por el contrario, en los textos mitológicos de Ugarit (*KTU 1.114* y *1.21*) no se indica una fecha concreta de la reunión, sino que es el dios, que actúa como líder, quien convoca a los participantes y, por tanto, fija el día o los días. Lo que sí se indicó, al menos, en *KTU 1.21*, fue el espacio temporal que dura la reunión: unos siete días, pero tampoco es un dato constante y no se puede incluir entre las características propias del *marzeaḥ*.

9. Dedicación a una divinidad. Por lo general el *marzeaḥ* en Ugarit está presidido por un dios o una diosa que lo determina: “*el marzeaḥ de(l dios) Šatrana*” (*RS 15.70*), “*el marzeaḥ de Anat*” (*KTU 4.642*), el *marzeaḥ* de Astarté (a partir de la referencia a la “*viña de Astarté hurrita*” en *RS 18.01*). La deidad no tiene por qué tener las mismas características ni ser un dios relevante en el panteón, sino que puede ser un dios menos conocido como, p.e., Šatrana. Se podría deducir a partir de las tablillas ugaríticas que los *marz^eḥim* de Am 6 y de Je 6 también podían haber estado dedicados a una divinidad, seguramente a Yahveh o acaso a algún dios pagano al que adoraban los samaritanos y/o los judíos; no obstante, resulta arriesgada esta hipótesis, pues sólo en el texto de Amós se infieren prácticas idolátricas, pero sin nombrar a ningún dios.

10. Celebración simpótica. La expresión más significativa del *marzeaḥ* es sin duda el banquete. En los textos, sobre todo, mitológicos (*KTU* 1.114 y 1.21) se le concede una gran relevancia: un dios invita a otras divinidades a su palacio para celebrar un banquete en el que el consumo de carne y vino está asegurado, de forma similar que en las reuniones samaritanas descritas por Am 6. Pero también los textos administrativos dan a conocer las posibles fuentes de producción y abastecimiento del *marzeaḥ*: los viñedos (*RS* 18.01), los olivos (*KTU* 4.399) y otro tipo de campos (*KTU* 4.399).

11. Identificación del *marzeaḥ*. Los investigadores se han encontrado con la dificultad de que en algunas ocasiones el *marzeaḥ* se identifica con un lugar específico como en *KTU* 1.21, mientras que en otras se refiere, como en *KTU* 3.9, a un grupo en particular. Si se toma como punto de partida el texto de Je 16 no es difícil distinguir un recinto, en este caso dedicado al duelo, pero si nos apoyamos en Am 6 es posible que el profeta esté aludiendo a una asociación. En cualquier caso, la mayoría de las veces el término *marzeaḥ* puede manifestar varios aspectos; de hecho, Del Olmo Lete y Sanmartín en su diccionario de ugarítico (2000 s.v. “mrzḥ”) apuntan tres significados básicos: “asociación cúllica”, “banquete (cúllico) (funerario)” y por metonimia “sala del banquete”. Debemos ser cautos a la hora de analizar un texto relativo al *marzeaḥ* como un “banquete funerario”, pues por el momento el único caso seguro que conocemos es Je 16. Por otra parte, la distinción entre una asociación o una sala del banquete no va a ser siempre posible, ya que a menudo las dos ideas se encuentran unidas (cf. *RS* 15.88; 15.70; 18.01)

12. Otras características del *marzeaḥ*. En el análisis de *marzeaḥ* extrabíblico se observan tres elementos más, que tal vez nos puedan dar la clave para localizar otros textos veterotestamentarios: (a) la figura del perro y otras visiones, (b) las prendas de vestir y (c) el remedio para la borrachera.

(a) En *KTU* 1.114 el perro tiene una doble dimensión, por un lado se presenta como un personaje negativo que se aprovecha de las diosas para hacerse con los mejores

pedazos de carne, pero, por el contrario, su pelo es un ingrediente importante en la receta para devolver al dios a la vida. Esta visión del perro, al igual que la del ser con cuernos y cola, se debió probablemente a la ebriedad de ʾEl. Así pues, en otros pasajes con tales representaciones se puede esconder un tipo de intoxicación similar, propia de los *marz ʿḥim*.

(b) En los dos testimonios más antiguos, los eblaítas, debió ser característico el regalar prendas de vestir con ocasión del *marzeaḥ*. Tal vez no sea un elemento esencial en otras culturas, ya que sólo se menciona aquí, pero al menos en Ebla debió tener un significado especial.

(c) También *KTU* 1.114 aparece otra de las particularidades del *marzeaḥ*, la búsqueda de una medicina para rescatar al ebrio de su estado. No es necesario describir los efectos del vino ni su relación con los estados alterados de la conciencia ni tampoco la solidaridad entre los miembros del *marzeaḥ* ante tales circunstancias. Es destacable, sin embargo, la preparación de una medicina regeneradora en el contexto del banquete.

Capítulo III

Marzeah en otros pasajes bíblicos

Los investigadores se han apoyado en las características del *marzeah* presentes en Am 6,4-6, Je 16,5-9 y en los testimonios eblaítas, emariotas y ugaríticos para proponer otros textos, generalmente proféticos, en los que, pese a la ausencia del término, se observan los mismos principios. Entre los estudios más significativos destaca el de McLaughlin (2001), que recoge la mayoría de las hipótesis aparecidas desde la década de los ochenta¹. Así pues, nuestra labor consistirá, sobre todo, en analizar estos pasajes con el fin de aceptar o, por el contrario, rechazar su vinculación con el *marzeah*. Una vez realizado este trabajo de síntesis y valoración de los datos, presentaremos una nueva aportación.

Es necesario tener presente dos cuestiones a lo largo de este capítulo. En primer lugar, distinguimos entre las propuestas dirigidas a probar si un texto describe *marzeah* y las sugerencias que consisten en alusiones secundarias a esta institución en el marco de tema diferente. Por otro lado, aceptamos los requisitos en los que se apoya McLaughlin para admitir un pasaje como testimonio de la institución: la participación de una élite, el consumo de alcohol en cantidades importantes y el contexto religioso. No obstante, no podemos rechazar otras interpretaciones de un texto en el que se adviertan estas tres características ni tampoco excluir un pasaje por la ausencia de alguna de ellas, pues es posible que encontremos otros rasgos del *marzeah* como los que vimos en el capítulo

¹ Bryan (1973) no aborda en su estudio más que Am 6 y Je 16 debido a que este primer trabajo sistemático sobre la institución se limita a aquellos documentos donde aparece el vocablo.

anterior. En definitiva, los principios de McLaughlin son una buena guía, pero también responden a un esquema demasiado rígido, por lo que nuestra decisión dependerá además de otros factores.

1. Propuestas existentes

Entre los testimonios definidos como descripciones de un *marzeaḥ* destacan los proféticos, en concreto, ciertos pasajes de Amós, Oseas, Isaías y Ezequiel. También hay quien ha sugerido algún texto del Pentateuco como Nú 25,1-9, en el que las moabitas invitan a los israelitas a los sacrificios de *Baʿal-Peor* (Pope 1977:217 y 1979-1980:209 y después King 1989:100), o incluso de los Escritos, como del *Cantar de los Cantares* (Pope 1977 y 1979-1980). Sin embargo, sólo se observa una alusión al *marzeaḥ* en Nú 25 en su interpretación rabínica, que estudiaremos más adelante. Por otro lado, ni una conexión con el amor y la muerte ni el asimilar la “*sala/casa del banquete*” (*bet-hayayin* en Ca 2,4) al *bet-marzeaḥ* (c.I 1) confirman una referencia a tal evento en el Cantar. Por tanto, nuestro estudio se centra exclusivamente en los textos proféticos.

1.1. *Marzeaḥ* en Amós. Las propuestas de Barstad 1984

Barstad (1984) fue el primero que presentó los pasajes de Am 2,7b-8 y 4,1 (pp.33-36 y 37-54 respectivamente) como posibles referencias a un *marzeaḥ*, al observar en ellos ciertos elementos comunes con Am 6,4-6. Además, no sólo advirtió que al problema de su clasificación había que añadir otras dificultades propias del lenguaje profético, sino que también supuso la existencia de otros textos, como quizás Am 3,12 (pp.34 y 42), en los que el profeta pudo aludir de forma implícita a un *marzeaḥ*. Casi dos décadas

después McLaughlin (2001) ha incluido estas propuestas, Am 2,7b-8² y Am 4,1, en su estudio del *marzeah* (pp.120-128 y pp.109-119), obviando el caso de Am 3,12.

1.1.1. Am 2,7b-8

El pasaje de Am 2,7b-8 pertenece al oráculo contra Israel (Am 2,6-16), que se enmarca en la sección de los “oráculos contra las naciones” (1,3-2,16)³. Los cuatro crímenes que Yahveh les imputa a los israelitas en este oráculo⁴ están en relación con la opresión que sufren los más débiles por parte de los poderosos; de hecho, ya en los primeros versículos el profeta denuncia los pecados de Israel, poniendo de relieve como en tantas ocasiones el tema de la justicia/injusticia social: “*por haber vendido al justo por dinero y al pobre a cambio de un par de sandalias; pisotean contra el polvo de la tierra la cabeza de los débiles y desvían el camino de los humildes...*” vv.6-7a)⁵. A continuación se suceden los versículos que Barstad ha relacionado con el *marzeah*:

² McLaughlin divide el versículo en cuatro secciones, por lo que 7b equivale en su clasificación a 7c-d.

³ Según Asurmendi (1989:14) “se designan con este nombre los oráculos proféticos relativos a los pueblos con los que estaba en relación Israel”, es decir, Damasco (1,3-5), Gaza (1,6-8), Tiro (1,9-10), Edom (1,11-12), Amón (1,13-15) y Moab (2,1-3); sin embargo, lo más frecuente es incluir entre esas naciones también a Judah (2,4-5) e Israel (2,6-16), como hacen Alonso Schökel – Sicre (1980:962ss.), Jaramillo Rivas (*ComAT* 327ss.), Steinmann (1992:682ss.) o Rilett Wood (2002:23ss.). Existen numerosos estudios al respecto: sobre la estructura y/o el contenido cf., p.e., Weiss 1967:416ss., Christensen 1974:427ss., Sicre 1984:89ss., Rilett Wood 2002:23ss; sobre el orden de los oráculos cf. Steinmann 1992:683ss; sobre el título de “oráculos contra las naciones” cf. Ceresko 1994:485ss. Muchos autores a su vez han considerado que Am 2,6-8 es el oráculo propiamente contra Israel mientras que los vv.9-16 deben ser estudiados aparte, cf. García Cordero 1967:1154s., Andersen – Freedman 1989:306ss.

⁴ Cada uno de los oráculos, incluido el dirigido a Israel, se introduce con la fórmula “*Así dice Yahveh: “Por tres crímenes de X nación y por cuatro no lo revocaré...”*” (Fórmula del mensajero + acusación). Sicre (1984:90s.) presenta el siguiente esquema que se repite en los ocho oráculos: a) fórmula del mensajero, b) acusación genérica, c) acusación concreta, d) castigo concreto y e) fórmula conclusiva.

⁵ Uno de los pasajes que Sicre (2000:393) utiliza para retratar la situación de Samaria es precisamente Am 2,6ss. del que dice: “los más débiles desde el punto de vista social y económico son maltratados,

En este fragmento se pueden observar, además de problemas sociales, asuntos de índole religiosa deducidos a partir de las expresiones “*para profanar Mi Santo Nombre*”, “*junto a cualquier altar*” y “*en casa de su dios*”¹⁰. Hasta el estudio de Barstad (1984) se solía aceptar que el profeta atacaba bien la prostitución (seguramente de carácter sagrado) o la explotación sexual de las esclavas¹¹, pero este autor (pp.35-36) sugiere una idea novedosa: que “la joven” (*ha-na'arah*) sea identificada con algún tipo de “anfitriona”, creando así una conexión con el *marzeah*¹². No obstante, ésta no es la única dificultad que entraña el texto, ya que otras cuestiones deben analizarse antes de tomar una decisión sobre la hipótesis de Barstad.

a. “*Y un hombre y su padre se dirigen hacia la misma joven para profanar Mi Santo Nombre*” (v.7b). Diferentes son los argumentos que aporta Barstad como prueba de que no se trata de una crítica contra la prostitución¹³: (1) en el AT no se conoce la existencia ni de una prostitución cúllica ni de una oposición a las relaciones sexuales, excepto las

¹⁰ Barstad (1984:16) afirma que Am 2,6-8 debe ser dividido en dos partes: acusaciones morales (vv.6-7a) y acusaciones religiosas (7b-8), no obstante, no resulta tan evidente esta clasificación, ya que en los vv.7b-8 también existe una denuncia social.

¹¹ Estas dos posturas son las más seguidas por los autores, de modo que un mismo comentarista puede presentar ambas (García Cordero 1967:1154, Jaramillo Rivas *ComAT* II 329); no obstante, no son las únicas. P.e., Sicre (1984:110) resume las posibilidades en “1) prostituta cultural; 2) prostituta; 3) muchacha que forma parte de la familia, p.e., la novia del hijo; 4) criada de servicio; 5) prestamista” (para obtener créditos) y opta por la cuarta (“...opresión de los débiles....La afirmación “un hombre y su padre” pondría de relieve la humillación continua de esas muchachas impotentes”, p.111). Por otro lado, Andersen – Freedman (1989:318) mencionan que *ha-na'arah* pudo ser una diosa pagana, aunque al final concluyen: “Identification as a cult prostitute because of the background in v.8 is posible”.

¹² Esta idea la retoman después otros autores: Loretz – Kottsieper 1987:64, Hillers 1995:59ss.

¹³ Sin embargo, Barstad no aborda la denuncia social de los vv.7b-8 contra los que oprimen a los más desfavorecidos, ya que considera que el profeta se centra en un problema religioso (p.16). Sólo a partir de algunas afirmaciones posteriores se deduce cierta oposición: “This statement [la condena al comportamiento de los israelitas], which concerns the accusation “a man and his father go to the maid” alone and does not apply to the preceding accusations concerning the opresión of the poor and needy is, by any standard, a very strong one” (pp.19-20).

leyes sobre el adulterio y el parentesco (pp.33, 19s.¹⁴); (2) el verbo *hlk* más la preposición *ʔal* se ha interpretado como un sinónimo de *bwʔ ʔal*, que en el uso bíblico tiene connotaciones sexuales (Gé 16,2;30,3-4; De 22,13; 2Sa 16,21-22), mientras que en los casos donde aparece *hlk ʔal* (Gé 12,1; Ju 1,10) no adquiere este sentido (p.33); (3) los tres significados de *naʕarah* que se extraen de los textos no implican un comercio sexual: (a) muchacha virgen (en palabras de Barstad: “*virgo intacta*”; Gé 34,3.12; De 22,23-29; Ju 21,12; 1Re 2-4; Est 2,2), (b) joven esposa (De 22,15; Ju 19,3) y (c) la opción por la que opta: esclava con un estatus social destacado en el mundo bíblico (Ex 2,5; 1Sa 25,42; 2Re 5,2; Rt 2,5.8.22-23; 3,2; Est 2,9; 4,4.16; Pr 9,3; 27,27; 31,15; pp.17-18)¹⁵; (4) la fórmula “*profanar Mi Santo Nombre*” (*hll* en *piʕel* + *šem* + referencia a una divinidad) se utiliza en conexión con las deidades o cultos no yahvistas (Le 18,21; 19,12; 21,6; 22,2; Ez 20,39; 36,20-23.25) (pp.19-21). En definitiva, según Barstad, la crítica del profeta se debe a otros motivos, pues no se tiene seguridad sobre la existencia de la prostitución sagrada, la sociedad israelita no tolera la práctica sexual con una muchacha virgen o una joven esposa, las relaciones con esclavas están permitidas y no

¹⁴ En las pp.21ss., con el fin de aclarar el término *naʕarah*, trata el tema de la prostitución sagrada, primero en el Próximo Oriente antiguo, a través de los testimonios greco-latinos, y después en el AT, analizando los pasajes en los que la crítica ha visto una alusión a este hecho (De 23,18-19; 1Re 14,23-24; 15,12; 22,47; 2Re 23,7 + Gé 38,12-30; Os 4,14; Nú 25,1-3; 1Sa 2,22; Je 13,27); finalmente, afirma: “Nowhere in the Old Testament do we find a shred of evidence which might point towards the possibility that the *qdšh/qdš* might be designations for cultic prostitutes” (p.31). La opinión habitual de la crítica era distinguir entre la *zonah*, “prostituta”, y la *qedesah*, considerada una “prostituta sagrada”; sin embargo, Barstad descubre que la interpretación de *qedesah* no tiene relación con este hecho, sino con algún tipo de culto no yahvista/yahvista sincrético. No obstante, el problema de la prostitución sagrada todavía no está resuelto, ya que otros autores observan claramente esta práctica en el antiguo Israel (Goodfriend *ABD* s.v. “Prostitution” B y van der Toorn *ABD* s.v. “Cultic Prostitution”; con relación a Am 2,7: Harper 1905:51, Cripps 1955:141s., Dahood 1961:265, etc.).

¹⁵ Dice Barstad: “...there is a tendency to group servants together with the lower classes of society. With regard to the *nʕrh* it is important to be aware of the fact that her position in ancient Israelite society was among the most high-ranking. As the closest associate and assistant to the queen (1Sam 25, 42, Est 2, 9; 4, 4.16) and the daughter of Pharaoh (Ex 2,5)”.

implican ninguna oposición¹⁶, el verbo “dirigirse a” no tiene connotación sexual y en este texto “*profanar Mi Santo Nombre*” no alude a ninguna práctica cúllica pagana. Por todas estas razones, apuesta por la identificación de la *naʿarah* con la “anfitriona” de un *marzeaḥ*.

No son pocas la objeciones que anota McLaughlin (2001) a la propuesta de Barstad: (1) en ningún texto extrabíblico una mujer es líder de un *marzeaḥ* (p.124); (2) las polémicas no yahvistas no son propias de Amós y además el *marzeaḥ* no es incompatible con Yahveh (p.124); (3) no se ha considerado la expresión *hlk ʿal* a la luz de los ejemplos acadios y arameos donde tiene una connotación sexual (pp.124-125 y n.244)¹⁷; (4) puesto que la valoración de Barstad sobre la prostitución cúllica es correcta, es decir, no hay pruebas seguras de tal práctica, *naʿarah* debe responder a uno de los tres significados; a esto hay que añadir que las leyes contra el adulterio y la “desfloración de vírgenes” indican que no debieron ser hechos aislados y que en el TM se menciona tanto la posibilidad de que un hombre le destine una esclava a su hijo, convirtiéndola en su nuera (Éx 21,7-11), como la prohibición de yacer con la mujer de un hijo y su correspondiente castigo (Le 18,15; 20,12; pp.124-125); por último, (5) la expresión “*profanar Mi Santo Nombre*” aparece en Je 34,16 en conexión con la justicia social, en concreto, con el incumplimiento de la manumisión de esclavos (p.122).

Si bien podemos descartar la idea de una prostitución cúllica, las reflexiones de Barstad no garantizan que la *naʿarah* sea la anfitriona de un *marzeaḥ*. Lo cierto es que la crítica contra la explotación de los débiles es el argumento constante en la obra de Amós y no pocos estudiosos se han decantado por ello (Sicre 1984:111)¹⁸. A este problema hay

¹⁶ A menos que ésta perteneciera a otro individuo, pues se entendería como una ofensa contra la propiedad y el precio no sería la muerte, como en el caso del adulterio (Le 20,20), sino un sacrificio menor (Le 19,20-22) (p.19).

¹⁷ Andersen – Freedman (1989:318) afirman: “Even though the verb is “walk”, not “go”, the connotations of the latter for sexual intercourse are assumed”.

¹⁸ Andersen – Freedman (1989:118) llegan a la conclusión de que “The noun *naʿarâ* has range of associations but is characteristically used of a nubile woman In the series *šaddîq, ʿebyôn, dallîm, ʿânâwîm, ḥâbûlîm, ʿânûšîm, naʿarâ* (makes seven) could be a slave girl, sexually exploited. The fact that

que sumarle otras dificultades interpretativas derivadas del propio estilo del profeta, como la expresión “*un hombre y su padre*”. Lo habitual hubiera sido situar al padre en primer lugar y utilizar, en vez de *ἴs, ben* (“hijo”) como en LXX (καὶ υἱὸς καὶ πατὴρ αὐτοῦ). Por otro lado, los correlativos *w^e....w^e...* (*kai....kai...* en griego) podrían estar revelando un uso distributivo de la fórmula: “*tanto el hijo ... como el padre ...*”, que algunos han interpretado como un distributivo en el tiempo, es decir, como una acción que han llevado a cabo durante generaciones (Andersen – Freedman 1989:118). Otro elemento destacable es la especificación de la joven a través del artículo (*ha-na‘arah*), indicando que debió ser una persona bien conocida, según entiende LXX: “*la misma muchacha*” (τὴν αὐτὴν παιδίσκη). En definitiva, todos estos matices llevan a oscurecer todavía más el versículo, de manera que no podemos saber con certeza a quién se refiere *na‘arah* y para qué “*un hombre y su padre*” se dirigen a ella. A su vez, las versiones tampoco iluminan el texto, ya que vienen a traducir sin cambios importantes el TM. Quizás el siguiente versículo nos proporcione la clave para descubrir la supuesta relación con el *marzeah*.

b. “*Y sobre ropas tomadas en prenda se echan // junto a cualquier altar*” (v.8a).

“*Y vino de multados beben // en la casa de su Dios*” (v.8b). Una vez descartado que el v.7b implique un acto sexual, Barstad afirma que la expresión “*un hombre y su padre se dirigen hacia la misma joven para profanar Mi Santo Nombre*” no tiene sentido a menos que se conecte con el v.8. (p.33). No hay duda de que este versículo tiene “*fuertes connotaciones religiosas*”¹⁹, pero, al considerar la terminología empleada (“*ropas tomadas en prenda*”, “*vino de multados*”), en vez de situar la escena en un

this noun alone has the article could suggest that one well-known “girl” needing no further identification is in mind”.

¹⁹ Sicre (1984:112) dice: “entre las dos últimas acusaciones existe gran relación y conviene tenerla presente desde el comienzo. Se advierte que ambas frases están construidas de modo parecido, terminando con una localización cultural”. En la n.79 rechaza la idea de algunos autores que consideran las referencias culturales como glosas posteriores, pues en otros profetas también se compaginan “las injusticias con las prácticas piadosas”; cf. Andersen – Freedman 1989:320s.

templo²⁰, sugiere como escenario uno de los palacios de los ricos samaritanos, donde disfrutaban de altares privados. Esto explicaría, entonces, el complemento “*en la casa de su Dios*” (p.34). Para probar que se trata de una asamblea de samaritanos en una casa o un palacio particular se apoya en los textos del propio Amós: con relación a la lujosa distribución de los asientos sugiere Am 3,12 (“*Así dice Yahveh: “Como rescata el pastor de las fauces del león dos patas o el extremo de una oreja, así serán rescatados los israelitas, los que habitan en Samaria, en la esquina del lecho y en un diván de Damasco*”), como evento festivo con connotación religiosa presenta Am 4,1 (que analizaremos a continuación) y como testimonio principal de una comida sagrada de carácter religioso, Am 6,4-7 (que ya vimos en el primer capítulo) (pp.34s.). Así pues, encuentra evidencias suficientes para relacionar el pasaje de Am 2,7b-8 con la institución del *marzeah* e interpretar *na'arah* como la anfitriona de una de estas reuniones simpóticas, justificando la denuncia de un profeta yahvista como Amós.

McLaughlin (2001:125s.) observa que los dos participios pasivos, *ḥabulim* y *ʿanušim*, están en relación con los vv.6-7a²¹, que se ocupan de la justicia social y económica. Según su estudio el significado de *ḥabulim* se acerca más a “embargar” por la demora de un préstamo²² que al de “tomar como fianza” y *ʿanušim* debe ser entendido, a la luz de

²⁰ P.e., Sicre (1984:112) afirma que el v.8a y 8b “nos sitúan en el ambiente de una comida en honor a la divinidad, celebrada en el templo y en la n.80 añade que los santuarios no son “templos paganos”, sino como los de Betel, Dan, Samaria... Andersen – Freedman (1989:321), además de compartir la opinión, indican que “The series “so as to profane my holy name,” “beside every altar,” and “in the house of their God” marks a change of focus from law court (vv 6-7) to shrine....a set of secondary religious offenses followed the judicial offenses”.

²¹ En la división de McLaughlin equivaldría a los vv.6-7b, pero aquí seguimos a Barstad.

²² También Andersen – Freedman (1989:320) lo entienden así, añadiendo además que el uso de *gzl*, *pšṭ* y *lqh* como un paralelo (De 24,17; Is 10,2; Jb 24,9; Pr 20,16; 27,13) indica que la acción es un robo con violencia. Sicre (1984:112) cree que más que una transgresión de la norma de Éx 22,15s., el profeta denuncia el problema de los préstamos que se fue agudizando (De 24,6; 24,17): “la ley se contenta con salvar a la viuda; Amós quiere salvar a todos los pobres. Por eso considera reprochable que los ricos “se acuesten” sobre ropas tomadas en prenda; mucho más cuando lo hacen en presencia de Dios”.

2Re 23:33²³, como tributo en vez de como compensación por algún tipo de injuria²⁴. Así concluye que es necesario interpretar el v.7b a partir del estatus servil de la *naʿarah*, que, al no ser llamada “esclava”, es identificada como “una sirvienta libre forzada a las relaciones sexuales además de a sus tareas domésticas”. En cualquier caso, aunque la joven no sea ese tipo de anfitriona del que hablaba Barstad, McLaughlin no descarta que exista una alusión al *marzeah*, ya que en otro posible testimonio, Am 4,1, se habla de los “necesitados” y de los “pobres” en los mismos términos que en Am 2,6-7a (*ʿebyon, dalim*). No obstante, otras dudas asaltan al autor, pues la coincidencia en el vocabulario no implica que sea el mismo grupo explotador ni existe una referencia segura al consumo de bebida alcohólica en exceso, como en 4,1 y 6,4-6. Así pues, concluye su análisis afirmando que este pasaje no puede ser clasificado con toda confianza como una manifestación del *marzeah* (p.127).

A estas reservas, añadimos el hecho de que Barstad construyera sus argumentos a partir de separar los vv.6-7a y los vv.7b-8, alegando que el profeta emite dos tipos de acusaciones bien diferenciadas: las morales y las religiosas (p.16). Aunque es cierto que se aprecia un cambio a nivel formal entre unos versículos y otros la denuncia contra las injusticias sociales es constante e incluso el v.7b puede ser interpretado desde este punto de vista²⁵.

LXX y Tg. acentúan tanto la problemática social como la religiosa²⁶: “y *atando sus mantos con cuerdas hacían un refugio junto al altar y bebían el vino (obtenido) de los*

²³ En el mismo sentido LXX y Tg1Re 10,15.

²⁴ Igualmente en este caso coincide la opinión de Andersen – Freedman (1989:321) que aporta además los testimonios de 2Cr 36,3 (=2Re 23,33), Éx 21,22; Pr 17,26; 21,11; 22,3; 27,12 y De 22,19 que indicaría el pago por los daños con dinero. Sicre (1984:112s.) señala dos interpretaciones posibles: (a) “que el vino que beben es fruto de las multas”, para lo que propone los testimonios anteriores a excepción de 2Re 23,33 (2Cr 36,3) y (b) la interpretación, que aquí se ha recogido, basada en 2Re 23,33 (2Cr 36,3).

²⁵ Esta división es todavía más cuestionable cuando observamos el juego que se produce al repetir el verbo *nth* con distinto significado: “...y *desvían el camino de los humildes...*” (v.7a) / “...*se echan junto a cualquier altar*” (v.8a). No sólo pervierten a los más débiles, sino que ellos mismos con su actitud se están desviando.

²⁶ Vg. sólo se limita a reproducir en latín el TM.

falsos testimonios en la casa de su dios” (LXX) / “y sobre lechos²⁷ que [tomaron] en prenda se reclinan alrededor de todos sus altares paganos, y en la casa de sus ídolos beben vino robado” (Tg., trad. de Giralt-López). El “vino de multados” es interpretado por LXX como el “vino (obtenido) de las falsas acusaciones” (ἐκ συκοφαντιῶν) y por Tg. como “vino robado” (חמר אונסא), lo que agravaría la denuncia social. Sin embargo, mientras que en LXX la acusación por alguna práctica cúllica se desprende de los mismos elementos que en el TM, Tg. destaca la idolatría de los israelitas: “altares paganos” (איגוריהון), “la casa de sus ídolos” (בית טעותהון). No obstante, aunque las versiones tampoco aclaran la conexión del pasaje con el *marzeah*, es llamativo el uso del verbo “reclinarse” (מסחרין), pues en Je 16,8 Tg. lo prefiere al “sentarse” del TM, haciéndolo coincidir con la expresión *bet-ʾasḥaruta*’ (“sesión alrededor de una mesa”, “banquete”, cf. Jastrow, s.v. אֶסְחָרוּתָא). Si partimos de que en el v.5 se menciona el *bet-marzeah* frente al *bet-ʾasḥaruta*’ del v.8 (*bet-mišteh* en el TM) llegamos a la conclusión de que, al menos, en el texto arameo de Am 2,7b-8 no se describe un *marzeah*.

En definitiva, tenemos pocos datos para aceptar que en Am 2,7b-8 el profeta denuncia la participación de “un hombre y su padre” en un *marzeah*, pero tampoco podemos invalidar la propuesta de Barstad (1984) si consideramos la presencia del vino y sus argumentos en favor de algún tipo de “comida sagrada de contenido religioso, inaceptable para el profeta yahvista”. Así pues, asumimos con reservas la conexión de este pasaje con el *marzeah* como una posibilidad entre otras.

²⁷ Se puede entender de dos maneras: (1) los opresores usaban las ropas de los pobres como lechos o (2) cuando un pobre no tenía nada más sobre qué dormir se servía de su propio manto, de ahí que les quitaran sus lechos.

1.1.2. Am 4,1

El primero que interpretó Am 4,1 como la descripción de un *marzeah* fue también Barstad (1984:42)²⁸. Su propuesta fue reconsiderada unos años después por McLaughlin (2001:109ss.) que decidió incluir el pasaje en su estudio de la institución en los profetas hebreos. En la disposición actual de la obra de Amós este versículo pertenece a los oráculos contra Israel (Am 3,1-6,14), en concreto, a la denuncia de cierto sector perteneciente a la población samaritana (4,1-3²⁹).

Escuchad esta palabra³⁰, vacas de Baśán que [estáis] sobre la montaña de Samaria, que oprimís a los pobres, que maltratáis a los necesitados³¹, que decís a vuestros

²⁸ Unos años antes, Barstad (1975:293) había conectado este versículo con la fiesta del Año Nuevo, que ocupaba un lugar destacado dentro de los cultos cananeos de Baʿal.

²⁹ No hay acuerdo en la delimitación del pasaje: para unos comprende los vv.1-3 (Williams 1979:207; Alonso Schökel – Sicre 1980:971; Sicre 1984:119s., Jaramillo Rivas *ComAT* 330) y para otros los vv.1-5 (García Cordero, 1967:1159s., Andersen – Freedman 1989:412, Rilett Wood 2002:29s.). En cualquier caso, los autores de este último grupo separan vv.1-3 de vv.4-5, p.e., Andersen – Freedman distinguen entre “the cows of Bashan” (vv.1-3) y “sinful worship at Bethel” (vv.4-5). Además, dentro de los primeros versículos se observa que v.1 corresponde a la denuncia del pecado y vv.2-3 a la amenaza con el castigo (vv.2-3; cf. Sicre 1984:119).

³⁰ *Šimʿu* es un imperativo masc. pl., pero el vocativo se refiere al fem. pl. *parot ha-Baśan*. Según McLaughlin (p.111) se explicaría según tres principios: (1) la tendencia a evitar un imperativo fem. pl. de 2ª pers., (2) la preferencia de un verbo masc. en la posición inicial de la frase y (3) el uso del imperativo masc. en otros lugares para referirse a un fem. Sin embargo, también hay que tener en cuenta si el versículo sufrió la influencia de la expresión *שָׁמְעוּ אֶת-הַדְּבָר הַזֶּה*, presente en Am 3,1 y 5,1, a la que además sigue el pronombre relativo (*אֲשֶׁר*). Como el griego y el latín no distinguen entre el imperativo fem. y masc. este matiz no se aprecia en LXX ni en Vg.

³¹ Se utiliza el mismo vocabulario que en Am 2,6-7a (*ʿebyon, dalim*) para referirse a las clases más desfavorecidas.

³² Resulta llamativo que después de tres participios sustantivados (*הַעֲשִׂוֹת / הַרְצִיזוֹת / הַאֲמָרוֹת*), correspondientes a *parot ha-Baśan*, aparezca un sufijo masc. pl. de 3ª pers. en *ʿadonehem*. (“sus señores”). Según Andersen – Freedman (1989:412) “el cambio de segunda persona a tercera es debido a que un

señores³²: “Trae para que bebamos³³”. (Am 4,1)

Los argumentos aportados con el fin de justificar una referencia al *marzeah* en Am 4,1 dependen de su comparación con Am 6,4-7. Barstad afirma, primero, que la palabras de un profeta en particular se dirigen a una misma audiencia, de modo que lo más lógico sería intuir una situación similar en Am 6,4-6 y en Am 4,1, y, en segundo lugar, se encuentran las mismas características: el vino, que indicaría una comida, las “*vacas de Bašán*” señalando el carácter sagrado de ésta, la opresión de los más débiles y la presencia de las clases altas de la sociedad (p.42). Después McLaughlin añadió otras evidencias tanto formales como de contenido que relacionan este pasaje con Am 6,4-7: los dos textos pertenecen al mismo grupo de oráculos, la audiencia se localiza en el monte de Samaria, se utilizan participios para expresar las acciones, el castigo en los dos casos es el exilio (Am 6,7 y Am 4,2-3) (pp.110s.) y, finalmente, ambos fragmentos se suponen contemporáneos, ca.760 a.C. (pp.108,119). Sin duda, la crítica social tiene un papel fundamental en el mensaje de Am 4,1-3, al igual que en Am 6,4-7, y, de hecho, la investigación se ha centrado, sobre todo, en este punto (Alonso Schökel – Sicre

participio con el artículo es virtualmente una cláusula relativa” y en cuanto al problema del género (p.420) sugiere que o bien la acusación está dirigida a unos varones a los que se insulta como mujeres o, si la audiencia es femenina, el pronombre masc. indicaría que las mujeres están actuando como hombres. McLaughlin (p.111) recoge las soluciones habituales de los autores: (a) cambiar el sufijo al femenino sin ningún tipo de crítica textual, (b) observar una influencia de *dalim* y *ʿebionim* sobre *ʿadon*.

Tg. soluciona el problema cambiando los participios fems. del TM por mascs. LXX mantiene los participios fems. Vg. traduce como oraciones relativas introducidas por pronombres femeninos y entiende *ʿadonehem* como *dominis vestris*. Las traducciones a las lenguas modernas suelen interpretar *ʿadonehem* como Vg.: “*vuestros señores*” (Alonso Schökel – Sicre 1980, Sicre 1984, Cantera – Iglesias, McLaughlin), aunque hay quien prefiere mantener el TM (Andersen – Freedman, p.419).

³³ Un nuevo problema gramatical se produce entre el pl. *ʿadonehem* y el imperativo sing. (con *he* paragógica) *habiʿah*. LXX y Vg. lo corrigen (ἐπίδοτε / *adferte*) y Tg. utiliza un pl., pero cambia totalmente el sentido de la orden (“*dadnos potestad y saquearemos*”). Algunos han supuesto un uso distributivo del imperativo sing., es decir, cada mujer se dirigiría a su propio marido (Andersen – Freedman 1989:422; McLaughlin 2001:112).

1980:971, Sicre 1984:119s., 2000:151, Rilett Wood 2002:29). Nuestro análisis, sin embargo, se apoya en aquellos elementos que puedan verificar tal alusión al *marzeah*, dejando de lado la denuncia profética contra la injusticia de los poderosos (“*las que oprimís a los pobres, las que maltratáis a los necesitados, las que decís a vuestros señores*”).

a. “*Vacas de Bašán que [estáis] sobre la montaña de Samaria*”. El problema principal de Am 4,1 se halla en averiguar contra quién se formula la denuncia profética. Barstad (1984:37ss.) rechaza la hipótesis tradicional que interpreta las “*vacas de Bašán*” como las mujeres de Samaria y las compara con el ganado de esta región transjordana, por su belleza y sus encantos, según unos, y, según otros, por su pertenencia a la clase alta³⁴ (cf. también 1975:286ss.). Después de observar que en los otros pasajes relativos a Bašán ni se menciona a las mujeres ricas ni se las equipara a las vacas, concluye que *parot ha-Bašán* debe aludir a todos los habitantes de Samaria (p.40). Esta afirmación se ve justificada por otros factores: (1) las palabras precedentes, las siguientes (3,1 y 5,1) y el resto del c.4 conciernen a toda la población samaritana y no a un grupo en particular, (2) la expresión “*los que habitan en Samaria, en la esquina del lecho*” en Am 3,12 es una aposición de *b^ene yisra^lel*, de modo que por analogía *parot ha-Bašán* también abarcaría a todos los del Reino Norte, y (3) los cc.3, 4 y 5 tienen características similares, comienzan con la fórmula introductoria “*escuchad esta palabra*” y aluden a los mismos individuos, por lo que *parot ha-Bašán* debe ser entendido como una “*paráfrasis metafórica/poética*”. Sin embargo, también hay quienes han opinado que el profeta se dirige a una audiencia masculina, como Andersen – Freedman (1989:421, cf. pp.416-417, 420) quienes, apoyándose en el uso de *parim* como una exaltación de los héroes (Sal 22,13; Je 50,27), ven en el equivalente femenino una parodia o un insulto³⁵.

³⁴ Tg. evita la referencia a las vacas e interpreta “*ricos en posesiones*”, de modo que junto con el uso de participios masc. elimina cualquier alusión a un auditorio femenino.

³⁵ Estos autores (p.420) señalan que si la audiencia fuera femenina, los pronombres masc. indicarían un comportamiento masculino.

Pese a estos sugerentes análisis, de los que se deduce una connotación negativa para “vacas de Bašán”, otros prefieren volver a la hipótesis clásica y a una imagen positiva de la expresión, sin que ello afecte a la denuncia del profeta en sí. P.e., cuando McLaughlin (2001:117s.³⁶) explica sus razones en contra de la opinión de Barstad recupera en cierta forma la postura tradicional: (1) la referencia a Bašán transmitiría ya la idea de la belleza y la clase, (2) aunque las mujeres no sean comparadas con vacas en ningún sitio, en ocasiones se utilizan nombres de animales para aludir a ciertos grupos: si el toro representa a los varones (Sal 22,13; Ez 39,18), el apelativo vacas lo haría con las mujeres, y (3) Amós 4,1-3 constituye una unidad independiente del resto, de modo que la audiencia tampoco sería la misma. Así pues, determina que el profeta se dirige a una audiencia femenina perteneciente a la clase alta, equiparable al auditorio masculino de Am 6,1.3-7: “Amos 4:1(-3) and 6:1, 3-7 are two sides of the same coin, describing the actions of the leading women and men of Samaria during a single banquet”. En cualquier caso, cualquiera de estas posiciones tiene tantos argumentos a favor como en contra, pero la idea de que el público fuera femenino no debería resultar tan descabellada en un contexto influido por la cultura asiria, donde las mujeres tienen un papel destacado en las representaciones artísticas.

Además, estas pocas palabras presentan otras complicaciones que debemos tratar. Aunque no es la primera vez que Amós critica a los que habitan el monte de Samaria, no sabemos si se refiere sólo a los residentes de la ciudad³⁷, igual que en Am 6,1, o a toda la región montañosa, como en Am 3,9³⁸. En cualquier caso, el profeta nos sitúa en la zona más sobresaliente del Reino Norte durante el s.VIII a.C., donde predomina tanto la desigualdad social como los cultos idolátricos³⁹. Por otro lado, la región de Bašán era

³⁶ En las pp.114s. detalla por qué no se justifica la connotación negativa de “vacas de Bašán”.

³⁷ Al menos Tg. así lo interpreta: “[que estáis] en la ciudad de Samaria” (דבכרא דשומרון), mientras que LXX y Vg. mantienen el TM.

³⁸ En Am 6,1 aparece la expresión *b^e-har Šomron* en sing. y en Am 3,9 en pl. (*al-hare Šomron*).

³⁹ En ambos pasajes además de la habitual censura contra la inmoralidad de los poderosos, se intuye una denuncia implícita contra los cultos idolátricos: en Am 6,1.4-7 los samaritanos se acuestan sobre

famosa en el antiguo Israel por la riqueza de su tierra (Is 33,9; Je 50,19; Na 1,4), sus bosques de árboles nobles (Is 2,13; Ez 27,6; Za 11,2) y sus ganados (De 32,14; Am 4,1; Ez 39,18; Sal 22,13)⁴⁰, por lo que no sería extraña la presencia de cultos de fertilidad cananeos, que compitieran incluso con Sión: “*Monte divino (har-‘elohim*⁴¹), *monte de Bašán, monte de crestas, monte de Bašán, ¿por qué miráis celosas, montes de crestas, el monte que Elohim deseó como morada? Pues Yahveh la habitará por siempre*” (Sal 68,16-17). Además según la tradición, los primeros pobladores de Bašán eran los *refa'im*, la antigua raza de los gigantes (Dé 2,11; 3,11.13), que más tarde serían identificados con las sombras, los muertos e incluso con los héroes divinizados (Sal 88,11; Pr 2,18; 9,18; 21,16; Is 14,9; 26,14.19; Jb 26,5; c.II 2.3.2.3.B.). Existe, entonces, la posibilidad de que el profeta de manera sutil aludiera a ciertas prácticas idolátricas desarrolladas a continuación en los vv.4-5⁴².

La clave para averiguar el nexo entre Am 4,1 y el *marzeaḥ* reside en el vocablo *parot* (“vacas”). Barstad (1984:42s.) conecta *parot* con los cultos cananeos tomando como punto de partida el propio TM: en Os 4,16, a modo de “invectiva profética”, se utiliza

lechos de marfil, en los que, según vimos, están grabadas las típicas imágenes palaciegas de Asiria (§ I 2) y en Am 3,9, después de describir las hazañas de Yahveh al librar a los israelitas de los pueblos opresores, los incita a convocar a los egipcios y a los asdodeos (los asirios según LXX), sus enemigos históricos, para que se sorprendan de la violencia reinante en Samaria y seguramente de la magnitud de los ritos paganos.

⁴⁰ El territorio de Bašán estaba situado al norte del río Yarmuk, al este del Jordán, entre los lagos Kinneret (Mar de Galilea) y el Ḥuleh. Su fertilidad se debe a la situación geográfica de la que disfruta: es una planicie rodeada de montañas basálticas y volcánicas. En época de Moisés los israelitas acabaron con el rey de Bašán, ‘Og, y tomaron las sesenta ciudades amuralladas que habían en la región, quedándose con sus riquezas y sus ganados (De 3,1-7); cf. Slayton *ABD* s.v. “Bashan”, Brawer *EJ* s.v. “Bashan”, Williams 1979:211. Barstad (1984:38-39) recoge todos los pasajes donde aparece mencionada la región, distinguiendo los textos proféticos de los demás y señalando que sólo Am 4,1 y Je 22,20 se dirigen directamente contra el propio pueblo del profeta.

⁴¹ LXX: ὄρος τοῦ θεοῦ (sing.).

⁴² Barstad (1984:47) afirma que en los vv.4-5 se observa un ataque contra los habitantes de Samaria por oprimir a los pobres y por su culto no yahvista.

parah para nombrar a Israel cuando practica los ritos no yahvistas, como una forma de referirse a los apóstatas (“*Pues como vaca (פָּרָה) rebelde (סִרְרָה) se ha rebelado (פָּרַר) Israel, ¿ahora va a apacentarlos Yahveh como cordero (כֶּבֶשׂ) en lugar espacioso?*”); lo mismo sucede con el término *pereh* (“asna”) en Je 2,24 al tratar la idolatría de Israel (“*asna salvaje (פָּרָה) avezada al desierto, por su deseo olfatea el viento, su celo ¿quién podrá contenerlo? Ninguno de los que la buscan deberá fatigarse, en su mes de celo la encontrarán*”). Según Barstad, Am 4,1-12 no sólo representa la polémica cultural anti-cananea, en especial los vv.4-5, sino que además los vv.7-8 confirman la adoración de los israelitas a una divinidad ligada a la lluvia, seguramente Baʿal, el dios cananeo por excelencia de la fertilidad, cuyos seguidores aparecen compitiendo con los profetas de Yahveh (1Re 18). Si el dios Baʿal era reconocido con la figura del toro como símbolo de su fuerza⁴³, la vaca también ocupó un espacio importante en los cultos de fertilidad en el Próximo Oriente antiguo⁴⁴.

McLaughlin (2001:114s.) comparte con Barstad la idea de que el texto tiene una dimensión religiosa, pero también realiza una serie de objeciones a sus argumentos: (1) por lo general en la obra de Amós está ausente la polémica contra otros dioses, (2) en Os 4,16 es el adjetivo *sorerah* el que indica el culto idolátrico y no el sustantivo *parah*, y (3) en Je 2,24 no aparece este adjetivo, de modo que sólo en Os 4,16 la palabra “vaca” está relacionada con la apostasía. Además, según este autor no se justifica una connotación negativa del apelativo “*vacas de Bašán*”, ni siquiera por las asociaciones mitológicas de

⁴³ Es muy interesante la descripción de Mazar (1982:27ss.) de un toro encontrado en una colina del territorio de Manasés, perteneciente al periodo de Jueces, ya que “the bull seems to have had a double meaning in the iconography of the Levant. It was a major object of cult, depicting or symbolizing a god, and it also expressed the attributes of a particular West Semitic storm god, Hadad (Baʿal). This double meaning bears importance in relation to the understanding of the cult of the “golden calf”” (p.32, cf.p.40). En las pp.30s. podemos ver fotos del toro.

⁴⁴ Barstad (pp.44ss.) se ocupa de estudiar el papel de la vaca en las representaciones de las diosas egipcias, mesopotámicas, hititas-hurritas y ugaríticas. Los testimonios más importantes para el AT son los de Ugarit donde la vaca aparece como símbolo de la diosa Anat (KTU 1.5 V 18). En KTU 1.13 Anat aparece caracterizada como novilla de Baʿal.

estos animales aplicadas a los humanos⁴⁵. Para confirmar esa dimensión religiosa McLaughlin se basa, aparte de en la mención de Bašán, en una breve nota de Jacobs (1985:109s.), en la que primero expone la hipótesis de Koch (1983:46) sobre que las propias mujeres se autodenominaron así porque “imaginaron que eran devotas del toro potente de Samaria (Os 8,5), una manifestación de Yahveh”, y después conecta Am 4,1 con los descubrimientos arqueológicos de Kuntillet ‘Ajrud, un centro religioso judeo-israelita en el norte del Sinaí que data de *ca.*800 a.C⁴⁶.

**Excursus: Kuntillet ‘Ajrud, los cultos de fertilidad y su conexión con el marzeaḥ*

Merece la pena realizar un breve análisis de ciertos elementos de Kuntillet ‘Ajrud que podrían iluminar tanto el pasaje de Am 4,1 como su vínculo con el *marzeaḥ*. Pope (1979-1980:210s.) supuso que este lugar era una “evidencia indirecta” de un *marzeaḥ*, ya que se ha encontrado en la instalación un recinto central de bancos rodeado de despensas, habitaciones de almacenaje, hornos, etc. y caracterizado por la aparición de jarras de vino y de otros utensilios para la bebida, en especial dos grandes vasijas (*píthoi*) con fórmulas de bendición y escenas pictóricas. Más tarde otros autores eligieron esta excavación para aclarar alguna particularidad del *marzeaḥ*, pero sin llegar a afirmar que en Kuntillet ‘Ajrud se festejaban este tipo de reuniones (King 1989:101; McLaughlin 2001:115s.).

⁴⁵ McLaughlin (pp.114s.) toma como referencia los ejemplos de Barstad (1984:44ss.) donde aparece una diosa o un dios representados por una vaca apareándose.

⁴⁶ Kuntillet ‘Ajrud en árabe o Ḥorbat Teman en hebreo. Este yacimiento arqueológico, situado aproximadamente a cincuenta kms. al sur de Qadeš Barnea^c, fue excavado por primera vez por Meshel en 1975-1976, pero hasta un par de años después no se tiene el primer catálogo (Israel Museum Catalogue, n° 175). Los descubrimientos arqueológicos van desde el propio centro, su distribución y su función, hasta las inscripciones o letras sobre vasijas, muros, etc. y los dibujos. A partir del estudio de Meshel hasta hoy ha aparecido una abundante bibliografía sobre el tema; entre otros estudios: Meshel *ABD* s.v. “Kuntillet ‘Ajrud”; Chase 1982:63ss; Dever 1984:21ss; Jacobs 1985:109s; Hadley 1987:180ss; King 1988:104ss; Margalit 1990:264ss.

Para el estudio de Amós resultan más significativos que la sala con bancos los dibujos y las inscripciones de las dos jarras (*píthos* A y *píthos* B) en las que se menciona a Yahveh y su *ʾašerah*: “X⁴⁷ dice: di a Yehal[l^lelʾel]”⁴⁸ y a Yoʿasah y [a Z]: yo te bendigo por (= en el nombre de) Yahveh de Samaria⁴⁹ y por su *ʾašerah*” (*píthos* A, según la reconstrucción de Hadley 1987:182⁵⁰) / “Amaryau dice: di a mi señor: ¿te va bien?”⁵¹ Yo te bendigo por Yahveh de Teman⁵² y por su *ʾašerah*, que él te bendiga y te guarde y que estés con mi señor” (*píthos* B, Hadley 1987:185⁵³). En los dibujos observamos muchas de las imágenes habituales en la iconografía del Oriente Próximo, que después aparecieron en los relieves del palacio de Nínive: una procesión (*píthos* B), el árbol sagrado, animales (león, caballo, dos íbices, etc., *píthos* A; § III 1: las imágenes inferiores), además de la escena en la que nos vamos a centrar compuesta por una vaca amamantando a su cría, una mujer sentada tañendo una lira y dos figuras centrales sobre las que aparece una de las inscripciones referidas a Yahveh y su *ʾašerah* (*píthos* A; § III 1). Varias son las hipótesis de los autores dependiendo de si se acepta o no la

⁴⁷ Hadley (p.182) recoge la lectura de Meshel (1986), en la que reconstruye *h[ml]k*, “el rey”, y entiende *ywʿšh* como una transposición de Joʿaš, datando la inscripción de época de su reinado; cf. King 1988:104.

⁴⁸ Esta lectura también es dudosa y hay quien prefiere mantener simplemente *l- Y* (Dever 1984).

⁴⁹ Hadley acepta la interpretación de “Yahveh de Samaria” basándose en el “Yahveh de Teman” del *píthos* B, sin embargo, otros lo entienden como “nuestro guardián” (Dever 1984), leyendo lo mismo: *šmrn*. En cualquier caso, la opción más seguida últimamente es la primera, como se puede ver en el estudio de Margalit (1990:275).

⁵⁰ *ʾmr. ʾ...h...k. ʾmr. lyhl[lʾ] wlywʿšh. w...brkt. ʾkm. lyhwh. šmnrn. wlʾšrth.*

⁵¹ Tanto Hadley como antes Chase (1982:63) leen *hšlm. ʾ[t]* y traducen por “Is it web with you?”, otros como Dever (1984:21) prefieren mantener la incógnita: [X].

⁵² Hadley lee *tmn*, es decir, “Yahveh de Teman”, Margalit (1990:275) sigue esta interpretación, Chase (1982:63) lo deja en blanco y Dever (1984:22) basándose en su lectura del *píthos* A reconstruye “nuestro guardián”.

⁵³ *ʾmr ʾmryw ʾmr l. ʾdny hšlm. ʾ brktk. lyhwh tmn wlʾšrth. ybrk. wyšmrk wyhy ʾm. ʾdy[n]y...k.*

correspondencia entre la inscripción y las distintas figuras e, incluso, de si se entiende que todas ellas pertenecen a la misma representación⁵⁴.

Donde sí hay acuerdo es en el motivo iconográfico de la vaca lamiendo y amamantando a su cría, pues, como señala Dever (1984:27), constituye quizás el tema individual favorito en de los artesanos sirio-palestinos, que también se encuentra en numerosos marfiles de los ss.IX-VIII a.C. en Samaria, Arslan-Tash y Nimrud. La vaca debió representar a la diosa principal de la fertilidad en Canaán y el toro ʾEl a su equivalente masculino. Esta imagen bovina de la diosa tuvo un gran desarrollo en el Próximo Oriente antiguo, como se observa en los textos de Ugarit, donde se alude a la representación de ʿAnat y Baʿal⁵⁵, y en la iconografía egipcia de Hathor⁵⁶. También en el pueblo de Israel el culto a la divinidad bovina estaba muy arraigado desde los primeros tiempos; p.e., en época de Moisés tenemos el episodio del becerro de oro (Éx 32) y en los comienzos de la monarquía dividida destaca el caso de Jeroboam y los cultos de Bet-ʾEl y Dan (1Re 12,28ss.)⁵⁷. Parece que estos cultos no desaparecieron, sino que en el

⁵⁴ Hay quien ha supuesto que Kuntillet ʿAjrud era un lugar de paso caravanero donde los viajeros, quizá pastores, paraban a resguardarse y dejaban su huella a través de marcas relacionadas con la fertilidad (Hadley 1987:207-208).

⁵⁵ Dever (1984:27) recoge texto en el que Baʿal está copulando con una vaca, posiblemente la diosa ʿAnat: “*Como el corazón de la vaca por su ternero, como el corazón de la oveja por su cordero, así (batía) el corazón de ʿAnatu por Baʿlu*” (KTU 1.6 II 28-30; trad. de Del Olmo Lete 1981:227; ANET 3, 139a: V 18-19). Debemos tener en cuenta que el dios ʾEl (Yahveh) y Baʿal comparten muchas de las características, por lo que Mazar (1982:40) llega a decir con relación a una figura del toro encontrada en el territorio de Manasés: “The bull figurine and the fact that the site is located on top of a mountain can be related to both the cult of the Canaanite storm god Baʿal (Hadad) or the cult of Yahweh.....the bull among the northern Israelite tribes is well known from the biblical traditions concerning the “golden calf””.

⁵⁶ Hathor viene a ser el equivalente egipcio de la diosa ʿAnat / Astarté (ʾAšerah). Suele estar representada por una vaca y entre otras funciones es la diosa de las mujeres, de la sexualidad femenina y de la maternidad. Sobre la divinidad y su iconografía cf. Wilkinson (2003:139ss.), que recoge unas estupendas imágenes bovinas de la diosa.

⁵⁷ También en época de los Jueces se hallan referencias a la creación de ídolos, quizás a figuras bovinas (Ju 17,1-5; 18,14).

Reino Norte, sobre todo, estaban muy presentes en tiempos de crisis; así, en época del rey Oseas de Israel (s.VIII a.C.), poco antes de la toma de Samaria, se fabricaron dos becerros, se hicieron *ʾašerás* y sirvieron a Baʿal (2Re 17,16). En esta época, además, el profeta Oseas desarrolla su actividad atacando lo que él mismo ha llamado “*el becerro de Samaria*” (*ʿegel Šomron*, Os 8,5-6; cf. también 10,5; 13,2)⁵⁸.

Algunos autores, basándose en las dificultades morfológicas de la inscripción, han considerado que *ʾašerah* era un lugar, un objeto de culto, un símbolo de madera de la diosa, etc.⁵⁹. En cambio, los que relacionan el dibujo con la bendición, han visto o bien en la muchacha tañendo una lira o en una de esas figuras centrales la imagen de la gran diosa, identificada con ʾAšerah, quizá consorte de Yahveh (§ III 1). En el caso de la mujer con la lira la crítica no suele reconocer a ninguna divinidad⁶⁰; sin embargo, Dever (1984:22-25) cree que por su caracterización representa a la “gran diosa”: (1) está semidesnuda, ya que enseña el pecho, pero tiene una especie de chal alrededor del cuello y una falda (dibujada con lunares) hasta los tobillos, (2) lleva peluca o un peinado de rizos y tirabuzones (también pintados con lunares) típico de la talla de Astarté en los pilares de los ss.VIII-VII a.C., de las esfinges de estilo fenicio y del conocido motivo sobre marfil “la mujer en la ventana” (Samaria, Arslan-Tash y Nimrud, s.VIII a.C; cf. § III 4), (3) tañe una lira, que, como ya vimos, juega un papel importante en los

⁵⁸ Jacobs (1985:109) afirma que “in the light of the history of cultic developments and of syncretism in Israel it is not surprising to find Yahweh –like many other ancient Near Eastern deities- portrayed as a bull”. En muchos ámbitos Yahveh y Baʿal compartían las mismas funciones, por tanto, no es extraño que en las escenas de “matrimonios sagrados” (*hieros gamos*) se identifique a una diosa (esposa de Baʿal) con la consorte de Yahveh; cf. Kraegelung Holt_1995:88s.

⁵⁹ El problema radica en la 3ª pers. del posesivo (“*su ʾašerah*”), que impide considerarlo un nombre propio (Pope 1979-1980:211; Dever 1984:22,30; Jacobs 1985:109; Hadley 1987:207; King 1988:104; Margalit 1990:276s.). Estos autores han ofrecido otros significados que evitan su identificación con la propia diosa ʾAšerah: consorte, santo de los santos, santuario, diosa cananea, árbol, etc. Day (2000:42ss.) estudia el término en el AT y cree que tanto el nombre de la diosa como un objeto que la representa son opciones posibles, depende en todo caso del contexto.

⁶⁰ P.e., Margalit (1990:289s.) piensa que la mujer músico muestra información adicional para establecer el *Sitz im Leben*: un contexto cúllico.

acontecimientos religiosos (c.I 2.1.d.), y (4) está sentada sobre un trono con forma de esfinge (león con alas) como en los retratos de dioses en el Oriente Próximo⁶¹. Dever (p.30) asume, por un lado, que a la gran diosa se la puede distinguir especialmente como ʾAšerah y, por otro, que quizás fue venerada en algunos círculos del antiguo Israel como la “consorte de Yahveh”⁶².

Lo habitual ha sido suponer que los personajes más sobresalientes de la escena representan ambos al dios egipcio Bes o, al menos, uno a Bes y el otro a una divinidad distinta⁶³. La imagen más conocida de Bes, extendida por todo el Oriente Medio y el Mediterráneo, fue la frontal, basada en la concepción del dios como un león levantado sobre sus patas traseras; entre sus funciones destaca la de proteger a los niños y a las mujeres embarazadas, de modo que se le relaciona con los cultos de fertilidad y con la diosa (vaca) Hathor. Precisamente entre sus atributos son frecuentes las plumas sobre la cabeza y su relación con la música (lira / arpa), como en Kuntillet ʿAjrud⁶⁴. En cambio, otros han visto en estas figuras centrales a Yahveh y a la ʾašerah (a la derecha); p.e.,

⁶¹ Hadley (1987:198ss.) también estudia esta figura, pero partiendo de que no pertenece a la misma escena, ya que en el arte egipcio se representan todos los personajes más o menos al mismo nivel (p.196). Según el estudio de Hadley se pueden hacer varias apreciaciones, entre otras, p.e., que lo que Dever concebía como un trono divino es una silla de princesa e incluso de rey según los paralelos más cercanos (p.207).

⁶² Por el contrario, Hadley (1987:207) afirma que la inscripción no está comentando la escena, sino que se refiere a “the wooden image of the goddess” y que el músico es un varón y no una diosa.

⁶³ Ésta es la opinión de Beck que ha sido recogida por distintos autores (Dever 1984:25ss., King 1988:105, Hadley 1987:189ss.). Recientemente Day (2000:51) afirma que que las inscripciones no corresponden a las imágenes y que estas figuras son imágenes de Bes.

⁶⁴ Bes en un principio fue una divinidad que compartió sus características con diez dioses diferentes y conoció además una importante evolución y expansión, fusionándose en época de los Ptolomeos con dioses greco-romanos. Su imagen leonina pudo deberse tanto a la representación del dios con una capa de piel de león, como a su postura reproduciendo a un león sobre dos patas. No tuvo un templo oficial, pero se le conoce como un dios protector, por lo que es habitual que su imagen aparezca en las casas de nacimientos que había en los templos y en joyas, amuletos, etc. Su popularidad fue tanta que se han encontrado imágenes de marfil en Chipre, Siria y Nimrud (Asiria). Sobre su culto, características y fotos del dios, cf. Wilkinson 2003:102ss.

Margalit (1990:288-291,274ss.) concibe estas imágenes como “hombre y mujer”, como Yahveh y su consorte, entendiendo *ušerah* como el nombre común “esposa” (p.276)⁶⁵. Los argumentos que aporta son los siguientes: (1) la figura de la derecha es más pequeña y tiene unos círculos sobre su pecho como la mujer músico, (2) esa especie de lazo entre las piernas parece la cola de un animal más que un falo, pero como parte de una piel leonina en vez de bovina, (3) las figuras tienen los brazos en jarras y están entrecruzados, (4) parece que las líneas verticales entre la barbilla y el torso de la figura de la izquierda forman la barba, mientras que las de la derecha son más finas y se extienden desde la nariz, (5) hay diferencias entre el peinado de una figura y de otra (quizás una corona para la mujer y otra para el marido, pero con forma de cuernos de toro), (6) son de distinto tamaño, la de la derecha es más pequeña, (7) las imágenes se asemejan al dios egipcio Bes, pero no por ello tienen que ser él⁶⁶. Finalmente, Margalit (p.290s.) propone que estos personajes, así pintados, evidencian una ceremonia divina de entronización (el matrimonio real, la corona compuesta por cuernos, el trono, la lira, etc.) como en los Sal 47,6-9 y 98,5-6.

Lo cierto es que este tipo de escenas se prestan a múltiples interpretaciones; de hecho, mientras que Margalit llega a la conclusión de que en el *pīthos* A se perfila una ceremonia de entronización, ya vimos que Pope (1979-1980:210s.) y King (1989:101) lo consideran una “evidencia indirecta” de un *marzeaḥ*. Pero Kuntillet ‘Ajrud no es el único caso que permite varias lecturas, pues del mismo modo Barnett (1985:1ss.) explicó el marfil de la “fiesta de Ašurbanipal” en el palacio de Nínive desde diferentes perspectivas: una ceremonia de victoria, un *marzeaḥ*, un matrimonio ritual e, incluso, una mezcla de todas ellas.

⁶⁵ De este modo encuentra solución al problema morfológico de la 3ª pers. sing., sin dejar de admitir la presencia de la divinidad femenina. Además Margalit observa que la fórmula *brk l-* necesita de un agente divino.

⁶⁶ También hay quien ha considerado que la escena representaba al dios Bes y a su equivalente femenino Beset, caracterizada por tener pechos (cf. Hadley 1987:190 que recoge la observación de Altmüller).

La importancia de Kuntillet ‘Ajrud para Am 4,1 radica en la presencia de una vaca amamantando a su retoño en un contexto donde, salvando las distancias, predominan los mismos cultos de fertilidad que la investigación ha observado en el pasaje profético. Si añadimos, además, que algunos autores interpretan este versículo como la descripción de un *marzeaḥ*, no parece descabellado pensar que Amós pudo haber contemplado y denunciado un acontecimiento similar al que vemos en Kuntillet ‘Ajrud, sin que nuestra sugerencia se debe considerar una interpretación definitiva⁶⁷.

b. “Señores”. El uso de *ʾadon* en vez de *baʿal*, que sería lo más frecuente para referirse al “esposo” (Gé 20,3; Éx 21,3,22; De 22,22; 24,4; 2Sa 11,26; Pr 12, 4; 31,11; Est 1,17.20), o incluso de *ʾš* (Gé 3,6.16; 16,3; Le 21,7; Ju 13,6; Ez 44,25; Os 3,3; Ru 1,3.12) ha llamado la atención de los estudiosos, pues este término suele designar a un personaje destacado, en especial, a Dios (Zorell, s.v. אֲדֹנָי)⁶⁸. Barstad (1984:41) ofrece dos explicaciones posibles sin optar por una u otra: (1) igual que en la Biblia, en la religión cananea también se utiliza *ʾadon* como apelativo divino y se le relaciona con el dios de la fertilidad sirio/palestino que en época helenística lleva este título como nombre propio (Adonis)⁶⁹; (2) *ʾadon* sirve para enfatizar el hecho de que “*las vacas de Bašan*” no se dirigen a su verdadero marido, ya que el esposo de Israel es por excelencia Yahveh (Je 3,14). Andersen – Freedman (1989:421s.) mencionan otras sugerencias, sin ninguna preferencia: (a) algún tipo de marido, como el levita con su concubina en Ju 19,26-27, (b) un uso sarcástico, al igual que en las escenas de “perezosa auto-indulgencia” (Am 3,15; 6, 4-7), (c) quizás sea un plural mayestático referido a un solo

⁶⁷ Rilett Wood (2002:29) afirma que “in light of the recent inscriptional evidence depicting Yahweh as a bull and his Asherah as a cow [se refiere a Kuntillet ‘Ajrud], perhaps Amos mockingly portrays the women of Samaria as goddesses and their husbands as gods (1 Kgs 12.28)”.

⁶⁸ El único caso posible con el sentido de “marido” es el de Gé 18,12 (Barstad 1984:41n.25; McLaughlin 2001:112n.173).

⁶⁹ Barstad cita un texto ugarítico (CTA 1, IV, 17) en el que ʾEl le dice a otro dios (Baʿal): “*tú serás llamado señor (ʾadon)*”. Después en la n.29 se hace eco del origen semítico de Adonis (cf. también pp. 149s.).

dios, sobre todo, en el caso de que las “vacas de Bašan” no fueran realmente mujeres (participios masc. y el pronombre *-hem*) y, por tanto, la interpretación como “maridos” quedaría descartada. McLaughlin (2001:112), apoyándose en los participios masculinos de Am 4,1-3 y 6,1.3-7 y rechazando varias hipótesis⁷⁰, concluye que se utiliza *ʾadon* para otorgar a las mujeres la misma igualdad social que a los “señores”, lo que supondría o bien acentuar “el contraste entre su verdadero Señor, Yahveh, que habla en el v.2, o poner de relieve su estatus de élite”.

Las versiones tampoco aclaran qué hipótesis es la que más se pudo acercar a las intenciones de Amós; sin embargo, informan de que los “traductores” del TM no percibieron una alusión a Yahveh. Por un lado, Tg. enfatiza el status social: “*sus principales*” (רבוניהן), y, por otro, LXX y Vg., aunque utilizan un término que (como el *ʾadon* hebreo) se presta a múltiples interpretaciones (κυρίοις / *dominis*), lo expresan en plural, frente al singular con el que se suelen referir a Dios.

c. “*Trae para que bebamos*”. Una vez más el consumo de alcohol tiene un papel relevante en un posible testimonio de *marzeah*, al igual en otros textos del Oriente Próximo antiguo y del propio mundo israelita (Am 6 y Je 16). Por tanto, si entre las características principales del *marzeah* predomina la presencia de la bebida, tenemos un dato más para averiguar el contexto de Am 4,1. En principio, Barstad (1975:293) conectó estas palabras con la festividad del Año Nuevo y con la del vino nuevo, donde prevalecía el culto cananeo a Baʿal. Una década después (1984:42), al analizar los otros elementos del pasaje antes citado, puso en duda su propia hipótesis, pues consideró que el consumo de bebida era un argumento muy pobre para establecer un vínculo entre Am 4,1 y dicha fiesta. McLaughlin (2001:118s.), tomando como punto de partida su similitud con Am 6,4-7, confirma no sólo que se bebía vino, sino que se consumía en

⁷⁰ Algunos han considerado “señores” como un pl. mayestático referido a un rey o a una sola deidad, sin tener en cuenta el mandato posterior, que sería inaceptable para tal cargo; otros han visto un uso distributivo según el imperativo sing: cada mujer a su “señor”. Pero además McLaughlin rechaza “in addition to the plural of majesty..., foreigners, the owners of concubines and a plurality of pagan deities”.

grandes cantidades de acuerdo con el mandato de traerles vino (seguramente reiterado a lo largo del banquete)⁷¹. En cualquier caso, lo más lógico es que se hubiera ingerido vino, antes que cualquier otro licor, ya que era la bebida de las grandes festividades del antiguo Israel y del mundo cananeo.

En Am 4,1 se conjugan varias de las características del *marzeaḥ* advertidas en los textos del Próximo Oriente, en Am 6,4-7, Je 16,5-9 y en las representaciones pictóricas catalogadas por algunos estudiosos como testimonios de tal entidad: (1) la participación sólo de ciertos sectores de la sociedad, probablemente mujeres de clase alta, lo que nos llevaría a pensar en algún tipo de asociación exclusiva; (2) la abundancia del banquete: el vino y la referencia a las vacas, cuya espléndida carne estaba presente en estas reuniones; (3) su conexión con alguna divinidad, no sólo por el papel de las vacas en los cultos de fertilidad (Kuntillet ‘Ajrud), sino también por su situación estratégica: en el territorio de Bašan, patria de los antiguos *refa’im*, y en la montaña de Samaria, famosa por su idolatría (en especial, por su devoción a Ba‘al) y sus cultos yahvistas sincréticos (Yahveh - Ba‘al). Si a esto añadimos la correspondencia, que han observado Barstad (1984) y McLaughlin (2001), entre Am 4,1 y 6,4-7, advertimos que, detrás de la crítica de Amós contra el lujo y la injusticia social, se puede esconder la descripción de un *marzeaḥ*.

1.1.3. Una última reflexión

En principio, aceptamos que, sin ser el tema predominante en el oráculo, el texto de Am 4,1 se encuentra entre los posibles testimonios del *marzeaḥ*. En cambio, el pasaje de Am 2,7b-8 resulta mucho más confuso, a pesar de que comparte características propias de estas reuniones (el contexto religioso y el consumo de vino). Así pues, si bien

⁷¹ Es llamativo que la, tal vez, escena de *marzeaḥ* de Kuntillet ‘Ajrud esté pintada precisamente sobre una de las dos grandes vasijas del recinto con bancos, usadas probablemente para contener algún líquido.

admitimos la propuesta de Barstad (1984) respecto a Am 4,1, sólo podemos considerar Am 2,7b-8 como una lectura sugerente, tan viable como cualquier otra.

Antes de concluir, es necesario mencionar el caso de Am 3,12. Barstad alude a este texto en varias ocasiones como apoyo a Am 4,1 y 2,7b-8 e incluso llega a afirmar que en él se describe un evento similar (pp.34, 40 y, sobre todo, 42): “Así dice Yahveh: “Como rescata el pastor de las fauces del león dos patas o el extremo de una oreja, así serán rescatados los israelitas, los que habitan en Samaria (הַיִּשְׂבִּיִּים בְּשַׁמְרוֹן), en la esquina del lecho (בַּפְּאַתַּת מִטָּה) y en un diván de Damasco (בְּרִמְשֵׁק עָרֶשׁ)”⁷². Lo cierto es que resulta difícil emitir un juicio a favor o en contra de su vínculo con el *marzeaḥ*, sobre todo, cuando la propia lectura es bastante dudosa. De cualquier manera, no debemos precipitarnos a la hora de incluir un pasaje entre las descripciones del *marzeaḥ* sólo por el hecho de que aparezca algún detalle específico (“lecho”, “diván”), ya que entonces habría que admitir, además, Am 5,11.17 (“viñas”, “vino”) o Am 5,23 (“liras”).

1.2. *Marzeaḥ* en Oseas

En la obra de Oseas, profeta del s.VIII a.C., poco posterior a Amós, que predicó en Israel hasta *ca.*725 a.C. (cf. Sicre 2000:274s.), también se han detectado algunos pasajes que, sin presentar el término, podrían describir la escena de un *marzeaḥ*. En primer lugar, destacamos el texto de Os 4,17-10, propuesto por Gangloff – Haelewyck (1995; que nosotros iniciamos en el v.16). Después, se tratará un segundo testimonio, Os 9,1-7, citado unos años antes por Peckham (1987) con relación a las descripciones del *marzeaḥ*. Además, debemos considerar el análisis de McLaughlin (2001), pues ambos

⁷² No hay acuerdo ni en la interpretación actual de este versículo (cf. c.I nota 37) ni en la lectura de las versiones: “... los que habitan en Samaria, en presencia de una tribu [extranjera] y en Damasco (κατέναντι φυλῆς καὶ ἐν Δαμασκῶ ἰερέϊς)” (LXX) / “... los que habitan en Samaria en la fuerza del poder (בְּתַקְוָה וּבְכֹחַ) y los que confían en Damasco (וְעַל דַּמְשֵׁק רֹחֲצִין)” (Tg.).

pasajes son objeto de estudio en su trabajo sobre la institución⁷³. Por último, McLaughlin también señala una breve referencia de Andersen – Freedman (1980:562) a Os 7,3-7, que, junto a Is 22,12-14 y 28,7s., serviría para iluminar los versículos de Am 6,4-6. No obstante, lo único que alegan estos autores es que los pasajes podrían situarse en la misma línea que el texto de Amós, pero en ningún momento se dice que Os 7,3-7 representa la imagen del *marzeaḥ*; de hecho, McLaughlin (p.129) decide descartarlo debido a que se trata simplemente de una “serie de metáforas que describen la muerte del rey por vino envenenado” y no hay indicios de un contexto religioso. Por tanto, en nuestro caso hemos decidido examinar los dos pasajes que, según la crítica, se acercan más al escenario de un *marzeaḥ*: Os 4,16-19 y 9,1-7.

1.2.1. Os 4,16-19. La propuesta de Glangloff – Haelewyck 1995

Glangloff – Haelewyck (1995) son los primeros que han relacionado Os 4,17-19 con el *marzeaḥ*, al aceptar, basándose en una puntualización de Emmerson (1974:492ss.), que tras los sufijos femeninos del TM se esconde la imagen de una diosa⁷⁴. Unos años después, McLaughlin (2001) decidió incluir este pasaje en su trabajo, admitiendo además el v.16. El texto entraña una serie de dificultades formales y hermenéuticas que han impedido alcanzar el acuerdo de los críticos. Entre los obstáculos destacan, en primer lugar, delimitar el comienzo de esta sección (en el v.16 o en el 17), después, establecer un texto definitivo y, por último, su interpretación. La mayoría de los autores optan por realizar *a priori* los cambios morfológicos o sintácticos que se adecuen a su lectura, por lo que en numerosas ocasiones el TM se ve en exceso alterado. Además, hay quien considera que, a menos que se piense en un segundo redactor postexílico, existen

⁷³ Bryan (1973) no se ocupó de ellos porque no aparece el término *marzeaḥ* y su estudio es anterior a las propuestas de Peckham y Glangloff – Haelewyck.

⁷⁴ Andersen – Freedman (1980:376) también apuntan hacia esta dirección e, incluso, afirman que podría tratarse de la diosa Anat.

elementos incongruentes en el conjunto de la unidad (Yee 1987:168⁷⁵). No obstante, nuestro análisis se ha ajustado en la medida de lo posible a los siguientes principios: (1) evitar los cambios en el TM en función de una lectura buscada, intentando encontrar su sentido tal y como nos ha llegado⁷⁶, y (2) centrarnos sólo en los elementos que alentaron a Glangloff – Haelewyck y después a McLaughlin a vincular Os 4,(16)17-19 con el *marzeah*.

En el c.4 Oseas denuncia las dos conductas reprobables de Israel, la injusticia social (v.2) y, sobre todo, la práctica de cultos idolátricos⁷⁷ que, en este caso, se manifiesta en dos vertientes: el castigo del sacerdocio y del pueblo por su conducta (vv.4-10) y los pecados de Israel (vv.11-19)⁷⁸, donde se incluyen los versículos que nos interesan (16-19).

⁷⁵ Yee distingue en el TM un segundo redactor que ha introducido a modo de paráfrasis los vv.16b y 17b. Su hipótesis, seguida después por Sicre (1992:206s.), recoge cuatro niveles en el libro de Oseas: (1) las palabras de Oseas, (2) el compilador, quizás un discípulo del profeta, (3) el primer redactor, probablemente un judío que introduce referencias a Judah y (4) el segundo redactor, que conoce ya el exilio. Para Yee los vv.16b y 17b introducen un atisbo de esperanza en la redacción postexflica (p.170).

⁷⁶ Del mismo modo que Glangloff – Haelewyck (1995:375): “Plutôt que de chercher artificiellement à en dégager une, en proposant une série de corrections ou d’améliorations du texte, il nous paraît plus respectueux de le prendre tel qu’il est et d’essayer d’y retrouver non pas une cohérence d’ensemble, mais des lignes thématiques. Il nous semble en effet possible de regrouper autour de plusieurs axes les éléments qui composent cette petite section”. No obstante, la primera parte de su artículo lo dedican a exponer las distintas variantes que los estudiosos han aportado (pp.371ss.).

⁷⁷ Sicre (1992:275ss.) afirma que “el mensaje de Oseas coincide en parte con el de Amós. P.e., en la denuncia de las injusticias y de la corrupción reinante (4,1-2) y en la crítica al culto, por lo que tiene de superficial y falso (6,4-6; 5,6; 8,11.13)”, aunque después señala que aporta otros aspectos novedosos, como la denuncia de la idolatría política y su “visión crítica del pasado”.

⁷⁸ Andersen – Freedman (1980:344) consideran que el capítulo completo se refiere a la familia del Sumo sacerdote, en especial, a sus hijos, y que la gente, víctima de la familia del sacerdote, es aquí un tema periférico: el pueblo ha seguido el ejemplo del sacerdote y se ha perdido (vv.16-19). McLaughlin (2001:136n.40) señala que el término *ben* se ajusta mejor a la idea de pertenencia a un grupo que a unos descendientes biológicos (cf. “corporación de profetas” en Sicre 2000:87); sin embargo, no niega la relación entre las acciones de los sacerdotes y las de la gente: “the actions and fates of the priests and the

¹⁶Pues como vaca rebelde se ha rebelado Israel, ¿ahora va a apacentarlos Yahveh como cordero⁷⁹ en lugar espacioso?⁸⁰ ¹⁷Efraim se ha aliado⁸¹ con unos ídolos⁸², déjale⁸³. ¹⁸Se acaba⁸⁴ su bebida, se prostituyen sin parar, sus protectores⁸⁵ aman en

people are intertwined” (p.136). Además, parece que a partir del v.11 comienza una sección dedica, en exclusivo, a los pecados del pueblo, a su adhesión a cultos idolátricos (McKeating 1971:98s., Alonso Schökel – Sicre 1980:886; Deissler 1981:25ss.).

⁷⁹ Macintosh (1997:165) lo considera un sing. colectivo: “*Should Yahweh now feed them as lambs on a wide pasture?*”.

⁸⁰ Los investigadores, por lo general, entienden que la correlación ... עָתָה ... כִּי supone un elemento sorpresivo que se puede interpretar como una oración interrogativa (Harper 1905:264; Rudolph 1966:106; Deissler 1981:27; Jeremias 1983:64; Macintosh 1997:165; McLaughlin 2001:130 y 135n.36). Alonso Schökel – Sicre (1980:887) incluso afirman que “El señor no va a pastorear una vaca brava”. En contra, Andersen – Freedman (1980:377) consideran que “quite apart from the lack of explicit interrogation in the clause, the usual precative function of *‘attâ* would seem to rule out a question”. Yee (1987:168) ve en este versículo una adición posterior más optimista. En LXX, Tg. y Vg. sigue existiendo esta duda, pues aparece el vocablo “*ahora*”, pero no se han introducido otros elementos que indiquen una pregunta, aunque sea retórica.

⁸¹ עָבַד es un participio *qal pas.* que sólo aparece en Os 4,17. Algunos autores han visto dificultades para interpretar este participio llevándoles bien a modificar el término (Glangloff – Haelewyck 1995:371 recogen las distintas propuestas) o a explicarlo como un nombre en estado constructo (Andersen – Freedman 1980:377s.), como el sujeto de una actividad. LXX lo traduce por un adjetivo (μέτοχος) y Vg. por un part.presente (*particeps*).

⁸² En algunos casos se ha corregido עָבַד por el part. *qal* עָבַד “sous prétexte qu’on ne peut être associé à des images représentant des idoles” (Glangloff – Haelewyck 1995:371), aunque hoy se ha abandonado esta idea.

⁸³ El TM presenta הַנְּחִילִי, imperativo de la forma *hif’il* I (Zorell s.v. “נִחַ”), pero no han faltado las propuestas que modifican su vocalización. Glangloff – Haelewyck (1995:374s.) lo anotan como un perfecto *hif’il* II (הִנְחִילִי) para expresar la idea del descanso. Yee (1987:168s.) también acepta el primer significado del verbo, buscando el sentido positivo que le añade un segundo redactor: “(but) he will provide him rest”. McLaughlin (2001:132) evita el imperativo por dos razones: (1) es el único imperativo en la sucesión de verbos indicativos y (2) no se indica a quién va dirigido. Prefiere el perfecto *hif’il* II (הִנְחִילִי), equivalente del griego ἔθηκεν (cf. Wolff 1965:89). Andersen – Freedman (1980:374s.) optan por esta posibilidad y le dan al pronombre el valor de un dativo ético referido al sujeto. No obstante, algunos, como en nuestro caso, mantienen el imperativo (Harper 1905:264; Zolli 1938:175; Alonso Schökel – Sicre

exceso⁸⁶ la deshonra. ¹⁹La⁸⁷ envolverá un viento en sus alas [de ella]⁸⁸ y se avergonzarán de sus altares. (Os 4,16-19)

1980:887); p.e., Harper (p.264) afirmaba que “the latter half of the verse is a rhetorical imperative addressed to the audience”.

⁸⁴ La mayoría de los críticos ve una secuencia entre los verbos del versículo: “una vez que se ha acabado..., se prostituyen...” (Harper 1905:264s., Emerson 1974:497, Davis 1992:132, Macintosh 1997:169, McLaughlin 2001:131).

Por otro lado, algunos autores prefieren corregir el texto: “círculo/grupo de bebedores (סר סבאים)” (Harper 1905:264, Houtoma, Nowack, Sellin, Guthe en Zolli 1938:175 y en Macintosh 1997:169), “asquerosa es su bebida” (Zolli 1938:175, tomando como referencia Sal 14,3) o “príncipes de los borrachos (שרי סבים)” (Alonso Schökel – Sicre 1980:885 y 887; Tg: שלטניהון y de Aq: ἄρχαυ συμποσίου αὐτῶν). Otras correcciones se pueden consultar en Wolff 1965:89s., Glangloff – Haelewyck 1995:371s. y en McLaughlin 2001:142n.68. No obstante, no hay necesidad de este cambio, pues en Am 6,7 ya aparece el mismo verbo en el contexto de un banquete (סר מרחה קרוחים). También hay quien mantiene esta raíz, pero puntualiza su trad., como Andersen – Freedman (1980:379), que consideran que existe una alusión en *sr sb m* a *srr* (“rebelarse”; cf. 1Re 20,43; 21,4; Je 6,28).

⁸⁵ *Magen* significa “escudo”, pero usado en sentido metafórico puede referirse a los protectores del pueblo (Sal 89,19), a los príncipes (47,10). No obstante, muchos corrigen el término, siguiendo a LXX: “desde su insolencia” (ἐκ φρουάγματος αὐτῆς); cf. las propuestas en Glangloff – Haelewyck 1995:372s.

⁸⁶ La lectura de *הבו אלהו* resulta muy problemática, de hecho, el segundo cambio que McLaughlin realiza en el TM es precisamente *הבו אלהו*, basándose en el precedente *הזנה הזנו* (inf.abs. + perf.) y en Symm (cf. Wolff 1965:90): *ἡγάπησεν ἀγάπησεν*. Otros prefieren eliminar *הבו* como en LXX o en Pes. (p.e., Harper 1905) e, incluso, también hay quien prefiere ver una forma enfática *pe alal* (Andersen – Freedman 1980:179; Macintosh 1997:169). Otras posibilidades en Glangloff – Haelewyck 1995:372.

⁸⁷ Andersen – Freedman (1980:376) piensan que es más probable la lectura de este término como el sustantivo *lawwatah* (אהה + suf.fem.) que como un pronombre, traduciéndolo por “*her spirit of desire, her lustful appetite*”. Afirman que no es común en poesía indicar el objeto directo con pronombres y mucho menos con escritura plena.

⁸⁸ Los sufijos fems. de *מנניה* / *איתה* / *כנפיה* causan numerosos problemas, de modo que algunos autores los modifican por masc. En el caso de *מנניה* no sólo se ha enmendado el sufijo, sino también su raíz; así, Emerson (1974:495s.) recoge algunas de las posibilidades ofrecidas: (1) se trata de una corrupción de *מנאון* (“*they have loved shame rather than glory*”); (2) de una lectura basada en el ἐκ φρουάγματος αὐτῆς (“*de su insolencia*”) de LXX: *מנאונה* (preposición *מן* + *נאון* + sufijo); (3) de la lectura bien de un adjetivo *מןן* (“*shameless*”) “in construct-genitive relation with *קלון*” (“*they love the shame of her shameless ones*”) o la

A la hora de delimitar la unidad existe un desacuerdo entre Emmerson (p.492), al que siguen Glangloff – Haelewyck, y McLaughlin (pp.133ss.)⁸⁹. El primero excluye el v.16, porque considera que *parah* (“vaca”) no es el antecedente de los sufijos femeninos singulares de los vv.18-19⁹⁰, mientras que el segundo lo incluye apoyándose en las conexiones redaccionales entre el v.16 y los demás versículos, como, p.e., el juego de palabras (v.16: סָרָה / v.18: סָר / v.19: סָרָה) y la paranomasia (v.16: מְרֵבָה / v.17: חֲבוּר)⁹¹. Aparte de admitir la observación de McLaughlin, debemos recordar la escena de Kuntillet ‘Ajrud (§ III 1) y el texto de Am 4,1 donde se hablaba de las “vacas de Basán” (c.III 1.1.2.a). En ambos casos se presenta una imagen bovina relacionada con el *marzeah*, por lo que, si los vv.17-19 están conectados con esta entidad, sería lógico incorporar también el v.16, donde aparece el mismo vocablo.

Otro problema al que debemos enfrentarnos es el de la datación del texto. Yee (1987:168) concebía la “imagen de Yahveh pastoreando y dando de comer al ganado” como “consecuente con el pensamiento posterior al exilio”. Se apoyaba en el pasaje de

de un nombre pl. abstracto (“*they love the shame of her wantonness*”). Emmerson opta por la última. Algunas variantes se pueden consultar también en Glangloff – Haelewyck (1995:372s.) y en McLaughlin (2001:138s.), aunque ellos prefieren mantener el TM.

Tanto אֹתָהּ y כַּנְפֵיהָ en el TM como en las versiones confirman el fem., p.e: אֹתָהּ se ha recogido en LXX como σὺ εἶ, *eam* en Vg. y αὐτῆς en Aq. En cuanto a כַּנְפֵיהָ, se puede pensar que su antecedente es רֵיהָ, ya que esta palabra tiene los dos géneros, sin embargo, en este caso es masc. según el verbo סָרָה, por lo que el fem. de כַּנְפֵיהָ debe referirse a otra persona/cosa.

⁸⁹ No sucede esto con el final de la unidad, ya que en Os 5,1 se vuelve a interpelar a los sacerdotes.

⁹⁰ “... not only in view of its distance from the words in question, but more so because elsewhere in the context the nation which it describes is referred to in the masculine”.

⁹¹ Andersen – Freedman (1980:374) basándose en el juego entre las consonantes de מְרֵבָה (v.16) y de חֲבוּר (v.17) afirman que tienen la misma autoría. Muchos comentaristas aceptan los vv.16-19 como una unidad (Rudolph 1966:106; Jeremias 1983:71), otros dividen en secciones separadas los vv.16-17 y los vv.18-19 (Andersen – Freedman 1980:344 y 373ss.), también hay quien adelanta el comienzo de la unidad al v.15 (Harper 1905:262, Nwaoru 1999:69) y quien considera que sólo 18a y 19a pertenecen a Oseas y el resto es fruto de los redactores (Yee 1987:160ss. y 262ss.).

Ez 34,13-15, en el que, como metáfora de la restauración, se presenta a Yahveh apacentando su rebaño en los montes de Israel. Wolff (1965:76), por el contrario, señala, por un lado, que el problema de la idolatría en Oseas pertenece a la primera etapa de su ministerio y, por otro, que no se mencionan los disturbios políticos posteriores a la muerte de Jeroboán (748 a.C.). Después, McLaughlin (2001:135) afirma que “nada en estos versículos requiere una fecha posterior a la época de Oseas, de modo que el pasaje se debe mantener intacto”. En cualquier caso, parece que esta unidad responde al mensaje primigenio de Oseas, en el que se condena la idolatría de los israelitas (Sicre 1992:275ss.)⁹².

Este pasaje tiene un carácter religioso, que se manifiesta en la denuncia del profeta contra una serie de cultos: “Efraím está aliado con unos ídolos (חִבּוּר עֲצָבִים), déjale” (v.17) y “se avergonzarán de sus altares (וַיִּבְשׂוּ מִזְבְּחֹתָם)” (v.19). Para algunos estudiosos los “ídolos” no son más que imágenes de Yahveh, a través de las que se establece una “relación mística” entre el idólatra y Dios, similar a la del marido y la mujer (Ma 2,14; cf. Harper 1905:264). Para otros, la idolatría es producto del abandono de Yahveh y del culto a divinidades paganas (Andersen – Freedman 1980:378), lo que se confirmaría en el propio c.4 del TM y en la lectura de las versiones: en el TM se dice “dejaron de guardar a Yahveh” (v.10) y “mi pueblo a sus leños consulta ... abandonando a su Dios” (v.12), en Tg. y en LXX el imperativo del v.17 se ha interpretado respectivamente como “ha abandonado Mi servicio (שָׁבַקוּ לְהוֹן ית פּוֹלְחָנִי)” y “ha establecido sus ídolos (ἔθηκεν ἑαυτῷ σκάνδαλα⁹³)”. En cualquier caso, en esta época se cultivan tanto las prácticas

⁹² En este caso sería una idolatría cultural. Sicre distingue entre este tipo de idolatría que consiste en la adoración de los cultos de fertilidad, como la devoción a Ba'al y a los becerros instalados por Jeroboán I (931 a.C.), y la idolatría política, que se trata de la alianza con Egipto y Asiria.

⁹³ Uno de los sentidos de *skándalon* que enumera Stählin (TDNT s.v. “σκάνδαλον” B.II) es el de “causa de ruina”. En Os 4,17 se concreta en su interpretación como “ídolos” (“This produces the antithetical thought that God is the source of salvation and idols are the cause of destruction”) y se confirma por So 1,3 en Symm (τὰ σκάνδαλα σὺν τοῖς ἀσεβείαι).

idolátricas como las manifestaciones yahvistas-sincréticas, de manera que a veces los propios investigadores dudan en identificar una imagen con Yahveh, Ba'al o con algún otro dios. De una u otra forma, la idolatría es un hecho reprobable, que Yahveh censura a través de su profeta: “*con su plata y con su oro se han fabricado ídolos (עַצְבִּים) para que sean destruidos*” (8,4; cf. 13,2). Quizá las representaciones bovinas, que trataremos a continuación, aclaren qué tipo de cultos que se condenan. Con todo, ya podemos confirmar que estos versículos se originan en un contexto religioso, igual que las representaciones del *marzeah*.

Antes de analizar los rasgos en los que se apoyan los autores para detectar una escena de *marzeah* en Os 4,16-19, debemos resolver la referencia a la prostitución en el v.18. En ocasiones se ha subrayado que en las palabras “*se prostituyen sin parar (הַזְנוּהָ הַזְנוּהָ), sus protectores aman en exceso (אָהָבוּ הַבּוֹ) la deshonra*” (18) existe una implicación sexual, producto de los cultos de fertilidad y/o de la práctica de la prostitución⁹⁴. Podemos argumentar en contra que el profeta, de forma metafórica, acusa a los israelitas de entregarse a otros dioses, igual que en el c.5: “*... ahora te has prostituido (הַזְנוּתָ / ἔξεπόρνευσεν) Efraím ... sus prácticas no les permiten volverse a su Dios, porque hay un*

El verbo utilizado por LXX en el v.17 (ἔθηκον) aparece en 2Re 17,29 conectado con los dioses extranjeros que colocaron los nuevos habitantes de Samaria después de la gran deportación: “*Pero cada una de las naciones se hacía sus ídolos (θεοὺς αὐτῶν), que establecía (ἔθηκον) en los edificios de las alturas que habían hecho los samaritanos...*”. Es llamativo que con ἔθηκον interprete el hebreo הַזְנוּתָ (de נָה en *hif'il*), ya que en Os 4,17 encontramos la misma equivalencia (en distintos tiempos): ἔθηκον / הַזְנוּתָ. Esto nos lleva a pensar que, a pesar de que ese imperativo del TM se puede interpretar como una expresión de impotencia”, igual que en 2Sa 16,11 y 2Re 23,18 (Alonso Schökel 1980:887), LXX va mucho más allá: “*ha establecido sus ídolos*”, es decir, “*se ha colocado en el camino de la idolatría*”.

⁹⁴ Emerson (1974:493) afirma que los pecados de los que se acusa a Israel son: “*licitious rites of the fertility cult, drunkenness, prostitution, and the uncertain sin of v.18c. To interpret the perplexing הַזְנוּתָ as concealing a reference to bribery scarcely suits the context of orgiastic rites*”. Macintosh (1997:169s.), al considerar אָהָבוּ הַבּוֹ como una forma *pe'al'al* en el dialecto de Oseas, subraya la opinión de Morag: cuando se usa el lenguaje del amor y de la sexualidad se tiende a utilizar formas enfáticas o intensivas.

espíritu de fornicación (רוח זנות / πνεῦμα πορνείας) *en medio de ellos y no conocen a Yahveh*” (vv.3-4). Sin embargo, en el c.4 este tipo de prácticas están claramente asociadas con la sexualidad: “*comerán, pero no se saciarán, fornicarán* (הִנְיָה / ἐπόρνευσαν), *pero no se propagarán, porque dejaron de guardar a Yahveh*” (v.10)⁹⁵. Andersen – Freedmann (1980:379) relacionan el v.18b con la embriaguez y la licencia sexual de Ge 9 y Ez 23, debido a la presencia de las mismas ideas y del mismo vocabulario, y, por otro lado, con la obra de Oseas, en la que la raíz *hb* tiene un doble sentido: la expresión del amor divino (Os 11,1) y de la inmoralidad sexual⁹⁶.

Si admitimos que Oseas alude a la prostitución o a algún otro hábito sexual, ¿cómo encajarían estas prácticas con la celebración de un *marzeah*? Cuando tratamos el pasaje de Am 2,7b-8 ya se nos planteaba este problema: había autores que advertían esta costumbre en “*un hombre y su padre se dirigen hacia la misma joven para profanar Mi Santo Nombre*” (v.7b), mientras que otros se esforzaban en negarlo en función de las características preestablecidas de la asociación (Barstad). Glangloff – Haelewyck (1995:380) resuelven el tema al afirmar que, como en ninguno de los textos relativos al *marzeah* se mencionan las relaciones sexuales, las palabras “*se prostituyen sin parar* (הִנְיָה הִנְיָה), *aman en exceso* (אָהַבּוּ הִבּוּ)” junto con el término “*ídolos*” (עֲצָבִים) dependerían de una labor literaria ulterior, “*sans doute deutéronomiste*”. En cambio, McLaughlin (2001:145s.) propone una secuencia verbal: entiende las relaciones sexuales como resultado de beber en exceso y, por tanto, como una actividad posterior al banquete. No obstante, tampoco Os 4,16-19 sería el único caso donde un profeta pone en contacto la idolatría con la prostitución: “*... todos tus ídolos* (יִכְלֵ-עֲצָבֵיהָ) *los reduciré a la desolación, porque de salario de prostituta* (בְּאַתְנֵן זֹנָה) *los juntó y otra vez salario de prostituta* (אַתְנֵן זֹנָה) *se tornarán*” (Mi 1,7).

⁹⁵ P.e., Jeremias (1983:64) interpreta “... *lieben und, lieben* ...”, donde uno de los dos presenta una connotación sexual. Deissler (1981:27) traduce el v.18 como “... *sie treiben es mit den Dirnen, sie lieben ihre schändliche Schamlosigkeit*”.

⁹⁶ Ya antes habían señalado que “The opening words (*hznh hznw*) not only define the nature of the love mentioned next (*hbw hbw*) as sexual and cultic ...” (p.375).

Los autores que han advertido en Os 4,(16)17-19 la escena de un *marzeah* no siempre se apoyan en los mismos rasgos. Glangloff – Haelewyck (1995:375) se basan en “les trois termes que évoquent un cercle restreint d’individus (cf. חבורה) étendus (cf. הנהדלו) et s’adonnant à une sorte de banquet (cf. סבאם)”; a esto añaden después: “l’idée d’une association regroupant l’élite d’Ephraïm que, étendue, se livre à des beuveries ...” (p.180). McLaughlin (2001:137), en cambio, considera errónea la interpretación del v.17b, (“étendus”), indicando que estar reclinado no es un elemento constitutivo del *marzeah*. Sus argumentos se ajustan a las características de la asociación en la literatura extra-bíblica: (1) un contexto religioso, (2) el consumo de alcohol en grandes cantidades y (3) una élite de individuos (142ss.). Las dos primeras particularidades se distinguen con facilidad, pero la última desconcierta al propio autor, ya que el texto se dirige a la totalidad de Efraím y de Israel como sinónimos del Reino Norte⁹⁷. McLaughlin (pp.143s.) salva el obstáculo afirmando que la construcción “*Efraim se ha aliado / es compañero (חבורה) de ídolos*” se explicaría como “una referencia elíptica a un grupo identificable”. Su punto de partida reside en la raíz *hbr*, que casi siempre se relaciona con algún tipo de asociación entre personas (Is 44,11). Además, lo vincula con “*los miembros del marzeah*” de los testimonios extra-bíblicos, en especial, con una inscripción nabatea en la que se habla de unos “*compañeros*” (חבורה) de Obaidu (c.IV 2.1.1.). No obstante, debemos asumir que en los textos donde se menciona el *marzeah* no siempre aparecen todos sus componentes. En esta ocasión, advertimos claramente que nos encontramos ante un contexto cúllico, donde se presenta una imagen bovina de Israel, está presente la bebida y se observa una serie de sufijos femeninos que algunos han identificado con la referencia a una diosa.

⁹⁷ McKeating (1971:102) afirma que “It was therefore natural at this period to regard ‘Ephraim’ as standing for the whole of the Northern Kingdom”; cf. Macintosh 1997:166. En varias ocasiones Oseas presenta los pecados de Judah frente a los de Israel, refiriéndose a Efraím (Os 5,13; 6,4; 8,14; 10,11; 12,1). Además Tg. interpreta Efraím como “*la casa de Israel*” (בית ישראל).

a. “Pues como vaca rebelde se ha rebelado Israel⁹⁸, ¿ahora va a apacentarlos Yahveh como cordero en lugar espacioso?” (v.16). Barstad (1984:43) se sirve de este versículo para explicar el vocablo *prh* en Am 4,1 y afirma que se utiliza, como “invektiva profética” contra los apóstatas; por el mismo motivo, alude a Je 2,24, donde también predomina la polémica contra los cultos cananeos⁹⁹. En tiempos de Oseas la situación del Reino Norte era ya insostenible, sus habitantes “abandonaron así todos los mandatos de Yahveh, su Dios, y se fabricaron dos becerros (עֲגֻלִים) de fundición, se fabricaron *ʾašerás* y se prosternaron ante todo el cortejo de los cielos y sirvieron a Baʿal” (2Re 17,16)¹⁰⁰. El propio Oseas ataca, en varias ocasiones, al becerro de Samaria: “Rechazo tu becerro (עֲגֻלָּךְ), Samaria, se ha encendido mi ira contra ellos, ¿hasta cuándo no alcanzarán la purificación?, porque procede de Israel, un artífice lo hizo, no es un dios, por lo que astillas será el becerro de Samaria (עֲגֻלַּ שְׁמֶרוֹן)” (Os 8,5-6; cf. 13,2); incluso, ironiza con uno de lugares donde estaban colocadas estas imágenes, *Bet-El* (“casa del Dios”)¹⁰¹: “Los moradores de Samaria temen por las novillas (עֲגֻלוֹת) de *Bet-ʾawen* (“la casa de la maldad”))” (10,5). Según vimos (c.III 1.1.2.a), las representaciones

⁹⁸ Mientras que LXX mantiene el juego de palabras (παροιστρῶσα παροίστρησεν), en Tg. se pierde: “como un buey que se ha engordado y da patadas, se ha rebelado Israel por su gran riqueza” (en De 32,15 ya estaba recogida esta idea, cf. además TgAm 4,1 frente al TM, pues en Tg. se hace más explícita la denuncia). Lo mismo sucede en Vg: *vacca lasciviens declinavit* (cf. Am 6,4, aquí se utiliza el mismo término para expresar la actitud de los asistentes a la reunión).

⁹⁹ “Asna salvaje (פֶּרֶה) avezada (לְקֹר) al desierto, por su deseo olfatea el viento, su celo ¿quién podrá contenerlo? Ninguno de los que la buscan deberá fatigarse, en su mes de celo la encontrarán”. En Je 31,18 se utiliza la misma idea: “... me has castigado y he sido castigado, como novillo no amaestrado (כְּעֵגֶל לֹא לְקֹר) ...”. Andersen – Freedmann (1980:374) prefieren el versículo anterior, Je 2,23, en el que se menciona a los Baʿales.

¹⁰⁰ Isaías también se refiere a la creación de imágenes de animales representando, posiblemente, a divinidades: “En aquel día arrojará el hombre a sus ídolos de plata (אֱלִילֵי כֶסֶף) y sus ídolos de oro (אֱלִילֵי זָהָב), que se había fabricado para prosternarse, al zorro volador (פֶּרוֹחַ) y los murciélagos (עֲטֻלָּפִים)” (Is 2,20).

¹⁰¹ En 1Re 12,28ss. se describe cómo el rey ordena la colocación de dos becerros en Israel, uno en Dan y otro en Bet-El para que sus habitantes no tuvieran que peregrinar a Jerusalén.

bovinas respondían a los ritos de fecundidad del Oriente Próximo: el toro simbolizaba a Yahveh o a Ba'al y la vaca a alguna divinidad femenina como la diosa Anat en la mitología ugarítica (*KTU* 1.5 V 18)¹⁰² o, tal vez, la *Ašerah* de Kuntillet 'Ajrud (c.III 1.1.2. *Excursus*).

El v.16b, por otra parte, entraña otras dificultades, ya que los estudiosos no han llegado a un acuerdo en su interpretación¹⁰³. Algunos ven una imagen del “Yahveh pastor”, que, debido a la conducta idólatra de su pueblo, se ve obligado a abandonarlo (Alonso Schökel – Sicre 1980:887, Yee 1987:168), pero otros evitan o niegan esta metáfora, porque perciben en el verbo *ra'ah* una connotación negativa: Yahveh intervendrá como agente de destrucción o sometimiento, igual que en Mi 5,5; Je 2,16; 6,3; Sal 79,14 (Andersen – Freedman 1980:377)¹⁰⁴. En cualquier caso, resulta llamativo que se relacione a Yahveh apacentando a Efraím/Israel, como cordero en el pasto, con la imagen bovina típica de los cultos paganos o yahvistas-sincréticos.

¹⁰² En *KTU* 1.13 se caracteriza a Anat como la novilla de Ba'al” y en *KTU* 1.10-11 las imágenes bovinas de estos dioses también juegan un papel importante. El amor de la diosa por Ba'al llega incluso a compararse con el corazón de una vaca o una oveja por un ternero o un cordero respectivamente (*KTU* 1.6 II 28ss.). En la escena del banquete de *KTU* 1.4 VI 35ss. los dioses son representados como dioses-corderos, diosas-corderas, dioses-bueyes, diosas-vacas consumiendo vino y reses lechales (Del Olmo Lete 1981:206s.). Israel también es identificado con una “novilla” en Os 10,11. Kraegelung Holt (1995:88s.) dice al respecto: “Israel is portrayed in the figure of Anat with the sexual connotations that are associated with her as well as with the word עגלה, heifer”.

¹⁰³ Tampoco en el tipo de oración ante la que se encuentran, afirmativa o interrogativa: la mayoría la entienden como una pregunta, tal vez retórica, pero también hay quien la concibe como una afirmación (Yee 1987:168 y Andersen – Freedman 1980:344).

¹⁰⁴ Macintosh (1997:166s.) resume tres de las propuestas más habituales: (1) Dios no se ocupará de ellos por causa de su comportamiento (Rudolph), (2) Yahveh se presenta como un pastor que ya no tiene razones para apacentar a su rebaño (Weiser) y (3) se ha adaptado para Efraím la imagen de José como el toro primogénito de De 33,17 (Qyl).

b. “*Se acaba su bebida*”. En la expresión *sar sob'am* podemos reconocer otra de las características propias del *marzeah*, que aparecen en los testimonios del Oriente Próximo antiguo, Amós y Jeremías: el consumo de alcohol. El empleo del término *sobe'* indica, además, que, según es habitual en este tipo de reuniones, resulta una ingestión sin medida, que llega hasta la embriaguez¹⁰⁵ e, incluso, si se tercia, a la pérdida del conocimiento. Algunos autores han propuesto que la bebida que se esconde tras *sobe'* sea la cerveza (Andersen – Freedman 1980:378)¹⁰⁶, pero según el v.11 es probable que fuera el vino (“*fornicación, vino y mosto* (וַיִּין וְחִירוֹשׁ) *quitan el seso*”), cuya importancia en tales ceremonias está bien atestiguada (cf. c.II nota 132). Hay quien, apoyándose en el consumo de alcohol en grandes cantidades y en la denuncia profética contra Israel, ha conectado este versículo con Is 28,7-8 (McKeating 1971:102, Andersen – Freedman 1980:378): “*También éstos por el vino se tambalean y por el licor andan tropezando. Sacerdote y profeta se tambalean por el licor, están trastornados por el vino, andan tropezando por el licor, se equivocan (lit. “se tambalean”) en la visión, titubean (al pronunciar) el fallo. Incluso todas las mesas están llenas de vómito, inmundicia, sin [que quede] sitio*” (c.III 1.1.3.). Es posible, entonces, que el profeta esté atacando, si no el *marzeah*, al menos, alguna celebración donde el licor juega un papel importante; de hecho, la mayoría de las versiones nos han transmitido una imagen convivial al entender *sob'am* como “banquete” (Symm, Aq: στυμπίσιον, Vg: *convivium*, Tg: שִׁירִיאָן)¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Zolli (s.v. סָבַח) recoge dos significados básicos: (1) “*potus, liquor generosus, inebrians*” y (2) “*compotatio*” o “*ebrietas*” para el caso de Os 4,18. En el TM encontramos esta raíz con ese doble sentido: “*Venid que voy a traer vino, que nos vamos a embriagar (וַיִּין וְחִירוֹשׁ) de licor*” (Is 56,12); “*No estés con los bebedores de vino (בְּסַבְּאֵי־יַיִן)...*” (Pr 23,20-21; cf. De 21,20; Ez 23,42); “*... de su embriaguez empapados (כְּסַבְּאָם סְבוֹיָאִים)...*” (Na 1,10); “*... tu bebida se ha adulterado con agua (מְהוּל בְּמַיִם) (סָבַח)*” (Is 1,22).

¹⁰⁶ Macintosh (1997:169) dice que “it is uncertain whether wine or beer is denoted). Targarona Borrás (s.v. סָבַח) recoge entre los posibles significados el de “*cerveza de trigo*”.

¹⁰⁷ Tg. endurece la crítica social: “*sus líderes han multiplicado sus fiestas por la opresión*”. En Teod. se utiliza el término οἶνον con el mismo sentido que *sympósion*. Sin embargo, en otros casos se prefieren soluciones distintas, p.e., LXX presenta una lectura difícil: “*ha elegido a los cananeos*” (ἠρέτισεν

McLaughlin (2001:144) propone que la lectura en Aq. “líderes del banquete” (ἄρχων συμποσίου αὐτῶν, cf. Tg.: שלטוניהון...שיריאן) responde al συμποσίαρχος, equivalente al רב מרזחא, encontrado en una inscripción bilingüe de Palmira (que veremos en el siguiente capítulo). No obstante, debemos tener en cuenta que en LXX no se menciona banquete ninguno y que es una interpretación muy posterior, quizá producto de las inquietudes de la época.

c. Sufijos femeninos: “*Sus protectores [de ella] (מְנִייהַ)... la (אוֹתְהָ) envolverá un viento en sus alas [de ella] (בְּכַנְפֶיהָ)*”. Los sufijos femeninos han ocasionado bastantes dificultades, de manera que en la mayoría de los casos no se acepta una hipótesis sin expresar las correspondientes reservas. Aunque algunos autores modificaron los sufijos al considerar que se trataba de una corrupción textual, otros ofrecieron una explicación que mantenía el TM tal y como hoy lo conocemos. Así lo habitual ha sido, en primer lugar, rechazar como antecedente de los pronombres femeninos el término *ruah* (“viento”), ya que, pese a poseer los dos géneros, aparece con un verbo en masculino (como en el v.12¹⁰⁸) frente al femenino de *k^enafeyah*; en segundo, identificar con estos pronombres al pueblo de Israel, representado bien por una vaca rebelde o por la mujer adúltera de Os 1-3 (Harper 1905:263, Macintosh 1997:170,173 o Yee 1987:265 entre otros). Sin embargo, Emmerson (1974:493) subraya la dificultad de inclinarse por esta interpretación cuando en el TM aparecen también sufijos masculinos referidos a Israel; entonces, propone que las formas femeninas aluden a una diosa anónima con

Χαυανάλους), que según Harper (1905:262s.) equivaldría a בְּחַר בְּכַנְפֶיהָ y ἠρέτισεν sería una lectura errónea de ἠρέθισε (*provocavit* en Jerónimo). Zolli (1938:175) entendió סְבָאִים (“borrachos”) = “cananeos”, basándose en la raíz נִעַ (“mecerse”) o כָּנַע (“ser dominado”; cf. Wolff 1965:89). En cualquier caso, es posible que LXX haya recogido lo que en ese momento se entendió: que el pueblo había optado por los “cultos” cananeos, sin que por ello fuera una lectura errónea. Más sobre esta cuestión en Zolli, Harper, Wolff, Macintosh 1997:172s., McLaughlin 2001:144.

¹⁰⁸ Alonso Schökel – Sicre (1980:887) lo relacionan, además de con este versículo, con las “alas del águila” del Señor que intervinieron en la liberación de Egipto (Éx 19,4).

alas/mantos (pp.495s.)¹⁰⁹. Después Glangloff – Haelewyck (1995:378ss.) consideran posibles las dos acepciones de *kanaf* (“ala” / “manto”) y, además, advierten la mención de un instrumental bélico (“escudos”). A partir de aquí deducen que se trata de la diosa Anat, caracterizada según las representaciones artísticas por estos elementos¹¹⁰ (§ III 2). McLaughlin (2001:140) también confirma esta identidad, pero en este caso, con el apoyo de la literatura ugarítica, en la que Anat está relacionada con los rasgos citados¹¹¹.

Glangloff – Haelewyck (pp.375ss.) todavía van más lejos cuando intuyen que la escena es propia de un *marzeah* al comparar los vv.17-19 con Am 6,4-7, Je 16,1-9 y otros pasajes de Ugarit donde Anat u otros dioses actúan de anfitriones (*KTU* 4.642; 1.114; *RS* 15.70; 15.88). Afirman que, igual que en Ez 8,7-13 e Is 28,7-8 se observan características de esta institución sin mencionarse el término (Ackerman 1989 y Pope 1979-1980a respectivamente), también aquí se puede esconder este tipo de

¹⁰⁹ El significado frecuente de *kanaf* es el de “ala”, sin embargo, también se contempla el de “manto”, de modo que es posible que el profeta utilice el término de forma irónica para indicar distintos aspectos de los cultos idólatras de fertilidad. Como dice Emmerson (p.496): “In view of the fact that כנפיה occurs not infrequently with a sexual connotation, of uncovering or spreading out the skirts [De 23,1; Ru 3,9; Ez 16,8], it seems plausible to see here an ironical reversal of the seductive enticements of the goddess, ... The wind, symbolizing for Hosea not only futility but an agent of destruction, is depicted in dramatic language as bringing Yahweh’s ultimate doom upon the fertility cult: ‘the wind has bound her round with her skirts’”.

¹¹⁰ Años antes, Andersen – Freedman (1980:376) ya habían observado que se trataba de esta diosa: “The pronominal suffix seems to refer to *rwḥ*, the only feminine noun anywhere nearby, which we have linked with *qalon* as descriptive of a statue or image of a goddess (cf. *sml hqnḥ* in Ezek 8:3,5). We visualize such an image as combining armorial and sexual features; representations of the goddess Anat include such aspects in a variety of combinations ...”.

Barrelet (1955:222ss.) realiza un estudio sobre la iconografía de la diosa Anat, en el que se pueden apreciar las distintas caracterizaciones: Anat desnuda, con armas, alada, acompañada de animales o elementos de la naturaleza. Wyatt (1984:328) estudia una estela de Ugarit donde aparece la diosa Anat armada (la imagen en p.328 y en nuestro § III 2: imagen superior izq.). Por otro lado, algunos asumen que la designación del juez Šamgar ben-Anat se debía a motivos bélicos (Ju 3,31; 5,6; Day 2000:134)

¹¹¹ La diosa aparece en la batalla (*KTU* 1.3 II,3-III,2), con sus alas (*KTU* 1.10 II,10-11), volando con halcones (*KTU* 1.13,8; 1.18 IV,20-21.31-32) o identificada con un pájaro (*KTU* 1.108,8-9).

representación simpótica: (a) una asociación de la élite de Efraím, (b) el papel de la embriaguez, (c) el patronazgo de Anat bien en su forma alada o envuelta en un manto y con un motivo bélico (el escudo). Así pues, llegan a la conclusión de que los vv. 17-19 de Os 4 “recèlent une attaque larvée contre le culte de cette déesse” (p.380). Del mismo modo, McLaughlin (2001:137ss.) se apoya en estos tres elementos para constatar la presencia de tal entidad en los versículos y señala que Oseas no aprueba el *marzeah*, no por motivos de injusticia social, como en Am 6, sino que “his primary objection is to this *marzeah*'s connection with deities other than Yahweh, in keeping with his general attitude towards what he considers idolatry” (p.146).

A pesar de que tanto Glangloff – Haelewyck como McLaughlin han aportado argumentos en favor de la existencia de un *marzeah* en Os 4, no debemos obviar que se trata de una hipótesis sin confirmar, ya que los datos no son en absoluto irrefutables: (1) no aparece el nombre de ninguna diosa, por lo que los sufijos pueden referirse simplemente al pueblo de Israel, (2) en otros textos los personajes aparecen en un estado de embriaguez y no por ello participan en un *marzeah*, (3) no sabemos con seguridad si el profeta se dirige a la clase sacerdotal o a la gente que imita a una élite o incluso a ambas, etc. En conclusión, no debemos rechazar la hipótesis del *marzeah*, pero tampoco aceptarla sin reservas, pues es posible que simplemente se utilice una referencia para denunciar los cultos idolátricos.

1.2.2. Os 9,1-7. Una sugerencia de Peckham (1987) sobre el *marzeah*

En un trabajo sobre los puntos de contacto entre la religiosidad fenicia y la israelita, Peckham (1987:83s. y 94s.) aborda el tema del *marzeah*, incluyendo el pasaje de Os 9,1-7 junto a los habituales testimonios de Am 6 y Je 16 (p.94 n.55 y p.95 n.59). El estudio de Peckham no es, en modo alguno, una propuesta como las que hasta ahora hemos

analizado, sino un simple apunte, que años después ha movido a McLaughlin (2001:146-152) a tratar de averiguar si en realidad se esconde aquí el escenario de tal institución. La mayoría de los autores centran las palabras del profeta en torno a una fiesta otoñal relacionada con la fertilidad, cuya descripción se desarrolla entre los vv.1-9. Estos límites oraculares están basados en la contraposición entre las palabras del profeta (vv.1-9) y el discurso divino (cc.8 y 9,10ss; cf. Harper 1905:326ss., Wolff 1965:192ss., Rudolph 1966:170ss., Alonso Schökel – Sicre 1980:900ss., Andersen – Freedman 1980:514ss., Deissler, 1981:40ss., Jeremias 1983:112ss., Limburg 1988:31ss., Landy 1995:111ss., Macintosh 1997:335ss., etc.). A su vez, lo frecuente ha sido dividir el texto entre los versículos relativos a la celebración y su desarrollo (vv.1-6/7) y los que aluden al falso profeta y al castigo divino (vv.7/8-9)¹¹². En este apartado nos interesan, como es de suponer, los primeros versículos (vv.1-7), citados por Peckham con relación al *marzeah*.

1No te alegres Israel, no te regocijes¹¹³ como las naciones¹¹⁴, pues te has prostituido [abandonando] a tu dios, has amado el salario de prostituta¹¹⁵ sobre todas las eras de

¹¹² Otros prefieren divisiones distintas como, por ejemplo, McKeating (1971:125s.), que observa una serie de “misplaced celebrations (vv.1-4), por un lado, y, por otro, “the fate in store for Israel (vv.5-9), o Andersen – Freedman (1980:514s.), que distinguen cuatro secciones: “promiscuity, starvation, defilement” (vv.1-3), “deprivation, pollution, isolation (vv.4a-5), “devastation, dispossession, visitation” (vv.6-7a) y “prophecy, hostility, memory” (vv.7b-9).

¹¹³ La mayoría lee *ʔel gyl* como *ʔal tagel* en paralelo a *ʔal tismaḥ* y siguiendo a LXX (también Tg. y Vg.): “no te alegres ... no te regocijes” (Wolff 1965:193, McKeating 1971:125, Alonso Schökel – Sicre 1980:900, Deissler 1981:41; Jeremias 1983:112; McLaughlin 2001:148s.), pero también hay quien prefiere interpretarlo como un infinitivo absoluto usado como yusivo, que significaría lo mismo (Andersen – Freedman 1980:514, 522), o como un sustantivo, igual que en Jo 3,22: “los que se alegran hasta el regocijo (השמחים אלי-ייל) ...” (Rudolph 1966:170, que suprime *ʔel*, Macintosh 1997:337, Nwaoru 1999:81). No obstante, también se ha optado por eliminarlo considerándolo una glosa de *ʔal tismaḥ* (Harper 1905:326).

¹¹⁴ Las naciones son “los pueblos gentiles” como ha interpretado Tg.: “según las costumbres (בנמוסי, del griego *nómos*) de los pueblos”.

grano¹¹⁶. ²La era y el lagar no los sustentarán¹¹⁷ y el mosto le¹¹⁸ fallará. ³No habitarán en la tierra de Yahveh, sino que Efraím volverá a Egipto y en Asiria comerán manjar

¹¹⁵ *ʔetnan* hace referencia al salario de la prostituta (De 23,19: *ʔetnan zonah*), que algunos interpretan como “regalos” (Macintosh 1997:337; cf. LXX: *dómata*) o como el “pago” por los servicios (Os 2,14, donde se presenta la variante *ʔetnah*; cf. Vg: *mercedem*) e, incluso, como “ídolo” (McKeating 1971:125; cf. Tg.: “*rendir culto a los ídolos*”). En todas estas trads. se observa una dimensión religioso-idolátrica (los israelitas se entregan a dioses paganos), aunque no falta quien prefiere un sentido más mundano: “*vendiste tu amor...*” (Alonso Schökel – Sicre 1980:900).

¹¹⁶ Harper (1905:327) afirma que *dagan* es una glosa que debe ser eliminada, mientras que Andersen – Freedman (1980:523s.,514) consideran que pertenece al versículo siguiente: “*el grano – ... – el mosto ...*”, ya que existen otros textos donde se presentan juntos estos productos (Os 2,11) e, incluso, asociados con el aceite (Os 2,10).

¹¹⁷ Las interpretaciones más frecuentes de este verbo son: (a) “pastorear”, “alimentar” del verbo *rʕ* I, según reflejan Tg., Vg. (Harper 1905:327; Alonso Schökel 1980:900; Andersen – Freedman 1980:522, 524), y (b) “asociarse con”, “hacerse amigo de” del verbo *rʕ* II (Deissler 1981:41, Jeremias 1983:112, McLaughlin 2001:147). Otro significado es el que ha propuesto Macintosh (1997:340) apoyándose en la posibilidad de leer *rʕ* III: “prestar atención”. Por otro lado, parece que LXX (ἐγνώ) vio aquí una raíz *yd* (“conocer”; cf. McKeating 1971:125), de modo que algunos admitieron la modificación del TM por la forma ידע (Harper 1905:327; Wellhausen 1963:122; Rudolph, 1966:171).

McLaughlin (p.147 n.91) propone la lectura de *rʕ* II, ya que “provides a better parallel with *בָּרַח* and *נָחַ*”, pero no aporta argumentos de peso. Por otro lado, en el pasaje de Os 4,16 aparece ya este verbo con el sentido de pastorear: “*ahora va a apacentarlos (ידע) Yahveh ...*”

¹¹⁸ Llama la atención que frente a una serie de masc. (en 2ªpers.masc.sing. o 2ª pers.masc.pl.) aparezca un pronombre fem. (הָ), que habitualmente se ha identificado con alguna imagen de Israel. Harper (1905:327) habla de “la representación de Israel como idólatra”, aunque señala que (1) las versiones han leído un masc.pl. y que (2) en cualquier lugar en los cc.4-14, se habla de Israel en masc.sing. o pl., pero no en fem. Macintosh (1997:341) considera que con el fem. se refiere a la “noción colectiva de la nación”, tal vez, bajo la influencia del “*te has prostituido*”. Andersen – Freedman (1980:524) creen que “si el c.9 toma los temas de los cc.1-3..., entonces “ella” y “ellos” podrían ser una vez más la madre y los hijos, ambos referidos a Israel”. Señalan también que en la ortografía antigua el sufijo de 3ª pers.masc.sing. se escribía con הָ, aunque esta lectura no resolvería el problema del masc.pl. anterior (ידע). En cualquier caso, parece que la solución más aceptable sería la de admitir que se alude a Israel.

impuro. 4No harán libaciones de vino para Yahveh ni le ofrecerán sus sacrificios¹¹⁹; como pan de enlutados será para ellos¹²⁰, todo el que lo coma se contaminará, porque su pan servirá (sólo) para su sustento¹²¹, no entrará en la casa de Yahveh¹²². 5¿Qué

¹¹⁹ Los comentaristas antiguos, al conectar el יַעֲרְבוּ del TM con los “sacrificios” (זִבְחֵיהֶם), solían corregirlo por יַעֲרְבוּ, pues este término aparece ya en otros lugares (Le 1,7.12; 6,5; Éx 40,4.23; Sal 23,5). P.e., Harper (1905:328) traduce: “*nor prepare for him their sacrifices*”. En la actualidad son dos las propuestas más seguidas, que Macintosh (1997:342s.) resume así: (1) las versiones antiguas (LXX, Tg., Vg.) y los comentarios rabínicos han entendido “ser grato” (רַב III), como en Mal 3,4 y Je 6,20 (cf. Alonso Schökel – Sicre 1980:900), pero (2) a partir de una sugerencia de Driver (1939:158s.), basada en el antiguo sudarábigo y el siríaco, se ha apostado por el significado de “ofrecer, presentar”, como en Je 30,21 (cf. Rudolph 1966:172, Jeremias 1983:112, Dahood 1970:47, Andersen – Freedman 1980:526, Cantera – Iglesias 2000). McLaughlin (2001:147,149) sigue a Driver y además corrige יַעֲרְבוּ por יַעֲרְבוּ, afirmando que “pointing it as a (negated) *hiphil* yields “they will not bring (their sacrifices)”, which is a more precise parallel to the preceding “they will not pour out wine””. De una u otra forma, no supone una diferencia tan importante entre el TM y esta corrección como para que modifique el contenido del pasaje.

¹²⁰ Sintaxis complicada que se ha resuelto por dos vías distintas: (1) se modifica el לֶחֶם por לֶחֶמָם (“su pan”; cf. Harper 1905:328, Deissler 1981:40) o (2) se supone que el sujeto es “sus sacrificios”, insertando un pronombre en la trad. (McKeating 1971:125, McLaughlin 2001:147). Pero también hay, como en nuestro caso, quien prefiere traducirlo lo más literalmente posible (Alonso Schökel – Sicre 1980:900, Macintosh 1997:343s.).

Otro problema es la interpretación de *ʿonim*: casi todos los autores relacionan *ʿon* (sing. de *ʿonim*) con el luto, bien desde el verbo *nh / ny* o a través del sustantivo *ʿoneh* (“*tiempo de duelo*”; cf. Macintosh 1997:344s.). No obstante, Andersen – Freedman (1980:526s.) lo consideran un pl. de *ʿawen* (“maldad”, “iniquidad”) y lo traducen por “ídolo”, ya que “the context makes it likely that another aspect of current Israelite religious practice is here condemned: idol feeding”. Crean a que el profeta está parodiando la expresión “*pan de la presencia*” (*lehem panim*), al dar alimento a dioses paganos (Os 12,12), de modo que *ʿonim* podría entenderse como un pl. para referirse a “ídolos”. Tg. conecta esta expresión con la idolatría: “*como pan abominable (לֶחֶם מְרֵחָק) para ellos*” y después dice: “*sus ofrendas para ellos mismos, no les harán expiación en el santuario del Señor*”. Aunque la propuesta de Andersen – Freedman es muy sugerente, consideramos, por un lado, que no es el primer caso donde se menciona un “*pan de duelo*” (Je 16,7), por otro, que Peckham (1987:94s. y notas) se apoya en el elemento funerario para incluir Os 9,1-7 entre los testimonios sobre el *marzeah*.

¹²¹ Literalmente: “*porque su pan para su vida / persona / apetito*” con el sentido de que sólo les servirá para alimentarse, no para hacer ofrenda a Yahveh: “*su pan les quitará el hambre, pero no entrará en la*

vas a hacer el día de la solemnidad y en el día de la fiesta de Yahveh? ¿Pues si se escapan¹²³ de la ruina¹²⁴, Egipto los recogerá, Menfis los sepultará; ortigas heredarán sus objetos preciosos de plata¹²⁵, cardos habrá en sus tiendas¹²⁶. ^{7a}Han llegado los días de la cuenta, han llegado los días de la paga¹²⁷. (Os 9,1-7a)

casa del Señor” (Alonso Schökel – Sicre 1980). Los autores resuelven el *ki-* de distintas formas: “*for their bread ...*” (Harper, McKeating, Macintosh, McLaughlin); “*Ja, ihr Brot ...*” (Deissler); “*indeed, the food*” (Andersen – Freedman) e incluso lo interpretan como la señal de una aposición a lo anterior (Rudolph, Jeremias).

¹²² Wolff (1965;192s.) considera que “*no... Yahveh*” es una glosa.

¹²³ Literalmente: “*he aquí que se han marchado* (כִּי־הֵנָּה הֵלְכֵי)”. La mayoría de autores lo traducen así, aceptando el tiempo pasado; sin embargo, preferimos seguir a Alonso Schökel – Sicre (1980) y a McLaughlin (2001) que optan por una oración condicional de futuro, basándose en la posibilidad de introducir con הֵנָּה este tipo de subordinadas (cf. Macintosh 1997:348. Tg. y LXX presentan un verbo en tiempo futuro: “*pues he aquí que marcharán al exilio* (יֵלֶךְ) ...” (Tg.) / “*por esto he aquí que se marcharán* (πορεύουσιν) ...” (LXX).

¹²⁴ Los comentaristas antiguos modifican el TM por “Asiria”, pero Harper (1905:330) subraya la ausencia de un referente para Asiria en conexión con Egipto. Andersen – Freedman (1980:530) indican además que el paralelo para Egipto es Menfis y no Asiria y que el *šod* (“ruina”, “destrucción”) es un término frecuente tanto en los profetas del s.VIII a.C. como en los posteriores (Is 13,6; 16,4; 51,19; Je 48,3; Os 10,14; Jl 1,15;). Las versiones también presentan la lectura del TM (Vg.), aunque con alguna variante: “*del peligro de Egipto*” (LXX) / “*a causa de los saqueadores*” (Tg.).

¹²⁵ Literalmente: “*objeto precioso perteneciente a / de su plata*”. Esta expresión entraña una gran dificultad que ha llevado a los investigadores a proponer distintas alternativas:

(1) las versiones presentan diferentes lecturas: “*la casa de su deseada plata*” (Tg.), “*lo deseable de su plata*” (Vg.). La más llamativa es la de LXX que lo entiende como Μαχμας (מַכְמָס, ciudad cercana a Jerusalén, cf. 1Sa 14,5; Is 10,28; cf. Wolff 1965:193), uniendo “la plata” a la oración siguiente. Sin embargo, geográficamente este lugar no corresponde a Egipto. A partir LXX se han sugerido otras posibilidades, como que la palabra aludiría a la ciudad egipcia de Tafnes (Je 43,7) e, incluso, se ha enmendado el texto por “*las arenas de Sirtes*” (cf. McKeating 1971:127 y Macintosh 1997:349).

(2) se modifica el TM por מַחְמָרִי, cuyas interpretaciones Harper (1905:331) resumía en (a) una referencia a los ídolos de plata, (b) las casas del tesoro o palacios, (c) un nombre propio y (d) una conexión con תַּקְבָּרָם, con el significado de “*por causa del anhelo de su plata*”.

(3) se modifica el TM por (a) מַכְמָס (“escondite”, “algún tipo de depósito para la plata”), (b) מַעֲמָד (“pedestal”) identificando la plata con los ídolos, (c) מַחְמָרֵיהֶם, eliminando “plata” como una glosa (cf. McLaughlin 2001:148n.94).

Llama la atención que Peckham mencione primero (p.94n.55) los vv.1-7 como testimonio de un *marzeah* y que poco después (p.95n.59) se ocupe exclusivamente de los vv.1-6. Es posible, entonces, que haya entendido la sección hasta el v.7, pero la referencia al *marzeah* sólo hasta el v.6. Lo cierto es que los investigadores no han llegado a un acuerdo a la hora de acotarla. En nuestro caso hemos optado por situar su límite en el v.7a, apoyándonos en que (a) la nueva unidad podría comenzar en 7b según la estructura del texto (“*Que se entere Israel*”; cf. Andersen – Freedman 1980:517), como han entendido las versiones¹²⁸, y (b) a nivel de contenido se opone “*el día de la solemnidad*” y “*el día de la fiesta*” (v.5) a “*los días de la cuenta* y “*los días de la paga*” (v.7), como en otros ejemplos de la época, donde el día de la fiesta del Señor se convertirá en un día de dolor (Am 5,18.20; Cf. Am 6,3; 8,10)¹²⁹.

(4) a partir de la observación de Driver (1954:25s.) sobre la raíz *ksh* en otras lenguas semíticas, Rudolph (1966:170,172), basándose en el hebreo tardío y el arameo, propone la interpretación de “vergüenza”, “desengaño”. La lectura que ofrece modifica el TM por מהמרה: “*su objeto de anhelo llegará a ser su vergüenza*”.

(5) Andersen – Freedman (1980:514, 531), a los que sigue McLaughlin (2001:148 y n.97), lo interpretan como un superlativo: “*lo mejor de su plata*”, tomando el *lamed* como parte de “una construcción de genitivo perifrástica”.

Son muchas las opciones que encontramos, pero preferimos mantener el TM tal y como nos ha llegado, ya que es posible ofrecer una lectura sin que se desvirtúen los vocablos existentes: “*objeto precioso*” y “*plata*”. En cambio, no profundizamos en la cuestión de si es una forma de superlativo o cualquier otra construcción sintáctica.

¹²⁶ Tg. interpreta “cardo” (חיה) como “gatos” (חתולין) debido a una lectura errónea (cf. Jastrow, s.v. חתול, חתולא: “wild cats”) y “tiendas” por “castillos”.

¹²⁷ Tg. añade “*por sus pecados*”, pues como señalan Cathcart – Gordon (1989:48) en una nota a su trad. “always ready to give reasons for punishment”.

¹²⁸ “*e Israel estará afligido como el profeta que...*” (LXX, καὶ κακωθήσεται Ἰσραὴλ ὡς περ ὁ προφήτης ὁ ...); “*scitote Israhel stultum prophetam ...*” (Vg.), “*sabrá la casa de Israel que ...*” (Tg., ... דיעון דבית ישראל דהו).

¹²⁹ Las propuestas más frecuentes son: (a) poner fin a la sección en el v.6 (McLaughlin 2001:146ss.); (b) extenderla hasta el “*que se entere Israel*” del v.7, como hace Morla Asensio (1989:120ss.): propone el

Las palabras del profeta se sitúan en un periodo anterior a la consolidación en el trono de Oseas, último rey de Israel (731 a.C), y, probablemente, en algún lugar representativo del Reino Norte como Betel, Gilgal, Siló o Samaria (Macintosh 1997:335; cf. Sicre 2000:275)¹³⁰. La mayoría de los autores no dudan en identificar el motivo de la reunión como una/la fiesta agrícola otoñal, que Peckham (pp.83, 94s.nn.55-59) cataloga de *symposium* y que describe como un festival de duelo por los difuntos, caracterizado por el consumo del vino y por otras peculiaridades presentes en los “*simposia* de Jerusalén y Samaria” (Am 6,1-7; Je 16,5-9) y en los testimonios fenicios (una copa de bronce de Sidón y las inscripciones fenicias de Marsella y de Atenas, que estudiaremos en el siguiente capítulo)¹³¹. Sin embargo, como señala McLaughlin (2001:150), por un lado,

cambio de *yed^e‘u* (“*que se entere*”) por *yari‘a* o *yari‘u* (“*gritará*”) y lo conecta con *smḥ* y *gyl* del v.1 como en Is 6,10; So 3,14; Sal 100,1s; Esd 3,11-13; Za 9,9 (por el contrario, otros se sirven de este mismo cambio para unirlo a lo siguiente, según señalan Alonso Schökel – Sicre 1980:902 o Macintosh 1997:351s.); (c) incluir en esta sección “*por tu gran culpa, por tu gran subversión*” del v.7 y pasar a la siguiente “*el profeta es un necio, el hombre inspirado es un loco*” (Alonso Schökel – Sicre 1980:900 y 902: “*invirtiendo el orden de dos versos mejora el desenvolverse del sentido*”); y, finalmente, (d) unir, como aquí se ha hecho, “*han llegado los días de la cuenta, han llegado los días de la paga*” (7a) a lo anterior e iniciar una nueva sección a partir de “*Que se entere Israel [que]...*” (Andersen – Freedman 1980:515).

¹³⁰ Yee (1987:198ss.), en cambio, cree que estas palabras ni pertenecen al profeta ni siquiera a un compilador, sino a un redactor 1 (vv.1.5.7) y a un redactor 2 (vv.2-4.6). Rudolph (1966:176), Jeremias (1983:116n.13), Macintosh (1997:345s.), entre otros, consideran que los vv.4-5 son una glosa posterior; así Macintosh señala que “*Mention of ‘Yahweh’s House’ in 4b has generally led to the conclusion that the words... are a later gloss. There can be no doubt that *byt yhw* denotes the temple and that Hosea, knowing a multiplicity of open-air sanctuaries, could not have spoken of any one in such terms*”. Tg. también lo entiende de este modo, de hecho, se dice: “*en el santuario del Señor* (בית מקדשא דיי)”. En contra, McLaughlin (2001:150) afirma que la casa de Yahveh en Os 8,1 y 9,15 no significa el Templo de Jerusalén y que el paralelo con 9,3 sugiere que 9,4s. se refiere al país.

¹³¹ Los rasgos que destaca de los documentos fenicios son (1) la dedicación del *symposium* a un dios particular en un templo concreto, (2) el consumo de bebida, las ofrendas, los sacrificios y la apropiación de fondos y (3) la celebración anual por asociaciones locales de comerciantes, advirtiendo una observancia de un ritual fúnebre que supuestamente se apoya en las descripciones del AT.

“there is no evidence of a funerary connection for earlier *marzeahs*, and minimal links afterward” y, por otro, las prácticas indicadas por Peckham no pertenecen a la época de Oseas¹³². McLaughlin añade que el “*pan de enlutados*” y la mención del enterramiento no reflejan más que “la forma de juicio contra las naciones”, que nosotros ampliamos hasta “*los días de la cuenta ... los días de la paga*” (v.7a): el día de la fiesta de Yahveh los israelitas estarán en Asiria o en Egipto y los alimentos no servirán como ofrenda para el Señor, sino para su propio sustento; del mismo modo, se contaminarán como el que come el pan de duelo o el que se lo ofrece a los difuntos. No obstante, aunque no compartimos las ideas de Peckham sobre el *marzeah*, los cultos fúnebres y su conexión con Os 9,1-7, no hay que descartar este pasaje como testimonio de la institución antes de analizar su contexto y la función del vino.

a. El escenario del pasaje: “*El día de la solemnidad (בוֹעֵר) ... el día de la fiesta (הַג) de Yahveh*” (v.1). *Mo'ed* y *hag* son dos términos que se utilizan para señalar una serie de celebraciones: *mo'ed* se refiere a la “cita” establecida por Dios para que se congreguen los israelitas en un tiempo y un lugar concretos (p.e., Éx 25,22; Nú 1,1; 9,2s; Le 23,2) y *hag* alude a las grandes fiestas de peregrinación basadas en el ciclo anual agrícola: *Ázimos (Pesah*¹³³), *Semanas (Šabu'ot*¹³⁴) y *Cabañas (Sukkot*¹³⁵). Como los vocablos

¹³² Las inscripciones fenicias son de los ss.IV – III a.C. y el texto de Je 16 se sitúa entre los ss.VII – VI a.C; sólo los pasajes de Amós serían de época de Oseas, pero en ellos no aparece una dimensión fúnebre, como tampoco en Os 4,16ss.

¹³³ Tras la denominación de *Pesah* se escoden al menos dos fiestas en su origen distintas: (1) la fiesta de *Pesah* propiamente: una celebración de pastores en la primavera, donde se sacrificaba un animal joven para propiciar la fertilidad del ganado y (2) la fiesta de los *Ázimos (hag ha-Mazzot)*, que representaba la celebración de la primera cosecha del año. Históricamente se la conocería después por relacionarse con la salida de Egipto de los israelitas (Éx 23,14s; 34,18; Le 23,5-8; De 16,1-8); cf. Kanof, *EJ* s.v. “Passover” y Avril – De la Maisonneuve 2001:19ss.

¹³⁴ Conocida como *Pentecostés*, pues se celebra a los cincuenta días de *Pesah* (Le 23,15s.), es decir, al comienzo del verano y los primeros frutos, con la última siega: la cosecha de trigo (Éx 23,16; Le 23,15ss; De 16,9ss.); cf. Jacobs *EJ* s.v. “Weeks” y De la Avril – Maisonneuve 2001:37ss.

aparecen en paralelismo, el profeta debió referirse a una de estas tres fiestas agrícolas convocadas por Yahveh y no a dos acontecimientos distintos¹³⁶. La expresión *ḥag-Yahveh* puede ofrecernos una pista, ya que viene a designar la fiesta de *Sukkot* por ser la celebración principal en honor del Señor (Ju 21,19; 1Sa 1,3.21; cf. Le 23,39; De 16,13-14), llamada por ello “la fiesta” (1Re 8,2.65; 12,32; 2Cr 5,3; 7,8; Ez 45,25; Ne 8,14)¹³⁷. Esta festividad agrícola, situada al final del verano y del ciclo anual, no era la manifestación de un grupo exclusivo, como sucedía en el *marzeah*, sino un acontecimiento colectivo, en que el pueblo disfrutaba de los productos de la tierra; por tanto, la mención de *mo'ed* y *ḥag* nos llevaría a rechazar la presencia de una asociación elitista. No obstante, Peckham (p.95n.58) vincula el *marzeah* con la Pascua, pues, en primer lugar, afirma que Amós nombra estas tres fiestas en 5,21; 7,1-6; 8,10 y, después, considera que en ambos casos tiene un papel fundamental el consumo de cabezas de ganado, citando, para nuestra sorpresa, el pasaje de Am 6,4. En cambio, no es aceptable su propuesta, ya que no existe ningún ejemplo donde la ingestión de carne establezca un nexo entre las dos celebraciones. Mucho más difícil es constituir un vínculo entre el *marzeah* y las *Cabañas*, ya que o bien Oseas no alude a esta fiesta o no se refiere a la institución simpótica.

Este mismo versículo nos aporta otros datos que pueden determinar la dimensión de la fiesta: (1) los términos *smḥ* y *gyl* del v.1 (“no te alegres, no te regocijes”) “apuntan a celebraciones festivas de carácter colectivo” (Morla Asensio 1989:122) y (2) la expresión “como las naciones” equipararía el proceder del pueblo de Israel en su

¹³⁵ Se festeja al final del verano con motivo de la cosecha de los frutos y se la relaciona históricamente con las cabañas que construyeron los israelitas en el desierto (Éx 23,16; Le 23,33-36.39-43; De 16,13-16); cf. Kanof *EJ* s.v. “Booths” y De la Avril – Maisonneuve 2001:47ss.

¹³⁶ En contra, Harper (1905:330) señala dos tipos de festejos: (1) el sábado y la luna nueva (*mo'ed*) y (2) la fiesta de otoño (*ḥag*).

¹³⁷ Puede crear cierta confusión el hecho de que a *Pesah* se la denomine en algún caso “la fiesta” (Ez 45,23) o “la fiesta para Yahveh” (Éx 12,14; 13,6); sin embargo, la celebración principal es *Sukkot*, posiblemente, la más antigua, presente ya en el calendario cananeo. Así, Limburg (1988:31) y Landy (1995:111s.) afirman que se trata de las Chozas.

conjunto con el de las “*naciones gentiles*”¹³⁸. Además, la mención de “Efraím” (v.3) tampoco apunta a una élite, sino a un colectivo, pues el profeta en varias ocasiones presenta los pecados y los castigos de Judah frente a los de Efraím / Israel (Os 5,13; 6,4; 8,14; 10,11; 12,1). Por tanto, las palabras del profeta no se dirigen contra un grupo, sino contra todo el Reino Norte, lo que indica que no se cumple una de las características principales del *marzeah*: la participación exclusiva de cierta clase social.

b. La dimensión religiosa. Varios son los rasgos que muestran un contexto cáltico relacionado, sobre todo, con los ritos agrícolas de fertilidad. De nuevo, no podemos obviar los términos *smh* y *gyl* que, además de aludir a “celebraciones colectivas”, se han vinculado a los cultos idolátricos, generalmente cananeos (Andersen – Freedman 1980:522¹³⁹), o a los cultos sincréticos (Morla Asensio 1989:122¹⁴⁰). En numerosas ocasiones los autores unifican unos y otros, como McLaughlin (2001:153s.), que aprecia las dos posibilidades: (1) existen elementos no yahvistas que relacionan *gyl* con las prácticas cananeas, pero, por el contrario, (2) Israel se asocia en el v.1 con la comunidad cáltica de Yavheh, mencionado cuatro veces en los vv.3-5¹⁴¹. En cualquier caso, el profeta denuncia algún tipo de hábitos con los que se festeja el final del ciclo agrícola, pero que resultan bastante cuestionables para la religiosidad de Oseas.

Otras de las expresiones propias de un ambiente cáltico son “*te has prostituido [abandonando] a tu dios, has amado el salario de prostituta*” (v.1). Al tratar Os 4,16ss.

¹³⁸ Wellhausen (1963:16) lo traduce por “gentiles” (“*wie die Heiden*”) y en su explicación hace notar que “dieser Begriff kommt so ausgesprochen hier wol zum ersten mal vor (עַמֵּי נֹכְרִים)” (p.122). Rudolph (1966:170s.) lo asocia con los cultos cananeos (“*in kananitischem Jubel*”). Macintosh (1997:337) considera que “the point of the comparison is that other peoples have not acted in the deceitful way that Israel has done and, therefore, are entitled to rejoice as she is not”.

¹³⁹ Hablan de “cultos paganos” concernientes a la producción del grano y del vino, donde “the excitement here is the festive mood of harvest and vintage”; cf. Rudolph 1966:171.

¹⁴⁰ Se refiere a un “culto sincrético” que “amenaza las peculiaridades de la fe israelita”; cf. Macintosh 1997:338.

¹⁴¹ McLaughlin (n.114) cita Os 10,5, aunque no ofrece ninguna explicación. Quizá se apoya en el uso de *kmarim*: sacerdotes dedicados al culto de Ba'al (So 1,4; 2Re 23,5).

(c.III 1.2.1.) ya nos encontramos con la problemática de si el profeta utiliza estas palabras para referirse a la práctica idolátrica de los israelitas o si realmente se denuncia una actividad sexual. Según lo observado en aquel pasaje, podemos confirmar que, aunque aquí se pudiera ver una alusión a ciertas conductas sexuales, no sería posible desligar la “prostitución” de la idolatría: los israelitas se entregan a otras divinidades apartándose de su dios (cf. Os 4,10-15.18; 5,3-4). Ciertos autores (p.e., Macintosh 1997:338) relacionan el tema de la prostitución con la infidelidad del pueblo yahvista entregado a los Baʿales. Ésta se manifiesta en la imagen de la esposa infiel: “*Pues su madre se prostituyó (זָנְתָה)...*: ‘*me iré tras mis amantes [los Baʿales] (אֲחֵרֵי מִאֲהָבָי), que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mis bebidas*” (Os 2,7; cf. 2,10.14). Al mismo tiempo, se plantean si tras “*sobre todas las eras de grano*” (v.1) se advierte una cierta implicación sexual, conectada con ritos propios de la fiesta de la cosecha, como podría deducirse de Rt 3 o Ju 21 (Andersen – Freedman 1980:523; Macintosh 1997:338s.). No obstante, no poseemos datos suficientes para admitir sin reservas este tipo de cultos.

Con todo, no hay duda de que Os 9,1-7a se desarrolla en un contexto religioso, ya que, junto a los elementos habituales de esta esfera, como son las “libaciones” y los “sacrificios” (v.4; cf., p.e., 1Sa 1,24; 10,3), encontramos la expresión “*objetos preciosos de plata*”, que relaciona el pasaje con la fabricación de ídolos y la consecuente ruina israelita: “*con su plata y con su oro se han fabricado ídolos (עֲצָבִים) para que sean destruidos*” (8,4; cf. 2,10; 13,2). Así pues, o bien el pueblo se construye imágenes de Yahveh para asegurarse la fertilidad de los campos o se entrega a los Baʿales y/o a otras divinidades similares¹⁴².

c. El consumo de alcohol: “*El mosto*” (v.2) / “*libaciones de vino*” (v.4). Los términos “mosto” y “vino” podrían manifestar otra de las particularidades sobresalientes del *marzeah*: la ingesta de alcohol en grandes cantidades. Sin embargo no se determina

¹⁴² McLaughlin (2001:152), p.e., considera que “the passage describes a form of yahwistic worship that includes aspects unacceptable to Hosea”.

cuánto vino se emplea, con lo que se nos priva de una información valiosa, y además los vocablos se presentan en dos contextos que no pertenecen a la órbita de la institución: (1) en el v.4 el vino se ofrece a la divinidad como un presente, mientras que en un *marzeah* se utiliza, sobre todo, para consumo humano; y (2) en el v.2 el mosto es un bien divino, asociado con frecuencia al grano y al aceite (Os 2,10), cuya producción se vincula directamente con la conducta del pueblo: si se le rinden los honores adecuados a Yahveh, la fecundidad de la tierra está asegurada¹⁴³, pero si se abandona su culto, el Señor reclamará sus bienes (Os 2,11; cf. De 28,39). Ninguno de los dos casos responde, entonces, a la utilización de la bebida en el *marzeah*.

Igual que McLaughlin (2001:152), tampoco podemos admitir la sugerencia de Peckham, ya que el único rasgo del texto propio del *marzeah* es que los acontecimientos se desarrollan en la esfera de la religiosidad. Por lo demás, ni se distingue un grupo particular que conforme la institución ni tampoco el consumo de vino aporta datos significativos, pues son múltiples las celebraciones de las que formaba parte. Asimismo, la información que el profeta nos proporciona apunta a una fiesta de la recolección en la que participa Israel en su conjunto.

1.2.3. Una última reflexión

Del análisis de Os 4,16-19 y 9,1-7a se puede deducir que existen numerosas dificultades para admitirlos entre los testimonios del *marzeah*, en especial el último caso. La única característica que cumple Os 9,1-7a es que los acontecimientos se desarrollan en un contexto religioso. El problema es que el ambiente descrito encaja a la perfección con la fiesta de la cosecha y, por tanto, representaría un acto colectivo frente

¹⁴³ Con el mismo sentido se halla la expresión “*la era... el lagar*”, conectada también con la fertilidad de los campos por voluntad divina (De 15,14; 16,13; 2Re 6,17); cf. Andersen – Freedman 1980:524; Macintosh 1997:341.

a la exclusividad del *marzeah*. En cuanto a Os 4,16-19 debemos ser más flexibles, ya que si no queda excesivamente claro si el profeta se refiere a la institución convival, al menos, hay elementos que pueden apuntar a ella: el contexto religioso, la ingesta de grandes cantidades de alcohol, la posible referencia a una diosa patrona del acto y tal vez la presencia de un “grupo identificable” (cf. McLaughlin 2001:143s.). Así pues, admitimos la posibilidad de que en este caso el profeta denuncie la conducta de los participantes en el *marzeah*, frente a Os 9, donde resulta evidente que es otro el tipo de festejo al que se alude.

Por último, sólo nos queda justificar por qué se rechazó Os 7,3-7 al comienzo de este apartado. Andersen – Freedman (1980:562) citan el pasaje para iluminar Am 6,4-7, pero no analizan ninguna característica potencial del *marzeah* presente en el texto, como la referencia al vino (“*el ardor del vino*”, v.5) o la mención de una élite (“rey”, “príncipes”, “jueces”, vv.3.5.7). La respuesta reside en que la celebración consiste en la fiesta por la onomástica del rey, su subida al trono o algún otro acontecimiento (“*en el día de nuestro rey*”, v.5), aprovechado para provocar “la muerte del rey por vino envenenado” según McLaughlin (2001:129). Por otro lado, tampoco poseemos datos de que los hechos tengan lugar en un contexto religioso como sucedía con Os 6,16-19 y 9,1-7a.

1.3. *Marzeah* en Isaías

Cuatro son los textos que los autores han sugerido como testimonios del *marzeah* en el libro de Isaías. Tres de ellos pertenecen al profeta o a un autor cercano a su época (Is 5,11-13; 28,1-4; 7-8) y el cuarto a la obra conocida como Tritoisaias (Is 56,9-57,13). Su análisis resulta más complicado que el de los otros profetas debido, en primer lugar, a que varios comentaristas se ocupan de tratar el tema del *marzeah* en un mismo fragmento y, en segundo, porque otros utilizan el texto como una simple referencia para aclarar otro pasaje. Así, Is 5,11-13 ha sido propuesto como escena de *marzeah* por

McLaughlin (2001) y, del mismo modo, Is 28,1-4 por Asen (1996). En cambio, el tratamiento de Is 28,7ss. ha ido desde el breve apunte de Pope (1972 = 1977 = 1981) hasta el detallado estudio de McLaughlin (2001) sobre la institución. Por último, Is 56,9-57,13 se queda en una simple referencia de Jackson (1974), ya que McLaughlin (2001) encuentra argumentos para rechazarlo como testimonio. Además, hay una quinta cita, sugerida por Heider (1985:389), que McLaughlin (2001) ni siquiera se ha detenido a considerar y que en nuestro caso abordaremos en las últimas reflexiones: Is 65,4¹⁴⁴.

1.3.1. Is 5,11-13. La propuesta de McLaughlin 2001

El primer estudio de Is 5,11-13 se lo debemos a McLaughlin (2001:155-162), que se basa en la propuesta de Fey (1963:10-22), consistente en hacer depender este pasaje, tanto a nivel de contenido como formal, de uno de los dos textos bíblicos donde aparece el término *marzeah*: Am 6,3-7. En el libro que nos ha llegado, Is 5,11-13 pertenece a la serie de “ayes” (vv.8-24/25¹⁴⁵), que aparecen a continuación de la famosa “parábola de la viña” (5,1-7). En concreto, los versículos que nos interesan, 11-13, corresponden a la primera sección del segundo de los oráculos (11-17)¹⁴⁶. En ellos el profeta denuncia la

¹⁴⁴ McLaughlin (p.154n.1) se apoya en que el texto ni menciona el alcohol ni a una élite, por lo que lo rechaza como descripción de un *marzeah*.

¹⁴⁵ No hay acuerdo en los límites de la unidad: (a) unos consideran que este grupo de oráculos se sitúa entre los vv.8-24 (Kaiser 1981:100ss., Schroeder 2001:66s.), (b) otros que llega hasta el v.25 (Alonso Schökel – Sicre 1980:134ss., Watts 1985:57ss., Oswalt 1986:155ss., Bartelt 1996:33ss.), (c) hay quienes afirman que los vv.26-30 pertenecen a esta unidad (Chisholm 1986:49ss., Seitz 1993:49ss., Beuken 2003:141ss.), (d) otros autores apelan a una interpretación conjunta de todo el c.5, distinguiendo diferentes secciones (Sweeney 1996:121ss., Childs 2001:49s.), y (e) algunos han incluido como parte de los oráculos, antes o después de Is 5,8-24, los versículos de Is 10,1-4 (Raiser 1960:45ss., Kaiser 1981:102ss., Blenkinsopp 2000:208ss.) o Is 10,1-6 (Korpel 1996).

¹⁴⁶ Sería el tercer oráculo para los que colocan Is 10,1-4 antes de 5,8 (Blenkinsopp 2000:208ss.). En cualquier caso, como ya señala Gray (1912:88), el texto original debió dirigirse hacia seis, siete o más tipos de personas, lo que equivaldría a igual número de oráculos.

vida relajada de los que participan en banquetes, olvidando las obras de Dios, y les anuncia el inminente castigo con el exilio.

¹¹Ay de los que madrugan temprano en la mañana persiguiendo¹⁴⁷ el licor, los que¹⁴⁸ se demoran hasta el crepúsculo calentándolos¹⁴⁹ el vino. ¹²Sus fiestas¹⁵⁰ se

¹⁴⁷ En las traducciones se suele poner la manifiesto el valor de (temporal-)causal o final del *hoy* + part. + fut; p.e: “*in porsuit of strong drink*” (Gray 1912, Blenkinsopp 2000, McLaughlin 2001), “*to follow strong drink*” (Ginsberg 1956:52), “*dem Rauschtrant nachjagen*” (Fohrer 1960; Wildberger 1972, similar en Kaiser 1981 y Beuken 2003), “*en busca de licores*” (Alonso Schökel – Sicre 1980), “*to pursue strong drink*” (Oswalt 1986); “*to run after their drinks*” (Childs 2001). Incluso se sobreentiende este valor en los casos donde se traduce por una oración relativa (Scott 1956, Raiser 1960, Young 1965, Whedbee 1971). No obstante, hay quien prefiere mantener la yuxtaposición del TM (Watts 1985, Bartelt 1996).

¹⁴⁸ Scott (IB 200) entiende un segundo *hoy* al comienzo del v.12, apoyándose en Am 6,4-6 y a Is 28,1-4;7-8. McLaughlin (2001:155n.8) indica que ya antes se había propuesto esta lectura (Procksch), que él cree innecesaria.

¹⁴⁹ Igual que en la oración anterior, el TM presenta una yuxtaposición entre part. y verbo en fut. que podemos entender con valor de subordinación: “*while wine inflames them*” (Gray 1912, Young 1965), “*till wine inflames them*” (Scott IB 200, Whedbee 1971), “*to chase after wine*” (Ginsberg 1956:52), “*weil sie der Wein in Glut bringt*” (Fohrer 1960), “*wenn der Wein sie erhitzt*” (Wildberger 1972, Beuken 2003), “*y hasta el crepúsculo los enciende el vino*” (Alonso Schökel – Sicre 1980), “*to be inflamed by wine*” (Schroeder 2001), “*(with) wine inflaming them*” (McLaughlin), “*until they are inflamed by wine*” (Childs 2001).

Algunos autores han propuesto diversas lecturas para ירליקם (“*los calienta*”): (a) ירליקן o ירליקי (“*ellos andan detrás*”; Ginsberg 1950:52; cf. Gé 31,36; 1Sa 17,53; La 4,19), (b) ירליקין (Kissane 1960:55,57; este autor observa que la palabra significa tanto “ir detrás” como “quemar”, según los pasajes que ya había propuesto Ginsberg más el Sal 10,2; no obstante, la forma *hifil* no recoge el significado de “ir detrás”, cf. Wildberger 1972:177). Ginsberg y Kissane señalan que el paralelismo es mejor si se entiende un pl. en vez de un sufijo pronominal; en cambio, Oswalt (1986:155n.3) afirma que “the MT also fits the statement of insensitivity which follows in v.12”.

¹⁵⁰ Ginsberg (1956:52) propone משעהם (“*sus intereses*”) o alguna otra lectura a partir de la raíz שָׁע (“volverse”, “mirar”) y Fohrer (1960:81): מְזַמְתָּם (“*sus intrigas*”). Ninguna de estas correcciones son necesarias, ya que es habitual asociar el *mišeh* a la bebida (p.e., Je 16,8). Caspari (1913:337-341) propuso cambiar משחיהם ויין por משחיהם בּוֹן con valor temporal (“durante su fiesta”). Un resumen de las diferentes

componen de laúd y lira¹⁵¹, tambor y flauta y de vino¹⁵², pero no tienen en consideración la obra de Yahveh ni observan la acción de sus manos. ¹³Por eso, mi pueblo marchará desterrado, carente de sabiduría, su nobleza¹⁵³ estará muerta de hambre¹⁵⁴ y su multitud quedará abrasada por la sed. (Is 5,11-13)

Antes de comenzar a analizar los elementos del oráculo que podrían aludir a un *marzeah*, debemos abordar tres cuestiones. La primera consiste en la división interna de esta unidad, la segunda en averiguar contra quién se dirigen las palabras del profeta y la última en poner de manifiesto su dependencia o no del texto de Am 6. Son importantes

propuestas en Wildberger 1972:177. LXX lee: “y *beben vino*”, mientras que Tg. y Vg. mantienen “*sus banquetes*”.

¹⁵¹ Se traduce *kinnor* por “laúd” y *nebel* por “lira” para mantener la diferencia entre los dos instrumentos, pero parece que eran dos tipos de liras distintas. Las versiones también mantienen dos términos: κιθάρα καὶ ψαλτηρίου (LXX), *cithara et lyra* (Vg.), a pesar de que estas equivalencias entre los vocablos hebreos y los de las versiones no son constantes; cf. c.I 2.1.d.

¹⁵² Ginsberg (1956:52) omite “vino” porque lo considera un añadido al ser hipermétrico (cf. Fohrer 1960). Las versiones lo siguen presentando.

¹⁵³ Algunos autores prefieren traducir *kabod* por “*su gloria*”, “*su nobleza*”, respetando el abstracto (Gray 1912, Fohrer 1960, Young 1965, Kaiser 1981, Watts 1985, Bartelt 1996, Blenkinsopp 2000), mientras que otros optan por el concreto “*sus nobles*” (Scott IB, Kissane 1960, Whedbee 1972, Wildberger 1972, Alonso Schökel – Sicre 1980, McLaughlin 2001, Beuken 2003). También hay quien prefiere otras fórmulas: “*their men of rank*” (Childs 2001). En nuestro caso consideramos que se puede mantener el abstracto sin ningún problema. LXX suprime *kabod* y le atribuye a la “*multitud*” las dos frases.

¹⁵⁴ No es frecuente que optemos por modificar el TM si existe una lectura válida, como en este caso (מְחֵי רָעָב: “*hombres de hambre*”, “*hombres hambrientos*”), sin embargo, las versiones entienden “*han muerto de hambre*” (מְחֵי רָעָב), de forma que presentan un paralelo mejor para “*se abrasaron de sed*” (אֲבָצְרָהּ; según justifica McLaughlin 2001:156s.). No obstante, estas dos lecturas no son las únicas. Una tercera propuesta bastante popular es la de cambiar מְחֵי por מְיָי (“*exhaustos de hambre*”), como en De 32,34. Así pues, podemos encontrar tres lecturas distintas: (1) se mantiene el TM (Oswalt 1986, Bartelt 1996, Blenkinsopp 2000, Beuken 2003), (2) *mete ra'ab*: (Gray 1912, Kissane 1960, Whedbee 1972, Alonso Schökel – Sicre 1980, Childs 2001) y (3) *m'eze ra'ab*: (Fohrer 1960, Wildberger 1972, Kaiser 1981, Watts 1985); sobre las distintas interpretaciones cf. Wildberger 1972:177 y Barthélemy 1986:33ss.

porque afectan directamente a la a la concepción de este pasaje como la imagen de un *marzeaḥ*.

No suele haber discrepancias en los límites del segundo oráculo, que se sitúan entre el *hoy* del v.11¹⁵⁵ y el final del v.17¹⁵⁶, iniciando con otro *hoy* la nueva sección (v.18). Sin embargo, no todos coinciden en la estructura del propio oráculo. En general, las propuestas más seguidas son dos: (1) dividirlo entre los vv.11-13 y 14-17¹⁵⁷ o (2) mantener unidos los vv.13-14, alcanzando soluciones diversas¹⁵⁸. Esta última alternativa se basa en la llamativa repetición de *laken* en ambos versículos¹⁵⁹. No obstante, McLaughlin (pp.157) considera que tiene más importancia el cambio de segunda persona masculina del v.13 (referido al “pueblo”) a tercera persona femenina singular del v.14 (14a-b referido al *Šēol* y 14c-d a Jerusalén) que la reiteración del adverbio. Así, llega a la conclusión de que, a pesar de la posibilidad de un doble anuncio del juicio (cf., p.e., Alonso Schökel – Sicre 1980:136), estos versículos se deben separar. Otro punto más en el que se apoya McLaughlin es en el análisis de Chisholm (1986:52), el cual observa dos patrones quiásticos bien acotados en el oráculo: el primero entre los vv.11-

¹⁵⁵ Aunque no vamos a detenernos en el estudio de la fórmula *hoy*, debemos señalar que no todos los autores le otorgan el mismo valor a los “ayes”; sobre el uso de *hoy* como lamento, acusación, juicio, llamada de atención, etc. cf. Gerstenberger 1962:249ss, Clifford 1966:458ss., Wanke 1966:215ss., Williams 1967:75ss. y la bibliografía ofrecida por Watts 1985:57 y Chisholm 1986:57n.12.

¹⁵⁶ Excepto algún caso, como el de Alonso Schökel – Sicre (1980) que adelantan el v.17 detrás del v.9 porque consideran que se mejora el sentido.

¹⁵⁷ P.e., Gray, Fohrer, Wildberger, etc. Sicre (1984:219n.96) ofrece un resumen de las posturas de los autores, donde se observa que ésta es la más popular.

¹⁵⁸ P.e., Kissane (1960:57s.) observa una subunidad entre los vv.11-12 (“the luxury of the rulers”) y otra entre los vv.13-14 (“the punishment of the frivolous rulers”) y relega los vv.15-17 a versos fuera de lugar o incluso adiciones. Bartelt (1996:36s.,54) y Korpel (1996:58ss.) entienden los vv.13-14 como una estrofa aparte dentro del oráculo. Además, también hay autores que localizan supuestas adiciones al oráculo original. Un resumen de las propuestas lo ofrece McLaughlin 2001:158 y notas; cf. también Alonso Schökel – Sicre 1980:136 y Sicre 1984:219n.96.

¹⁵⁹ LXX convierte el segundo *laken* en la conjunción *kaí*. Gray (1912:92) sugería la posibilidad de que un versículo que comenzaba por *hoy* se hubiera perdido.

13 y el segundo entre los vv.14-17¹⁶⁰. Por tanto, sus razones para aislar los vv.11-13 resultan mucho más convincentes que las de Fey (1963), basadas en hacer depender la estructura de este texto de Am 6,1-7.

El segundo de los problemas, relativo al receptor del mensaje y a su contexto, tampoco tiene una solución fácil. La mayoría de los comentaristas coinciden en que estas palabras se dirigen a los judíos¹⁶¹ e, incluso, hay quien los data de tiempos en que todavía no se había producido la deportación de Israel (Alonso Schökel – Sicre 1984:102s.,113, Watts 1985:63, Blenkinsopp 2000:211s.)¹⁶². Lo cierto es que el oráculo no aporta ningún dato específico que nos pueda orientar en estas cuestiones y, aunque podamos intuir, por la propia predicación del profeta, que dirigió este oráculo contra los judíos, es difícil saber si fue antes o después del exilio. McLaughlin, de hecho, obvia por completo el tema de la datación y asume el origen judío; sin embargo, tiene en cuenta la propuesta de Sweeney (1996:130s.), consistente en que el profeta se dirige a los judíos, pero describe la situación de los habitantes del Reino Norte, incrementando, de este modo, las conexiones con Am 6,7 y Os 4,16-19. En nuestro caso, así como en el de McLaughlin, la explicación de Sweeney tampoco nos parece concluyente y preferimos situar la audiencia de Isaías en el Sur; sobre todo, cuando sabemos que la profecía de Amós fue conocida en Judah y que las relaciones entre los textos pueden ser producto de

¹⁶⁰ Vv.11-13: “A. Carousing condemned (vv.11-12a), B. Insensitivity condemned (v.12), B’. Insensitivity punished (v.13), A’. Carousing punished (v.13)”. Vv.14-17: “A. Sheol eats the sinner (v.14), B. The self-exalting sinners are humbled (v.15), B’. God exalts Himself (v.16), A’. Sheep eat on the ruins or the sinners’ dwellings (v.17)”.

¹⁶¹ Otros consideran que la descripción se refiere tanto a Israel como a Judah (Watts1985:63) o incluso a Israel en el sentido más amplio (Seitz 1993:50)

¹⁶² P.e., Gray (1912:88) considera que en el periodo más temprano de la vida del profeta, mientras que Watts (1985:61) dice: “the Vision contends that the historical events from Uzziah’s reign [Isaías recibió su vocación en año de la muerte de este rey, Is 6,1] to the post-exilic era were “God’s work”, that they all conform to “his plan” and thus move toward his goal for his people”. Schoors (1997:80) presenta una serie de citas, entre ellas Is 5,13, que podrían indicar que se tenía conocimiento del exilio, por lo que algunos las consideran posteriores al profeta, pero después argumenta que según este mismo versículo parece que el propio Isaías todavía espera un exilio, con lo que sigue sin decantarse por una fecha aproximada.

otras circunstancias. En definitiva, nos interesa la datación del oráculo y, en especial, su ámbito geográfico porque, de confirmarse la descripción de un *marzeaḥ*, podríamos estar ante el primer documento propiamente judío que, bien anterior o posterior al exilio samaritano, alude a esta institución.

La propuesta de McLaughlin de incluir Is 5,11-13 entre las escenas de un *marzeaḥ* se apoyaba en el análisis de Fey (1963:12ss.), que lo vinculaba directamente con Am 6 por varios motivos: (a) los dos pasajes muestran una estructura de *hoy* (iniciando la acusación)... *laken* (para anunciar el castigo)¹⁶³, (b) se presenta una extensa descripción de las acciones frente a una breve alusión sobre lo que no han hecho (“*sin que se duelan por la ruina de José*” en Am 6,6 y “*pero no tienen en consideración la obra de Yahveh ni observan la acción de sus manos*” en Is 5,12), (c) alternan participios con formas conjugadas y (d) en ambos casos el castigo es el exilio. No obstante, han surgido objeciones a la exposición de Fey, como, p.e., la de Whedbee (1971:98-101)¹⁶⁴ que señala: (a) los hechos a los que Isaías se refiere son comunes en este tipo de acusaciones, del mismo modo que el uso de *laken* para anunciar un castigo (Is 5,24; Mi 2,3)¹⁶⁵, (b) también la alternancia entre participios y formas conjugadas son frecuentes en los “*ayes*”, (c) es sospechoso que Fey asuma sin ninguna duda la unidad de Am 6,1-6, mucho más después de ver que no están ausentes las dificultades para acotar la sección, y (d) ambos profetas pudieron usar materiales tradicionales, como los relacionados con la sabiduría (p.e., sobre la embriaguez, que tantas veces aparece en Proverbios o en Qohelet), dejando también una marca personal (Amós habla de “*la ruina de José*” e Isaías manifiesta la ignorancia de su pueblo por la obra de Yahveh). Además, Davies

¹⁶³ Muchos otros autores han subrayado esta semejanza entre los textos, cf. Gray 1912:88

¹⁶⁴ McLaughlin (pp.160s.) afirma que la única objeción a la propuesta de Fey ha sido avanzada por Davies (1981:38), pero lo cierto es que Whedbee una década antes ya había manifestado las mismas reservas que Davies.

¹⁶⁵ Davies (1981:38) afirma que es común entre los profetas amenazar con el exilio y que, por tanto, no es un elemento significativo para justificar esta dependencia.

(1981:38) observa que “*mi pueblo*” y “*carente de conocimiento*” están ausentes en el texto de Amós.

Con todo, McLaughlin (pp.160s.) considera que estas objeciones “no son concluyentes”, de modo que vuelve a retomar la propuesta de Fey, con la que justifica la dependencia de Is 5,11-13 de Am 6,1,3-7: (a) el desequilibrio entre la acusación y el juicio no tiene paralelo en otros “*ayes*”, (b) la extensa exposición de las acciones acompañada de una breve manifestación sobre su inactividad resulta extraña en estos oráculos (sólo en Is 30,1-12; 31,1), (c) el juicio como revés irónico tampoco es un elemento necesario (está ausente en Is 5,22-24; 29,1-4; 31,1-3; Ha 2,12-13; sólo mínimamente presente en Is 29,15-21), (d) el uso de *glh* (“ir al destierro”) en *qal* sólo aparece en estos pasajes (y en Is 24,11 y 49,24, que no son propiamente de Isaías) y, por último, (e) Fey (pp.14ss.) reconoce “*mi pueblo*” y “*carente de conocimiento*” como un desarrollo de Isaías, similar al de los “*instrumentos músicos*” de Am 6,5, convertidos aquí en “*laúd y lira, de tambor y flauta*”. En cualquier caso, McLaughlin (p.161), a pesar de que admite que Am 6 es el antecedente de Is 5,11ss., manifiesta que Isaías “could have adapted his predecessor’s message to a similar yet distinct context”, con lo que “that does not necessarily mean Isaiah was addressing members of a *marzeah*”. Considera, entonces, que la confirmación de un *marzeah* en el texto de Isaías debe obedecer a las tres constantes que él establece desde el comienzo de su estudio: (1) el consumo de bebida en grandes cantidades, (2) la presencia de una clase social alta y (3) el contexto religioso.

Compartimos la idea de McLaughlin respecto a centrarnos en los componentes del texto, como se verá a continuación, pero no creemos en modo alguno que Is 5,11-13 deba entenderse como una *Vorlage* de Amós. En ese caso, Isaías debería haber conocido un texto similar al que hoy tenemos de Am 6,1-7, lo cual es bastante dudoso. Por otro lado, el consumo del vino y la ausencia de sabiduría son temas frecuentes en la literatura sapiencial y no sería extraño pensar en una fuente común de la que se servirían ambos profetas: “¿Para quién el “*ay*” (אֵי)? ¿para quién el “*oh*” (אָבוֹי)? ... Para los que se detienen junto al vino (עַל-הַיַּיִן), para los que examinan mixturas (מִמְסָךְ) ... tus ojos verán cosas extrañas y tu corazón dirá incoherencias ...” (Pro 23,29-35; cf. Pro 20,1; 21,17;

23,20s; 31,4-6; Eze 10,16s; Eco 19,2;31,25-31)¹⁶⁶. Así pues, pensamos que, en principio, tanto Amós como Isaías se sirvieron de la tradición sapiencial, lo que no impide que un redactor posterior, una vez editado el texto más o menos definitivo de Am 6,1-7, siguiera este modelo¹⁶⁷.

a. “Ay de los que madrugan temprano en la mañana persiguiendo el licor, los que se demoran hasta el crepúsculo calentándolos el vino” (v.11). Uno de los elementos principales del *marzeah* es, como veíamos en los testimonios del Oriente Próximo y en Am 6,4-7 y Je 16,5-19, el consumo de alcohol en grandes cantidades. Esto ha llevado a los críticos a identificar como descripciones de un *marzeah* otros pasajes donde este elemento tiene un papel importante (p.e., Am 2,7b-8; 4,1; Os 4,16-19; 9,1-7). En el caso que aquí nos ocupa no se puede dudar de la presencia del alcohol en abundancia, pues lo beben desde que comienza el día, de madrugada, hasta el crepúsculo¹⁶⁸. Además, Isaías

¹⁶⁶ Fichtner (1976:429ss.) estudia la relación entre los proverbios y la obra de Isaías: el profeta se distancia de la sabiduría en que no se debe buscar un conocimiento humano, sino de Dios, pues sólo Él es sabio, y, sin embargo, en su obra se localizan verdaderos proverbios, formados por metáforas, juegos de palabras y terminología propia de este campo. Respecto al oráculo que nos interesa dice: “in the woe-oracles concerning Judah’s ruling classes (5:8-14), Isaiah raises his voice as well against those “who are wise (*hakamim*) in their own eyes and shrewd (*n^ebonim*) in their own sight (5:21) ...” (p.432). Gray (1912:92) también subraya que la falta de conocimiento de Dios les va a acarrear el exilio inminente; cf. Os 4,6; Am Am 6,7. Scott (IB 200) cita además Is 6,9-10; cf. Kissane 1960:57, Young 1965:211s., Watts 1985:61, Oswalt 1986:160, etc.

Curiosamente Tg. entiende esta sabiduría como el conocimiento de la Ley: “¹²Han celebrado sus banquetes..., pero no han tenido en consideración la Ley de Yahweh ni han atendido a la obra de su poder. ¹³Por eso ha sido desterrado mi pueblo, porque ha desconocido la Ley (אוריתא); así sus nobles han muerto de hambre y su multitud por la carestía de víveres y por la sed” (trad. Ribera Florit 1988).

¹⁶⁷ En Tg. parece que han intuido una relación entre los dos textos, pues incluyen un elemento que encontrábamos en Amós (TM: על-מטוה שן), pero que no aparecía en el TM de Isaías: “(מרמשין על שויהון) דמיבקך דוד מק שגשרקה שך סגמשדשפ”. En cambio, no se hallan ni en TM ni en Tg. otros componentes característicos de la descripción de Am 6: el consumo de carne y el uso de aceites.

¹⁶⁸ McLaughlin (p.161) habla de que son “the poles of a *merismus*”.

pone de relieve el exceso al que se dan, ya que no sólo toman vino (יין), sino también licor (שקר).

Šekar, habitualmente entendido como “bebida fuerte, licor”, viene de la raíz *šakar*, que significa “estar o llegar a estar ebrio”, con lo que se subraya el estado en el que probablemente se encuentran los que lo ingieren. Walsh (2000:200ss.) estudia el vocablo y llega a la conclusión de que *šekar* debió ser una bebida con una graduación considerable¹⁶⁹, de modo que la cerveza no respondería a esta característica, pero sí el licor de dátiles, bien conocido en Egipto y Mesopotamia. Esta hipótesis se apoya, además, en que *šekar* aparece casi siempre en compañía de *yayyin* (sólo en Isaías en 5,22; 24,29; 28,7; 29,9; 56,12), por lo que se supone que debieron ser bebidas distintas, tal vez vino y licor (de dátil)¹⁷⁰. Las versiones también acentúan el grado de embriaguez al que se llega: en LXX se transcribe *sikera*, Tg. habla de “vino añejo” (חמר עתיק) frente al “vino de la violencia” (חמר אונסא) y Vg. traduce “*ad ebrietatem*”.

Es evidente, entonces, que el profeta denuncia la ingesta de bebidas alcohólicas, en contraste, como dirá después, con el desinterés que muestran en las obras de Yahveh¹⁷¹; de hecho, Tg. amplifica la descripción e incluye un elemento típico de estos festejos: “Ay de quienes madrugan muy de mañana apresurándose para beber el vino añejo; y de los que retrasan la despedida¹⁷² pasando la velada en sus lechos (על שיהיון) mientras el vino de la violencia les inflama” (trad. Ribera Florit 1988). En Am 6 se observaba como característica del *marzeah* el estar recostado sobre los divanes, por lo que podemos deducir que el traductor del texto de Isaías era buen conocedor de las imágenes convivales del Oriente Próximo y que leyó entre líneas el elemento ausente en el TM.

¹⁶⁹ Ravasi (2003:270) incluye *škr* entre los términos relativos a la “dinamica dell’ebbrezza”.

¹⁷⁰ Walsh toma como referencia un *ostrakon* del s.VII a.C. encontrado en Askelón donde se lee: *yn ḏn* y *škr*. La explicación que ofrece se basa en el diferente tono de los líquidos: vino rojo y licor de dátiles marrón.

¹⁷¹ En otros casos el vino es ensalzado como fuente de placer, p.e., Ravasi (2003:268) menciona el vino como “símbolo dell’incontro col trascendente” y después (pp.275ss.) lo relaciona con el amor, centrándose en el Cantar de los Cantares.

¹⁷² 1QIs^a “los que son cogidos por la tarde”.

No obstante, este dato no aclara si la escena es en realidad un retrato de un *marzeah* o un simple festejo.

b. “*Laúd y lira, tambor y flauta*” (v.12). La música es un elemento imprescindible en las celebraciones de la Antigüedad (cosecha, esquila, bodas, nacimientos, eventos en la corte, procesiones, festivales anuales, etc; cf. Matthews *ABD* s.v. “Music in the Bible”, Werner *IDB* s.v. “Music”, A, Bayer *EJ* s.v. “Music History, Biblical Period”), que adquiriría un papel importante en los eventos religiosos. En Am 6 prestábamos gran atención a la diferencia entre el *nebel* y el *kinnor*, pues podían responder a acontecimientos de naturaleza distinta: respectivamente religiosa y secular (cf. c.I 2.1.d.). Por tanto, si en Amós se menciona sólo el *nebel* lo más probable es que la escena se sitúe en un contexto cúllico. En cambio, en Is 5,12 el laúd y la lira aparecen juntos, acompañados además un instrumento de percusión (*tof*) y de otro de viento (*hallil*).

El *tof* se suele interpretar como “tambor” o algún otro instrumento de percusión (quizá “platillos”). Su existencia data de gran antigüedad, pues perteneció a la orquesta cananea según muestran las figuras femeninas de músicos encontradas en Asdod (s. X a.C; cf. Mitchell 1992:128; Dothan 1997:38; cf. § III 3). Además, la Biblia nos informa de que era el instrumento empleado por Miriam en el canto triunfal a Yahveh (Éx 15,20). El *tof* se asocia al *kinnor* en los cantos (Gé 31,27; 30,32; Sal 81,3) y puede acompañar a los profetas en su trance: “... y allí, cuando entres en la ciudad, te encontrarás con una corporación de profetas que bajan de la altura precedidos de *nebel*, *tof*, *hallil* y *kinnor*, que irán profetizando” (1Sa 10,5)¹⁷³. Por otro lado, el *hallil* responde a la descripción de una flauta simple o doble que también aparece en la orquesta cananea, como se aprecia en el ejemplo anterior y también entre los músicos de

¹⁷³ Para más información cf. Jones *ABD* s.v. “Musical Instruments” B; Werner *IDB* s.v. “Musical Instruments” B.3, Bayer *EJ* s.v. “Music History. Biblical Period”, Mitchell 1992:124ss; sobre los tambores como instrumentos de mujeres cf. Meyers 1991:16ss. LXX y Vg. traducen *tof* por un equivalente (τυμπάνων, *tympanum*), sin embargo, Tg. recoge קתרוס (= κιθάρα; Jastrow, s.v.), por lo que encontramos tres instrumentos de cuerda bastante similares. En Da 3,5 también aparecen tres instrumentos de cuerda junto a instrumentos de viento.

Asdod (Dothan 1997:38; § III 3). Se utiliza en las fiestas (Is 5,12; 30,29) y otros acontecimientos como, p.e., los cantos fúnebres (Je 48,36; Mt 9,23)¹⁷⁴.

McLaughlin (p.162) afirma que no hay evidencia de un contexto cúllico, a pesar de que el vino se podía utilizar en algunos ritos y de que “las esferas religiosa y secular de la vida no estaban separadas en el mundo antiguo”; así, llega a la conclusión de que es mejor considerar el pasaje como una “fiesta no religiosa”. Sin embargo, no tiene en cuenta que los instrumentos que Isaías aquí enumera pueden ser un elemento más de ciertos rituales, en especial, cuando aparecen juntos (1Sa 10,5). De todos modos, admitir la posibilidad de que estemos ante un contexto cúllico no implica asumir que esta escena pertenezca a un *marzeah*.

c. “Su nobleza... y su multitud...” (v.13). Otro de los factores que intervienen en el *marzeah* es la participación de las clases altas. En este versículo aparece la palabra *kabod* (“nobleza, gloria”), que podría ofrecernos un indicio para confirmar el festejo de esta institución en Is 5,11-13. Sin embargo, también encontramos el vocablo *hamon* (“multitud”), que evidentemente se refiere a un grupo más amplio, la plebe. Los autores no se han puesto de acuerdo en cómo resolver el problema moral que se desprende del texto: sólo unos pocos, de estatus social elevado, se divierten en los banquetes, pero todos sufren las consecuencias. Sicre (1984:220) divide a los comentaristas entre (A) los que consideran que ambos vocablos aluden a un solo grupo¹⁷⁵ y (B) los que mantienen la diferencia entre “nobleza” y “multitud”¹⁷⁶; finalmente, en su traducción opta por

¹⁷⁴ Cf. Finesinger 1926:48ss., Jones *ABD* s.v. “Musical Instruments” C, Werner *IDB* s.v. “Musical Instruments” B.2, Bayer *EJ* s.v. “Music History. Biblical Period”, Mitchell 1992:124ss. Las versiones han buscado términos equivalentes: ἀύλων (LXX), אֲבוּבָא (“caramillo, flauta”, Tg.) y *tibia* (Vg.).

¹⁷⁵ (a) *Kabod* y *hamon* se deben aplicar a las mismas personas denunciadas en los vv.11-12, es decir, a la nobleza; (b) *hamon* se debe interpretar como “riquezas”, de forma que “gloria y “riqueza” estarían usados metonímicamente para referirse a los “nobles” y a los “ricos” (según Ludovicus de Dieu); (c) cambiar *glh* (“deportar”) por *hlh* (“estar débil, enfermo”), aplicando *kabod*, *hamon* y *‘ammi* al pueblo (según Ehrlich).

¹⁷⁶ (a) “El pueblo también es culpable” y (b) “el pueblo es ante Dios una unidad”.

interpretar *hamon* como “bullangueros”, de modo que le aplica los dos términos a la “nobleza”. En cambio, McLaughlin (p.162) conserva “sus nobles” y “su multitud” y explica la extensión del castigo al pueblo con la desafortunada expresión “daños colaterales”, tan de moda últimamente. No obstante, es probable que el problema sea mucho más sencillo: en Os 4 (que analizamos antes) se presentaba la cuestión de contra quién se dirigen los reproches del profeta, ¿contra el pueblo, contra el sacerdocio o contra ambos? En el v.9 Oseas anuncia: “*Pero la suerte del sacerdote será como la del pueblo...*” y la razón, en el v.10, es la misma que en Isaías: “*porque dejaron de atender a Yahveh*”. Las mismas conclusiones se pueden aplicar en Isaías: unos y otros se olvidaron de Yahveh y por eso sufrirán las mismas consecuencias. Debemos tener en cuenta que, en cualquiera de las dos soluciones, se reconoce una élite que participa en los banquetes.

d. “*Sus fiestas*” (v.12). Hasta el momento el texto no nos ha proporcionado ninguna pista segura para incluir o descartar este pasaje entre las escenas del *marzeaḥ*. Sólo el término *mišteh* nos invita a pensar en algún festejo, secular o religioso, distinto del *marzeaḥ*, según se dedujo al tratar Je 16. El *mišteh* responde a un banquete compuesto por muchos de los elementos que se presentan en el *marzeaḥ* (el vino, el consumo de carne, etc.), pero abierto a cualquier individuo. En estos banquetes se celebran distintos acontecimientos como, p.e., la fiesta de la cosecha, el destete de los hijos, los matrimonios, las comidas de hermanos (cf. Walsh 2000:225ss.). LXX interpreta *mišteh* como “*beben el vino*” (τὸν οἶνον πίνουσιν; cf. Eco 31,31; 32,5; 49,1), situándolos en la parte de la celebración posterior a la comida, conocida como *sympósion* (Est 7,7).

En definitiva, no podemos situar este texto entre las descripciones del *marzeaḥ*, ya que el profeta claramente alude a un festejo distinto al de nuestra institución. Además, consideramos que el uso de *marzeaḥ* o *mišteh* se debió a una decisión del profeta más que, como deduce McLaughlin (p.162), a la presencia o ausencia del contexto religioso.

1.3.2. Is 28,1ss. La propuesta de Asen 1996

Aunque Asen (1996:73-87) fue el primero que realizó un análisis sistemático de Is 28,1-6 como testimonio de un *marzeah*, años antes Jackson (1974:97) y Halpern (1987:118) ya habían mencionado esta posibilidad. Recientemente, Blenkinsopp (2000:388) también llega a la misma conclusión y McLaughlin (2001:163ss.) decide incluir los vv.1-4 en su estudio de la institución entre los profetas. El pasaje que aquí presentamos, vv.1-4, se sitúa al comienzo de una serie de seis “ayes”, distribuida a lo largo de los cc.28-33¹⁷⁷. En este oráculo Isaías denuncia, como en 5,11-13, a los que se encuentran en un estado de embriaguez permanente, advirtiéndoles del inaplazable castigo divino; pero, esta vez, se dirige contra los habitantes del Reino Norte, contra los “*ebrios de Efraím*”.

¡Ay de la orgullosa corona¹⁷⁸ de los ebrios de Efraím¹⁷⁹, la flor marchita¹⁸⁰ de su esplendorosa belleza¹⁸¹, que está sobre la cima del fértil valle¹⁸² de los aturdidos

¹⁷⁷ Is 28; 29,1-14;15-24; 30; 31[-32]; 33 (cf. Vermeulen 1977, Alonso Schökel – Sicre 1980:114, Beuken 1995:18). Existen otras opiniones sobre la extensión de la unidad: (a) sólo los cc.28-29 (Seitz 1993), (b) hasta el c.32 (Kaiser 1976, Exum 1979), (c) hasta el c.35 (Blenkinsopp 2000), (d) comprende los cc.28-33, pero se distingue la sección 28-29 (Sweeney 1996), (e) llega hasta el c.35, pero, como en el caso anterior, se separa la sección 28-29 (Young 1969, Childs 2001).

¹⁷⁸ Lit. “*corona de orgullo*”. IQIs^a lee נאון (“orgullo”) por נאון (“orgullo”), pues es más usual (Is 9,17, cf. Watts 1985:359).

¹⁷⁹ LXX lo entiende como aposiciones e interpreta “*los ebrios de Efraím*” como “*los mercenarios de Efraím* (οἱ μισθωτοὶ Εφραϊμ; Liddell – Scott, s.v.)”; en cambio, Symm, Aq., Teod. leen μεθύοντες (“borrachos”).

¹⁸⁰ Blenkinsopp (2000:386) afirma que *nobel* es un participio con inminente sentido de futuro. Por el contrario, LXX dice: “*que ha caído de la gloria de la cima del fértil monte*”.

¹⁸¹ Lit. “*belleza de su hermosura*”. Algunos lo han interpretado como una aposición a lo anterior (Alonso Schökel – Sicre 1980, Wildberger 1982).

¹⁸² Lit. *geʿ šmanim*: “*el valle de las cosas pingües*”, “*el valle de las obesidades*”, de ahí la lectura de las versiones: τοῦ ὄρους τοῦ παχέος (“*fértil monte*”, LXX), חילא שמינא (Tg.), *vallis pinguisssimae* (Vg.).

por el vino¹⁸³. 2He aquí que de uno fuerte y poderoso se sirve ʾAdonay¹⁸⁴ como turbión de granizo, aciaga tempestad¹⁸⁵, como turbión de aguas copiosas que se desbordan, derribará¹⁸⁶ al suelo¹⁸⁷ con la mano¹⁸⁸, 3con los pies se pisoteará¹⁸⁹ la

Los autores también suelen entender así el TM: “fértil / rico valle”, “el valle de las obesidades” (Young 1969: pl. intensivo, Vogt 1975, Vermeylen 1977, etc.), pero también hay quien presenta alternativas tanto para *geʾ* como para *šmanim*:

- Para נָיָא: (a) enmendarlo por נָאָא (estado constructo de נָאָה, Ehrlich: “Salbungsstolze”), (b) sustituirlo por נָאָא־שְׂמָנִים (“orgullo de las cosas pingües”, Rost 1935:292) como aparece en 1QIs^a, o (c) por נָאָה (“surgir, “emerger”, Driver 1968:48).

- Para שְׂמָנִים (a) cambiarlo por שֶׁמֶן (“aceite” / “gordura”), (b) dejar שְׂמָנִים pero con el significado de “aceites, perfumes” (Driver 1968:49; cf. Fey 1963:82, que lo conecta con Am 6), (c) corregirlo por שְׂמָרֹן (Samaria”), (d) entenderlo como un constructo con *mem* enclítica: *šmane + m* (Hummel 1957:98), etc.

Un resumen de estas propuestas se encuentra en Wildberger (1982:1042), Oswalt (1986:506s.), Barthélemy (1986:196ss.) y, en menor medida, Blenkinsopp (2000:386) y McLaughlin (2001:163n.49). Además hay quien lo considera una glosa (Kaiser 1976:189n.1), que comienza a partir de la “*flor marchita*” (Kissane 1960:304, Loretz 1977:362).

¹⁸³ Algunos lo presentan como una exclamación o un vocativo (Scott, Kissane, Cantera – Iglesias), para otros es una glosa (Vogt 1975:114). LXX dice sorprendentemente: “*los ebrios sin vino*”, pero Vg: *errantes a vino*.

¹⁸⁴ La preposición que acompaña a Adonay (לְאֲדֹנָי) ha llevado a los investigadores a plantearse (a) si es una preposición enfática referida al propio Yahveh, como entienden las versiones: “*es fuerte y duro el enfado del Señor*” (LXX), *ecce validus et fortis Domini* (Vg., en otro manuscrito *Dominus*; o bien (b) una preposición que alude a Asiria, según se desprende del TM: “*uno fuerte y poderoso tiene (es para) Adonay*” (cf. Watts 1985:360).

Algunos autores proponen cambiar Yahveh por Adonay como en 1QIs^a (Wildberger 1982:1043, Watts 1985:360, McLaughlin 2001:163,165); en cambio, Young (1969:266) justifica el uso de Adonay de esta manera: “This is significant, for it makes clear that the God of Israel is the One who has at His disposal the armies of men. He is sovereign to protect His people, but He is also sovereign to punish them at His will”.

¹⁸⁵ Lit. “*tormenta de destrucción*”. Se ha pensado incluso que קָטָב podría referirse al nombre del demonio *Qeteb* relacionado con la muerte (Jastrow, s.v; cf. Wildberger 1982, Watts 1985), pero no es probable.

¹⁸⁶ De la raíz *nuaḥ*, con dos significados: (a) “dar descanso” o (b) “derribar”. Según el contexto que se nos presenta es más probable el segundo sentido (cf. Is 8,6-8).

¹⁸⁷ LXX: “*como cuando desciende el granizo sin que tengamos refugio, descendiendo con violencia, como cuando una gran masa de agua arrasa el territorio, hará descansar la tierra*”.

orgullosa corona de los ebrios de Efraím. 4La flor marchita de su esplendorosa belleza¹⁹⁰, que está sobre la cima del fértil valle, será como la breva¹⁹¹ antes del verano, que cuando alguien la ve¹⁹², apenas la tiene en la palma¹⁹³ [de su mano] se la traga¹⁹⁴. (Is 28,1-4)

En Is 5,11-13 se nos planteaban ciertos problemas que afectan directamente a su inclusión entre los testimonios del *marzeah*: los límites del oráculo, fecha de composición y el receptor del mensaje. En este caso, sólo las dos primeras cuestiones resultan relativamente oscuras, ya que el profeta nos informa sin reservas de sus oyentes: los “*ebrios de Efraím*”, a los que la crítica ha identificado como los habitantes de Samaria, la ciudad israelita, capital del Reino Norte, más opulenta y fastuosa durante el

¹⁸⁸ LXX: “*con las manos (kai) y con los pies*”. Vg. elimina “mano”. Algunos comentaristas interpretan *yad* como “poder” (Kaiser 1976), pero debido al paralelismo con “pies” es mejor traducir por “mano” (Watts 1985:360, Oswalt 1986:502). Sobre los usos de *yad* cf. Fitzgerald 1967:62ss. y Delcor 1967:230ss.

¹⁸⁹ Verbo en pl. frente al sustantivo en sing. Se ha propuesto que (a) el sujeto sean los pies (הַרְמִינָהּ, según Kissane 1960:303), (b) cambiar “corona” a pl., (c) cambiar el verbo a tercera pers.masc., buscando el sujeto en el v.2 (Vogt 1975:116,118, Loretz 1977:362), (d) cambiar el verbo a sing. con un final enérgico (McLaughlin 2001:165) o (e) incluso otras posibilidades que se pueden consultar en Wildberger 1982:1043. Sin embargo, Watts (1985:360) y Oswalt (1986:502) consideran que no es difícil entender el sing. como un colectivo (cf. Éx 1,10; Ju 7,21; 1Sa 12,21).

¹⁹⁰ LXX introducen una variante respecto al v.1: “*la flor que ha caído de la gloriosa esperanza de la cima del alto monte*”. El TM en vez de presentar צִיץ (masc. sing.) como en el v.1 (Éx 28,37; 39,30; Is 40,6-8), prefiere la forma inusual del fem. צִיצָה, con el mismo significado (cf. Wilberger 1982:1043, Watts 1985:360, Blenkinsopp 2000:386).

¹⁹¹ Casi todos los autores, según la lectura de las versiones, eliminan el *mappiq* de כַּבְּבוּרָה, sin embargo, en nuestro caso seguimos a Young (1969:268n.8) que lo considera un *mappiq* eufónico y no un sufijo, respetando así el TM.

¹⁹² Lit. “*que la verá el que la mire*”. Kissane (1960:303s.) corrige יִצְרָה (“arranca”), en lugar del יִצָּה del TM; también Eichrodt 1967. Pero la mayoría prefiere mantener el TM.

¹⁹³ Vogt (1975:119) lo corrige por “*am Ast*” (en su rama”, בְּבִכְוָה); cf. Loretz 1977:363.

¹⁹⁴ LXX: “*deseará tragársela*”.

s.VIII a.C. (“*la flor marchita de su esplendorosa belleza, que está sobre la cima del fértil valle*”; cf. Am 3,15; 6,1ss.¹⁹⁵)

Dos son las propuestas más frecuentes respecto a la extensión del oráculo: (1) acotar la unidad entre los vv.1-13 (Scott IB 315s., Watts 1985:362, Oswalt 1986, Schoors 1997:89, Blenkinsopp 2000:385ss.) o (2) limitar el oráculo a los vv.1-6 (Kissane 1960:298ss., Vermeylen 1977:385ss., Exum 1979:127, Alonso Schökel – Sicre 1980:219s., Wildberger 1982:1041s., Seitz 1993:209, Asen 1996:81ss., Childs 2001:204)¹⁹⁶. Pero, tanto los de un grupo como los del otro suelen coincidir en separar los vv.1-4 como una sección independiente¹⁹⁷. También hay quien desde el primer momento distingue los vv.1-4 como un “ay” autónomo o como una subunidad del extenso c.28 o incluso de los cc.28-29 (Fohrer 1962:42ss., Eichrodt 1967:118ss., Young 1969:262, Jackson 1974:87, Vogt 1975:109ss., Kaiser 1976:188ss., Loretz 1977:361ss., Sweeney 1996:359ss., McLaughlin 2001:163ss.)¹⁹⁸. La importancia de delimitar el pasaje reside en que algunos estudiosos han observado en los vv.7ss. una descripción de un *marzeaḥ* semejante a la del pasaje ugarítico *KTU* 1.114 (Jackson 1974, Pope 1977 y 1981, Coote 1981, Halpern 1987).

Los dos autores que analizan en profundidad el texto como testimonio de un *marzeaḥ* no coinciden en la extensión del pasaje: Asen (1996:73ss.) admite que los vv.5s. son posteriores, pero acota los límites del oráculo entre los vv.1-6, y McLaughlin

¹⁹⁵ Todos los autores coinciden en que el profeta está atacando Samaria, pero algunos se atreven a concretar todavía más, identificando a los receptores como los líderes políticos de esta ciudad (p.e., Kissane 1960, Blenkinsopp 2000). Fohrer (1962:44s.) y Halpern (1987:114) además consideran el pasaje como un oráculo contra las naciones, similar a los de los capítulos anteriores.

¹⁹⁶ Una excepción es Landy (1993:140s.,149ss.) que acota la unidad entre los vv.1-8.

¹⁹⁷ Oswalt (1986:501ss.) es una excepción ya que le aplica los vv.1-13 a Efraím sin preocuparse de la división del texto. Por otro lado, Seitz (1993:209) considera que los vv.1-6 son una unidad relativa al Reino Norte. Sobre la composición del oráculo y las distintas propuestas cf. Petersen 1979:102-104 y Beuken 1995:18.

¹⁹⁸ Halpern (1987:112) afirma que el c.28 forma una unidad, pero distingue 1-6 como el último de los oráculos de condenación contra las naciones vecinas.

(2001:166s.) opta por los vv.1-4 debido, en última instancia, a una cuestión de sencillez (“it is simpler to take Isa 28:1-4 as a self contained unit”). En nuestro estudio hemos tenido en cuenta varios indicios para separar los vv.1-4 del resto. (1) Resulta evidente que a partir del v.14 comienza una unidad con la mención de Jerusalén. (2) Mientras que en los vv.1ss. y 14ss. se nos informa de las ciudades contra las que habla Isaías (Efraím y Jerusalén respectivamente), en los vv.7-13 no dice más que contra “sacerdotes y profetas”, sin situarlos geográficamente. Por tanto, a pesar de compartir con los vv.1-4 el vocabulario y el tema de la embriaguez (cf. Jackson 1974:87ss., Halpern 1987:112, McLaughlin 2001:166), parece que a partir del v.7s. se inicia una nueva sección referida exclusivamente a estos dos grupos (identificados como jerosolimitanos según unos y como samaritanos según otros). (3) Los investigadores suelen clasificar los vv.5-6 como una adición a lo anterior, que introduce un mensaje de esperanza y que viene subrayada por la fórmula “*en aquel día*”. En cualquier caso, si aceptáramos que estos versículos forman parte del oráculo contra Samaria en el estado actual del texto, quedarían fuera de nuestro análisis, ya que no presentan ningún dato relacionado con el *marzeah*. Así pues, admitimos como límites los vv.1-6, considerando los dos últimos versículos como posibles añadidos sin ningún interés para el estudio que aquí nos ocupa.

El problema de la extensión del oráculo enlaza directamente con el de su datación. Los críticos coinciden en que la mayoría del material de los cc.28-33 se debe fechar en el periodo entre la caída de Samaria y el asedio a Jerusalén (ca.720-705 a.C.)¹⁹⁹ y también en que los vv.1-4 pertenecen a una época anterior al desastre del Reino Norte. Asen (1996:81), p.e., afirma que “28.1-4 probably comes before the fall of Samaria to Shalmaneser V (722 BCE), and vv.28.5-6 are later redactions added after 587 BCE” y Vermeylen (1977:386) que “c’est encore à l’époque d’Isaïe que le poème trouve son meilleur *Sitz im Leben*. Is., XXVIII,1-4 peut d’ailleurs éter rapproché des oracles du

¹⁹⁹ Alonso Schökel – Sicre (1980:114) afirman que estos capítulos recogen “gran parte de la predicación de Isaías durante los años 705-701”, es decir, entre la muerte de Sargón y el asedio a Jerusalén.

grand prophète, tant par la forme ... que par le contenu ..., et de l'ivriognerie ..."²⁰⁰. Asumir, entonces, que el oráculo pertenece a este periodo nos revela un nexo de unión entre Is 28,1-4 y Am 6, pues los dos profetas comparten marco geográfico (Samaria) y temporal (una época de relativo bienestar, antes de la deportación norteña)²⁰¹.

Junto a las dificultades que han tenido los comentaristas para fijar el TM, el pasaje entraña otros problemas a nivel estilístico y de contenido, por lo que el estudio del *marzeaḥ* depende, en buena medida, de la interpretación a la que lleguemos. Además, la lectura de las versiones no nos ayuda a resolver las partes oscuras, pues o bien han actualizado el texto, apartándose del original hebreo, como Tg.²⁰², o han modificado

²⁰⁰ Scott (IB) los sitúa un poco antes de la caída de Samaria (ca.726-5 a.C.). Kissane (1969:299) cree que la alusión a los líderes de Samaria se debe referir a los días de la alianza con Siria antes del avance asirio (Os 7,5-7; Am 7,1). Young (1969:63) considera que el texto se enmarca en época de Ezequías, pero cuando Samaria todavía no ha caído. Exum (1979:128) dice que entre la guerra siro-efraimita y la caída del Reino Norte (cf. 8,6-8). Petersen (1979:106) llega a la conclusión de que los vv.1-4 recogen materiales de época de la guerra siro-efraimita, pero la composición es posterior. Alonso Schökel – Sicre 1980:105) consideran los vv. 1-4 del 724, en tiempos de la rebelión de Samaria. Beuken (1995:33) cree que los vv.1-4 son preexílicos (s.VIII), frente a 5-6 que son postexílicos y que después el texto sufrió una actualización. Schoors (1997:89) los data del periodo entre la guerra siro-efraimita (733/2) y el asedio de samaria por Salmanaser (725/4). Blenkinsopp (2000:380) data los vv.1-4 de una fecha anterior a la caída de Samaria, ya que están fuera de sincronía con el resto (p.384). En cambio, hay quien difiere de estas opiniones: Kaiser (1976:189s.) los considera incluso posteriores al exilio y añade que podría haber una influencia de los ritos de coronación helenísticos, Watts (1985:362) los data de las últimas dos décadas de la existencia de Israel (740-721) y Oswalt (1986:504s.) considera que el conjunto de vv.1-13 corresponde a una fecha entre la caída de Samaria (721) y el ataque de Senaquerib a Jerusalén (701). Además, también hay quien simplemente ofrece una fecha poco precisa, como Childs (2001:206) que dice que los vv.1-4 introducen un nuevo corpus de oráculos que corresponden al periodo posterior a la crisis siro-efraimita y que llegan hasta el ataque asirio contra Jerusalén (701).

²⁰¹ Fey (1963:82) llegó a considerar que este texto dependía de Amós, al igual que Is 5,11-13.

²⁰² Tg. dirige la denuncia profética contra algún personaje de época herodiana (ss.I a.C. y I d.C.): “*¡Ay de quien entrega la corona al soberbio e insensato, al príncipe de Israel! ¡Ay de quien entrega el turbante a los impíos que están en su santuario glorioso, situado en la cima del fértil valle! Están como embriagados de vino. ¿He aquí que unas plagas violentas y crueles vienen procedentes de Yahweh como*

datos que resultan vitales en la escenografía del *marzeah*, como en LXX²⁰³. Por tanto, aunque éste no es el lugar apropiado para realizar un análisis detallado de estas cuestiones, resulta necesario aclarar el contexto del pasaje²⁰⁴. Isaías comienza su oráculo con la característica fórmula de lamento profético: “ay”, acusando a los samaritanos de vivir relajadamente en un estado de continua embriaguez, sin preocuparse por los acontecimientos que les sobrevendrán. A continuación, el profeta les advierte del castigo: Dios se va a servir de Asiria (“*uno fuerte y poderoso*”) que como “*como turbión de granizo*” va a arrasar su mundo²⁰⁵. Samaria será, entonces, como la breva que madura antes de tiempo y que, apenas alguien la ve, se la come (cf. Mi 7,1; Os 9,10; Jer 24,2;

turbión de granizo, como torbellino, como aguacero intenso y desbordado, así vendrán sobre ellos las naciones y les harán emigrar de un país a otro por los pecados que hay en sus manos. 3Con los pies será hollada la corona del soberbio e insensato, del príncipe de Israel. 4Y quien pone el turbante a los impíos que están en su santuario glorioso, situado en la cima del fértil valle, será como breva antes del verano, que, si alguien la divisa, apenas esté en sus manos, se la tragará” (trad. Ribera Florit 1988; cf. n.1 al texto y Chilton 1987:54).

²⁰³ LXX elimina todas las referencias a la ebriedad. Leemos en el v.1 del TM “*los ebrios de Efraím*” frente a “*los mercenarios de Efraím*” en LXX y después: “*los aturdidos por el vino*” frente: “*los que andan ebrios sin vino*”.

²⁰⁴ Varios son los estudios que podemos consultar sobre los recursos estilísticos del texto (aliteración, asonancias, paralelismos, simbolismo, metáforas, símiles, etc.): Young 1969:264, Jackson 1974:88ss., Loretz 1977, Exum 1979:129s., Petersen 1979:104ss. Algunos autores consideran que este oráculo pertenece al género de la instrucción (Exum 1979, Sweeney 1996:364ss.) o bien al de la diatriba (Blenkinsopp 2000:388).

²⁰⁵ Los fenómenos de la naturaleza se suelen asociar a la voluntad de Dios (Gé ,17; Is 4,6; 25,4; Sal 18,7ss; 91,6). Según la interpretación tradicional el instrumento de Dios es Asiria, que algunos han identificado con su rey o su ejército. Watts (1985:362), p.e., habla de Asiria personificada en la figura de Salmanaser (Is 10,3; 2Re 17,3-6) o Sargón II (2Re 17,6). Vermeulen recoge otra posible interpretación (1977:386s.) basada en que el v.2 sea una adición muy posterior: el fuerte sería Ptolomeo I o Demetrio Poliorcetes que destruyeron Samaria en el 312 y el 296 respectivamente. Sin embargo, esta explicación no parece la más convincente.

Nah 3,12)²⁰⁶. En este contexto de los vv.1-6 es donde Asen identifica una escena de *marzeah*, frente a Jackson y Halpern que se centran en los vv.7ss. (en el próximo apartado).

Como el propio Asen (1996:73) nos informa su objetivo es demostrar que los líderes de Efraím participan en “opulentos banquetes que recuerdan al antiguo *marzeah*, donde flores, comida, aceites y vino son los ingredientes esenciales”. Una vez que ha justificado la presencia de estos elementos en los *symposia* de las culturas del entorno (Próximo Oriente, Egipto, el mundo griego e incluso la zona de Palestina, pp.74-81), se centra exclusivamente en el texto de Is 28,1-6, donde distingue tres características clave de una escena de *marzeah* (pp.81ss.): (1) el consumo de alcohol en cantidades abundantes, (2) las imágenes florales y vegetales, que Fohrer (1962:43s.) ya había explicado como la celebración de la primavera y la resurrección de Baal²⁰⁷ y (3) el uso de aceites, admitiendo la lectura de Driver (1968:48s. y 61s.): “*on the heads streaming with perfumes*”, en lugar de “*sobre la cima del fértil valle*”. A esto hay que añadir que desde el principio asume que el profeta se dirige contra los líderes de Samaria sin ofrecer ninguna explicación al respecto. Por el contrario, McLaughlin (2001:168s.) no encuentra en absoluto justificada la propuesta de Asen, pues cree que, “con la posible excepción del *symposium* griego”, no se puede establecer una conexión entre la aparición de flores en un banquete y el *marzeah*. De este modo, antes de emitir un juicio definitivo, somete al texto a los tres requisitos que debe cumplir una escena de *marzeah*: (1) beber en exceso, (2) la participación de la clase alta y (3) el contexto religioso. McLaughlin llega a la conclusión de que el primer rasgo es evidente, el segundo se puede intuir, ya que sólo la clase alta puede sufragar el coste de la bebida en cantidad y de ciertos lujos como

²⁰⁶ Vg: *ante maturitatem autumnii*; cf. Eichrodt (1967): “*der Frühfeige vor dem Herbst*”. La época de la cosecha suele ser a finales del verano o principios del otoño, por lo que una breva temprana puede aparecer en junio, julio. Landy (1993:157 y n.48) cree que higo alude a un símbolo genital.

²⁰⁷ Asen se apoya en varios autores para justificar las relaciones entre las flores, el banquete y la religión, entre los que destaca Goody (1993), ya que recoge los banquetes celebrados en jardines o las representaciones donde aparece una flor, un loto, etc.

la decoración floral, pero no hay ningún indicio de contexto religioso, por lo que rechaza Is 28,1-4 como imagen de un *marzeah*. En cualquier caso, merece la pena destacar las peculiaridades del texto que podrían indicar una reunión, al menos, convival.

a. “*La orgullosa corona... la flor marchita de su esplendorosa belleza, que está sobre la cima del fértil valle...*” (vv.1.3-4). A pesar de que McLaughlin rechaza la conexión entre los banquetes y las flores, resulta llamativo que en algunas de las escenas convivales más conocidas del Oriente Próximo estén presentes los elementos florales (cf. Asen 1996:74ss.). Entre ellas destaca la “fiesta de Ašurbanipal” (§ I 3), donde podemos ver al rey en su jardín, recostado en un diván, bebiendo vino y sujetando un loto con su mano izquierda²⁰⁸. Este jardín está compuesto por árboles de diverso tipo y parras cargadas de apetitosas uvas sobre las cabezas de los asistentes. Además, resulta sorprendente que algunos hayan incluido este marfil entre las representaciones de un *marzeah* (Barnett 1985:1-5)²⁰⁹. Por tanto, es cierto que no se puede establecer una relación directa entre banquetes y flores, pero tampoco podemos negar la posible presencia de éstas en fiestas tan señoriales como el de Ašurbanipal o las celebradas por un grupo de clase social alta, como las de los miembros del *marzeah*.

La “*orgullosa corona... sobre la cima del fértil valle*” responde a una referencia topográfica (p.e. Young 1969:264): la ciudad de Samaria se sitúa sobre una colina rodeada de collados. También hay quien considera que, además de a un dato geográfico (Mí 1,5), alude al estatus como “capital del país” (Watts 1985:369) o incluso a la clase

²⁰⁸ El loto, que simboliza la sabiduría en el mundo antiguo, aparece en innumerables imágenes, como la del infante dentro de esta flor encontrado en Samaria (§ I 2). Otra de las representaciones que hemos tratado a lo largo de este estudio son las de los *pithoi* de Kuntillet ‘Ajrud (§ III 1). Aparece una escena donde se muestran diversos animales alrededor de una posible planta de flores de loto. Curiosamente en otra de las escenas hay una pareja, otro personaje tocando la lira y una vaca amamantando a su cría que ha sido catalogada por algunos como un *marzeah*.

²⁰⁹ Asen (1996:79s.) recoge una referencia en Isaías de un jardín dedicado al culto a Tammuz-Adonis, un dios de origen asirio-fenicio (Is 17,10ss.); además, explica el uso del término “jardín” en el AT, para indicar la imagen de la prosperidad y del juicio.

social alta (Blenkinsopp 2000:387). No parece difícil asumir las diversas posibilidades como parte de la ironía del profeta ante la amenaza inminente: Samaria con una estupenda situación territorial, capital de Israel, sobresale por encima del resto de ciudades por su importancia económica, su esplendoroso lujo y una clase social inmensamente rica. Todas estas condiciones facilitarían la celebración de banquetes y, como denuncia Amós, la participación demasiado continuada en los festejos del *marzeaḥ* (Am 6).

La lectura de *šmanim* ha proporcionado principalmente dos interpretaciones: (a) “aceites” y (b) “obesidades, gorduras, cosas pingües”. La primera ha llevado a Asen a buscar una conexión con uno de los elementos que aparecen en el *marzeaḥ* de Am 6: el aceite como ungüento corporal (“*con el más exquisito aceite se ungen*”, v.6). Sin embargo, la segunda explicación es mucho más sencilla: el profeta se refiere a la fertilidad de Samaria, donde se encuentran los mejores pastos y se crían las reses más rollizas: “*Vacas de Bašán que [estáis] sobre la montaña de Samaria*” (Am 4,1); “*y comen corderos del rebaño*” (Am 6,4). Del “*fértil valle*” es, entonces, de donde se extraen los manjares para el banquete.

b. “... *Ebrios de Efraím...*” (vv.1.4) “... *aturdidos por el vino*” (v.1). Como en el apartado anterior, Is 5,11-13, se repiten los mismos términos para referirse al grado de embriaguez que alcanzan los asistentes: *yayyin* y *šikore* (participio pl. frente al *šekar* de 5,11. Por tanto, sólo la clase alta dispone de un capital importante para permitirse estos excesos, contra los que el profeta Amós manifestaba su denuncia: “... *confiados en la montaña de Samaria, hombres notables de la primera de las naciones*” (6,1), “*sin que se duelan por la ruina de José (= Efraím)*” (6,6). En cualquier caso, no creemos que tal coincidencia se deba a que el texto de Isaías dependa del de Amós, sino a que la actitud relajada de ciertos sectores samaritanos fue probablemente *vox populi*.

En definitiva, es cierto que, como apuntaba McLaughlin (2001:169), no hay indicios de un contexto religioso; sin embargo, debemos asumir que en los diversos testimonios

sobre el *marzeaḥ* se pudieron omitir datos importantes y, por el contrario, presentar otros de menos relevancia. Así, en este caso, encontramos referencias incuestionables al alcohol y la ebriedad y otras informaciones que ayudan a intuir el ambiente de un banquete, como son los elementos vegetales: nos dan conocer la situación topográfica, la fertilidad de la tierra, la clase social, etc. Se admite, entonces, que el profeta detalla una escena convival, aunque no sabemos si responde al festejo del *marzeaḥ* o a una celebración de otra índole. Aseñalamos por la primera opción, mientras que McLaughlin la rechaza completamente. En nuestro caso, preferimos una postura intermedia: admitimos la descripción de un banquete, pero dejamos abierta la posibilidad de un *marzeaḥ*. Es bastante probable que Isaías conociera con exactitud este tipo de escenas, que con tanta fuerza denuncia Amós.

1.3.3. Is 28,7ss. De la sugerencia de Pope 1972 (= 1977 = 1981) a la propuesta de McLaughlin 2001

Cada vez son más los autores que perciben una representación del *marzeaḥ* en Is 28,7ss., en especial, los que se sirven del análisis comparativo. Así, Pope (1972:196, 1977:217 y 1981:178) pone en relación estos versículos con la tablilla ugarítica *KTU* 1.114, en la que se narra la participación de los dioses en un *marzeaḥ* y el colapso de ʾIlu (c.II 2.3.2.3.A.). Después, Jackson (1974:94s) y Halpern (1987:118), basándose en las analogías entre ambos textos, observan una escena convival del mismo tipo. También van der Toorn (1988:200s.,216) encuentra paralelos ugaríticos en dos pasajes donde aparece el término *marzeaḥ*, el mencionado *KTU* 1.114 y *KTU* 1.20-22 (c.II 2.3.2.3.B)²¹⁰. Más tarde, Sweeney (1996:369ss.) y Blenkinsopp (2000:388) llegan a la misma conclusión apoyándose sólo en los profetas bíblicos, sobre todo en Am 6 y Je 16.

²¹⁰ Un resumen de las propuestas de Halpern y van der Toorn se puede encontrar en Schmidt 1994:158ss.

Por último, McLaughlin (2001:171ss.), desde una perspectiva distinta a la de los autores anteriores, también ha visto en este fragmento una imagen del *marzeah*.

Las palabras de Is 28,7-8 se dirigen contra sacerdotes y profetas, que, debido a su estado de embriaguez, no sólo incumplen con sus respectivas tareas como guías del pueblo, sino que además llegan a manifestaciones escatológicas tan llamativas como el vómito y las evacuaciones.

7También²¹¹ éstos por el vino²¹² se tambalean²¹³ y por el licor andan tropezando²¹⁴.
Sacerdote²¹⁵ y profeta²¹⁶ se tambalean por el licor, están trastornados²¹⁷ por el vino,

²¹¹ Kissane (1960:305) considera este adverbio como referencia original a los “*ebrios de Efraím*”, a pesar de que esta estrofa sea meramente introductoria para el discurso del profeta contra Judah (cf. Young 1969; Landy 1993). Los autores suelen estar de acuerdo en mantener el adverbio como algún tipo de conector, de tipo redaccional (Fohrer, Eichrodt, Kaiser, Wildberger, Exum, Petersen, Watts, Alonso Schökel – Sicre, Childs, Blenkinsopp) frente a McLaughlin que decide eliminarlo.

²¹² Young (1969:271) señala que el vino está determinado por el artículo definido, por lo que indica un elemento bien conocido.

²¹³ Driver cambia el significado, basándose en el árabe *sajâ* I por “was wrapped up in, addicted to” (en Watts 1985:360; McLaughlin 2001:170n.80), pero la mayoría prefiere el sentido tradicional. Tg: “*están embriagados / borrachos*”

²¹⁴ Petersen (1979:108s.) considera que estas palabras son producto de una labor redaccional, debido a su inusual comienzo y a que todas ya aparecen en el resto del v.7; además, cree que una fórmula introductoria, hoy perdida, puede haber precedido los vv.7-13. Wildberger (1982:1053) y Watts (1985:360) recogen la lectura de Eitan (1937): *הנע* viene de una raíz *הנע*, que en árabe significa “ser flojo, débil”. Wildberger, como la mayoría de los autores, prefiere la lectura tradicional, por ser precisamente el mejor paralelo para *שנה*. Otro de los cambios propuestos es el de Driver, apoyándose en el árabe (*tagiya*): “cackled, croaked, guffawed” (en Watts 1985:360; McLaughlin 2001:170.81), sin gran acogida entre los autores.

²¹⁵ Kissane (1960:300,303,305) considera una glosa “*el sacerdote ... juicio*”.

²¹⁶ IQIs^a: *כֹּהֵן וְסוֹבֵר*. Tg. actualiza el texto: “*sacerdote y escriba (ספר)*”. Ribera (1988:93n.8) justifica esta sustitución afirmando que “*escriba le da a este vocablo un sentido peyorativo*”.

²¹⁷ De la raíz *בלע* II (“aturdir”, “confundir”/ “estar confuso”), mientras que otros prefieren leer *בלע* I, como Watts (1985), Oswalt (1986) y McLaughlin (2001): “swallowed up” (cf. Clines *DCL* s.v.). Wildberger (1982:1053) y Watts (1985:361) recogen diversas propuestas, entre las que destaca la

andan tropezando por el licor²¹⁸, se equivocan (lit. “se tambalean”) en la visión²¹⁹, titubean (al pronunciar)²²⁰ el fallo²²¹. ¿Incluso²²² todas las mesas están llenas de vómito²²³, inmundicia²²⁴, sin [que quede] sitio²²⁵. (Is 28,7-8)

llamativa explicación de Driver: sobre la base del árabe *balaga* y el siríaco *bla*^c lo entiende como “vencidos” (cf. McLaughlin 2001:170n.83). En cualquier caso, los dos significados son posibles y no varían demasiado la idea que el profeta quiere expresar.

²¹⁸ LXX y Vg.: “*se tambalean por la ebriedad*”, como resultado de haber consumido una bebida fuerte.

²¹⁹ Driver lo entiende como *rḥ*, un sustantivo derivado de una raíz *rwh*: “to drink one’s fill” (“*They reel with drink*”) (en Petersen 1979:120n.21 y en Watts 1985:361; cf. Dahood 1963:206 y 1968:78, Thomas 1968:85). Watts prefiere esta lectura, mientras que Petersen opta por la tradicional. Pope (1977:217) propone un pequeño cambio: “*bḥr*” (“*in excrement*”), afirmando que “the word *ḥere*’ was considered obscene and the less offensive term *šo’ah*, “excretion”, was imposed in Isa 36:23=II Kings 18:27” (cf. Rendsburg 1988:414ss. y Halpern 1987:117). Blenkinsopp (2000:386s.) lee “*as they see visions*” corrigiendo el TM por el infinitivo absoluto. Otros también prefieren algún tipo de subordinación: “*wenn sie Gesichte haben*” (Eichrodt 1967), “*while seeing*” (McLaughlin 2001). Mantenemos el TM ya que percibir visiones y emitir juicios no son funciones extrañas para el sacerdote y el profeta.

²²⁰ Driver lo interpreta como “tener hipo” e Irwin sugiere קַע como una variante de פַּע: “fluir, derramarse” (en Watts 1985:361; cf. McLaughlin 2001:171n.86).

²²¹ Sin preposición frente a *ba-ro’eh*, por lo que Wildberger (1982:1053) y Blenkinsopp (2000:387) la sobreentienden. McLaughlin (2001:171 y n.87) hace extensible la preposición de *ba-ro’eh* y la interpreta como una temporal: “*while giving judgment*”. Otros prefieren algún tipo de acusativo, como Oswalt (1986:503n.10): “accusative of specification”. Van der Toorn (1988:201) y Blenkinsopp (2000:387) afirman que es un *hapax legomenon* con variantes (que se pueden consultar en las pp. citadas). Driver opta por “frenesí” según el árabe *falla*, mientras que Irwin sugiere la lectura de “humedad”, admitiendo que *pll* = *bll* (en árabe): “mezclar, confundir” (“*they brim over with booze*”) y lo considera un acusativo de materia (en Watts 1985:361, van der Toorn 1988:201n.7 y McLaughlin 2001:171n.88). Tg. reinterpreta la frase convirtiendo la función de emitir juicios en el sujeto: “*sus (fem.) jueces se han alejado tras la comida placentera y se han extraviado*” (trad. Ribera Florit 1988). El fem. se debe a haber entendido la *he* final de *p^elilyyah* en el TM como un pronombre posesivo.

²²² La mayoría de los autores han entendido *ki* como una partícula enfática más que como una conjunción causal, del tipo “en verdad”, “además”, “incluso”, “también/y”, etc. (Fohrer, Eichrodt, Kaiser, Watts, Alonso Schökel – Sicre, Wildberger, Beuken, McLaughlin).

²²³ 1QIs^a: קיה.

²²⁴ Los autores proponen distintas soluciones al seguir o no la puntuación del TM: Alonso Schökel – Sicre (1980) introducen la conjunción “y” entre los términos, igual que Vg. (*vomitu sordiumque*); algunos

Una vez más, antes de profundizar en las características relativas al *marzeah*, debemos resolver los problemas habituales en la obra de Isaías: primero, la unidad del oráculo y, a continuación, la identificación del grupo denunciado y su datación, pues éstas últimas dependen en buena medida de la anterior. Suele existir acuerdo en incluir el presente fragmento en la sección comprendida entre los vv.7-13 (Kissane 1960, Fohrer 1962, Eichrodt 1967, Melugin 1974:305ss., Kaiser 1976, Alonso Schökel – Sicre 1980, Petersen 1979, Wildberger 1982, Seitz 1993:209; Beuken 1995, Blenkinsopp 2000, Childs 2001); sin embargo, no todos los autores distinguen los mismos límites para el oráculo. Las propuestas más frecuentes son fundamentalmente dos: (a) la que podemos catalogar como tradicional, que acota la unidad entre los vv.1-13 (cf. Watts 1985:362; Oswalt 1986) y (b) la que predomina en la actualidad, que distingue un extenso oráculo entre los vv.7-22 (Jackson 1974:87,90,93ss; Vermeylen 1977:389; van der Toorn 1988:199s., McLaughlin 2001:172ss.)²²⁶. A pesar de que unos y otros suelen

unen los dos sustantivos en una sola construcción: “*vom eklen Gespei*” (Fohrer 1962, en nota: “*vom Erbrochenen des Kotes*”), “*with filthy vomit*” (Oswalt 1986); otros cambian la puntuación del TM, p.e., Watts (1985:361) que afirma que “*filth is put in the second stich by MT. Recent interpreters are virtually unanimous in changing the athnah back one word and putting it into the third line*”. Cf. nota siguiente.

²²⁵ Oración elíptica, a la que se suma la dificultad de la puntuación. Los autores la reconstruyen de diversas maneras, aunque, en definitiva, coinciden en el sentido de la frase: *ita ut non esset ultra locus* (Vg.); “*With filth, until there is no place clean*” (Kissane 1960; similar Watts 1985, Beuken 1995, McLaughlin 2001); “*bis auf den letzten Fleck*” (Fohrer 1962); “*filth, there is no place*” (Young 1969); “*kein Fleck ohne Kot*” (Kaiser 1976; similar en Wildberger 1982) = “*no place is without filth*” (Exum 1979; similar Petersen 1979); “*y no queda espacio libre*” (Alonso Schökel – Sicre 1980); “*shit, without cease*” Landy (1993); “*no place free of filth*” (Blenkinsopp 2000); “*and there is not a space without filth*” (Childs 2001). Oswalt (1986:511) afirma que la elipsis muestra el malestar del profeta.

²²⁶ También hay quien propone otros límites, p.e., Young (1969) distingue una sección entre los vv.5-8 dentro de la gran unidad de Is 28,1-29, mientras que Sweeney (1996:359,365s) separa 7-13 de la unidad 5-29. Landy (1993:149n25) ofrece una serie de razones concluyendo que el oráculo comprende los vv.1-8: forman una unidad sintáctica, comparten el motivo de la embriaguez, existe al menos una conexión metafórica (el verbo *bl*). Por el contrario, McLaughlin (2001:172) no cree que existan motivos suficientes para asumir una ruptura sintáctica, temática y léxica entre los vv.7-8 y 9-13.

coincidir en separar los vv.7-13, es importante distinguir entre estos dos grupos, debido a que los primeros consideran que el profeta se dirige contra el Reino Norte, Efraím, Samaria, mientras que los segundos optan por el Reino Sur, Judah, Jerusalén²²⁷. A su vez, estas dos propuestas condicionan la fecha del oráculo: unos lo sitúan en los años anteriores a la caída del Reino Norte en el 721 a.C., como sucede con los vv.1-4 (analizados en el apartado anterior) y los otros en los años que precedieron a la rebelión de Judah en el 701 a.C.²²⁸. Por otra parte, es necesario señalar que algunos críticos, de ambos grupos, aíslan los vv.7-8 del resto de la unidad, argumentando que hacen referencia sólo a sacerdotes y profetas (p.e., Exum 1979:131ss., Watts 1985:362s., Sweeney 1996:359,365s., Blenkinsopp 2000:385); en consecuencia, resolver los problemas de datación y receptor (Efraím o Judah) se hace todavía más difícil.

Desde nuestro punto de vista, incluso si asumimos que no se sabe con seguridad quién es el sujeto del v.9²²⁹, existen suficientes motivos para relacionarlo con lo anterior.

²²⁷ (a) REINO NORTE, EFRAÍM, SAMARIA: Young 1967:268, Oswalt 1986:505s., Seitz 1993:209, Sweeney 1996:362,368. (b) REINO SUR, JUDAH, JERUSALÉN: Scott BI 315, Kissane 1960:305, Fohrer 1962:49, Eichrodt 1967:123, Vermeylen 1977:389, Exum 1979:124,132, Wildberger 1982:1052,1054s., van der Toorn 1988:200, Blenkinsopp 2000:387. No obstante, hay otros que proponen opciones intermedias, p.e., Petersen (1979:117) habla de una “potencial inclusión de Judah” a partir del v.7 que se actualiza en el v.14. Alonso Schökel – Sicre (1980) salvan el obstáculo hablando sólo de “los que se burlan del profeta” sin referirse en ningún momento a Israel o a Judah. Beuken (1995:19ss.34ss.), en principio, considera que unos y otros encajarían en esta descripción y que, además, conocer al receptor no es importante para el mensaje; sin embargo, después (p. 36) afirma que el profeta va introduciendo a Judah: “the expression prepares for the first explicit address in the chapter: you swaggerers, who rule this people in Jerusalem”. Schoors (1997:89) delimita el oráculo entre los vv.1-13, pero entiende que un antiguo oráculo contra los líderes de Samaria (vv.1-4) se le aplica a los líderes de Jerusalén (vv.7-13); así el v.7a habría sido introducido por el colector de las palabras de Isaías para enlazar ambos pasajes (cf. Melugin 1974:305).

²²⁸ Alonso Schökel – Sicre (1980:106s.) dividen el material de los cc.28-31 en tres periodos: 1. los años de preparación oculta de la rebelión, 2. los de preparación abierta y 3. los posteriores a la rebelión. En la primera etapa es donde sitúa Is 28,7-13.

²²⁹ Isaías (cf. Petersen 1979:109, Beuken 1995:35), Yahveh (cf. van Selms 1973:332ss; Petersen 1979:109, van der Toorn 1988:205s., Beuken 1995:35) o los adversarios del profeta (cf. Young 1969:274, Melugin 1974:305s., Vermeylen 1977:390n.1, Oswalt 1986:511, Beuken 1995:35).

Los vv.7-8 corresponden a la acusación y los vv.11-13 al anuncio de castigo, de modo que los vv.9-10 quedan en el centro de la unidad. Además, hay un paralelo entre *roʿeh* (“visión”) y *p^elilyyah* (“fallo”, “juicio”) en el v.7 y *deʿah* (“sabiduría”, “conocimiento”) y *š^muʿah* (“mensaje”) en el v.9, ya que corresponden a funciones propias del sacerdote y del profeta. Por tanto, como la mayoría de la crítica, aceptamos que la unidad comprende los vv.7-13. No obstante, todavía no se ha resuelto ni contra quién se dirige el profeta (Judah o Israel) ni si existe alguna conexión entre este fragmento y los versículos siguientes (14-22).

Aunque el v.14 comience con un *laken* (quizás redaccional) y a continuación se nombre a los líderes de Jerusalén²³⁰ iniciando una nueva unidad, no se debe negar una conexión entre vv.7-13 y vv.14-22. Por un lado, Jackson (1974:93) presenta un esquema de los dos fragmentos donde se aprecia la equivalencia estructural entre ambos²³¹ y, por otro, McLaughlin (2001:174) observa una serie de repeticiones y coincidencias léxicas: (a) “*este pueblo*” (vv.11 y 14), (b) el vocablo *qaw* (vv.10.13 y 17), posiblemente como un juego de palabras, (c) *š^muʿah* con una forma *hifil* del verbo *bin* (vv.9 y 19) y (d) *hozeh / hazut* (vv.15 y 18), que pertenecen al campo de la visión profética, correspondiendo a *roʿeh* (v.7). Estos autores consideran que Is 28,7-22 funciona como “una unidad integrada que forma el contexto interpretativo para los vv.7-8” (McLaughlin, p.175). No obstante, argumentos similares se pueden aducir para incluir los vv.7-13 en la unidad vv.1-13: (a) la repetición de vocabulario, que incluso el propio McLaughlin (p.166) intenta justificar como una mera coincidencia, y (b) el tema de la

²³⁰ McLaughlin (2001:173) argumenta que “the parallel term “scoffers” (אַנְשֵׁי לְצִיּוֹן) points to a nuance of speech rather than governance for מְשָׁלֵי, echoing the verbal associations of the words “teach” and “instruction” in 9a-c”. As such, v.14 may not constitute as clear a shift in addressees as is often thought”. En efecto, Vermeylen (1977:391) afirma que el término מְשָׁלֵי tiene dos significados bien “dirigentes de este pueblo” o “burladores de este pueblo”, por lo que podría corresponder al segundo.

²³¹ Coincide todo el esquema a excepción de los vv.7-8, que encuentran su paralelo en los vv.21-22, y el v.13b que corresponde al v.14, por tanto, el comienzo del primero equivale al final del segundo y el final del primero al inicio.

embriaguez²³². Además, también hay quien ha observado un patrón similar entre los vv.1ss., relativos a los líderes de Efraím, y los vv.14ss., sobre los gobernantes de Jerusalén (Exum 1979:125). Es importante inclinarse por una u otra opción, pues los autores que perciben la representación de un *marzeaḥ* en este oráculo se apoyan en las referencias a la muerte y el *š'ol* de los vv.14-22.

Desde nuestro punto de vista, resulta evidente la separación entre vv.1-4(-6) y vv.7-13, pero también entre éstos últimos versículos y los vv.14-22. Así pues, aunque se reconocen elementos en común, vv.7-13 pueden funcionar como una unidad independiente: (a) hay una acusación y un castigo, (b) sabemos contra quién se dirige Isaías: contra sacerdotes y profetas, (c) *b^egam* (v.7) y *laken* (v.14) pueden ser fruto de la labor de un redactor y (d) la ausencia de situación geográfica nos hace pensar en un oráculo de transición entre los líderes de Israel (vv.1ss.) y los de Judah (vv.14ss.). En definitiva, preferimos aislar vv.7-13 como un oráculo independiente con conexiones con los versículos anteriores y posteriores. Esta unidad estaría dirigida contra sacerdotes y profetas (del Norte y del Sur? cf. Petersen 1979:117, Beuken 1995:19ss.,34ss.) y su contexto histórico se situaría entre los años sucesivos a la caída de Samaria y los precedentes al levantamiento de Judah, en una época en que los líderes religiosos del Norte han sido castigados por su actuación y los del Sur están a punto de correr la misma suerte. La razón de presentar aquí sólo vv.7-8 es meramente práctica, ya que, como subraya McLaughlin (p.169), la referencia a la bebida es “la base primordial para una posible alusión a un *marzeaḥ*”.

Varios autores han entendido Is 28,7ss. como la descripción de un *marzeaḥ* a partir de que Pope (1972:196, 1977:217 y 1981:178) manifestara una serie de semejanzas con *KTU* 1.114: (1) la embriaguez, (2) la mención de los excrementos / orina (en este caso el vómito) y (3) la relación con la muerte. A su vez, se han apoyado en los dos pasajes

²³² Jackson (1974:87ss.) analiza las conexiones entre las unidades vv.1-6, vv.7-13, vv.14-22 y observa paralelos significativos entre las dos primeras unidades, entre la segunda y la tercera e incluso entre la primera y la tercera.

bíblicos donde aparece el vocablo: Am 6 para justificar el consumo de alcohol en cantidades importantes y Je 16 con relación a un festejo funerario. Según estas referencias, Jackson (1974:95) define el *marzeah* como “una sociedad o asociación religiosa, a menudo bajo el patronazgo de una deidad, cuyos miembros se reúnen periódicamente para recordar a sus muertos y así asegurar la “inmortalidad” de los difuntos”. En este caso, justifica el vínculo con el Más Allá basándose en la alianza con la Muerte/Mot, el dios cananeo del Inframundo (p.97), y en el pacto con el *Š^eol* (vv.15.18), en contra de la opinión mayoritaria que le otorga una interpretación política: algún tipo de acuerdo con Egipto que acabe con la hegemonía asiria en la zona²³³. Una década después, Halpern (1987:118s.) también concibe Is 28 como una escena de *marzeah*, donde se festeja un “culto ancestral o funerario”, en el que la inmundicia de los sacerdotes se relaciona con este pacto con la muerte²³⁴.

Van der Toorn (1988:202s.) considera que en el AT se evidencia la práctica de cultos paganos, incluso entre la élite espiritual; de hecho, Mot y *Š^eol* aparecen como nombres

²³³ Scott (IB 315) ve en estas fórmulas una clara explicación política: Judah quiere rebelarse contra Asiria y pide ayuda a Egipto, lo que el profeta cataloga como “*alianza con la muerte*” (cf. Kissane 1960:306s.). Vermeylen (1977:391) habla de un pacto no sólo con Egipto, sino con las ciudades palestinas. Debemos recordar que Asdod llevó a cabo un levantamiento contra Asiria entre el 713 a.C. y el 711 (Alonso Schökel – Sicre 1980:106).

En contra, Steward (1989:376) asume la interpretación que Fohrer y Kaiser ofrecen de *moš^ele*: “artífice de proverbios”, en lugar del habitual “gobernantes” (en las versiones y en la mayoría de comentarios) y llega a la conclusión de que el mejor contexto para el oráculo es el cúllico y no el político, ya que sólo después de la reelaboración deuteronomista se encuentra el material añadido que le otorga el contexto histórico al pasaje. Según este autor la escena recoge “a cultic and orgiastic feast in celebration of their covenant with *Mwt*” (cf. van der Toorn 1988:202, Seitz 1993:210). Sobre Mot cf. Healy *DDD* s.v.

También hay quien alcanza una posición intermedia, p.e., Sweeney (1996:369), a pesar de que advierte una escena de *marzeah* en Is 28, donde predominan las prácticas fúnebres, prefiere una interpretación política: el carácter funerario del *marzeah* se debe un pacto entre Israel y un aliado (quizás Egipto) para oponerse a los asirios.

²³⁴ Pfeifer (1972:345) cree que se trata de profetas cúllicos.

propios en varios pasajes (Is 5,14; 38,18; Os 13,14; Hb 2,5; Sal 49,15; Jb 28,22)²³⁵. Según este autor se produjeron manifestaciones sincréticas en el Templo de Jerusalén, ya que junto al culto a Yahveh, “los sacerdotes y profetas tuvieron otras lealtades religiosas” (p.204). Así asume que el pacto con la Muerte revela una de las prácticas más generalizada: la necromancia, que en De 18,10-14 es condenada con dureza (p.205). En el caso de los vv.7-8 advierte que responden “a la forma en la que el clero alcanza el estado mental propicio para la recepción de las señales del inframundo” (p.212). Advierte, entonces, que los mejores paralelos para el texto son dos tablillas ugaríticas en las que aparece el término *marzeah*: *KTU* 1.20-22, donde se convoca a los divinos *rp̄m* a un banquete, y *KTU* 1.114, que describe la embriaguez de ʾIlu en su festejo. Estas dos características (la invitación a los difuntos y la ebriedad) se ven confirmadas en los únicos dos pasajes bíblicos relativos al *marzeah*: Am 6 y Je 16 (p.213). En definitiva, afirma que “Isa 28,7-28 sugiere que las actuales sesiones de espiritismo tuvieron lugar en un contexto de sincretismo religioso: el texto alude a un culto de las divinidades ctónicas (v.15) y parece describir un banquete religioso (el *marzeah*, vv.7-8)” (p.215, cf. Schmidt 1994:158s.)²³⁶.

En contra, McLaughlin (2001:176s.) argumenta que ninguno de estos factores está expresamente relacionado con el *marzeah*: (1) compartir el tema de la embriaguez con Amós no implica un mismo contexto; (2) a pesar de que se describe una escena escatológica similar a *KTU* 1.114, hay que considerar que (a) han transcurrido al menos cinco siglos entre los dos textos, (b) el orden del material es distinto: en Is 28 las inmundicias aparecen en el propio banquete, mientras que en *KTU* sólo cuando el dios se marcha, y (c) no se utilizan los mismos términos (cf. n.111); por último, (3) el *marzeah* no implica un contexto fúnebre, por lo que las referencias a Mot (vv.15 y 18) no ofrecen ningún indicio de la institución. No obstante, en vez de rechazar la conexión del texto

²³⁵ Además, incluso se plantea si en el v.15 *kazab* (mentira) y *šeqar* (mentira) aluden a otras divinidades encubiertas por los autores bíblicos.

²³⁶ Sweeney (1996:369) y Blenkinsopp (2000:388) se limitan simplemente a asumir una escena de *marzeah*, apoyándose en los pasajes citados anteriormente.

con el *marzeah*, propone unos parámetros diferentes para analizarlo: el consumo abundante de alcohol, la clase social alta y el contexto religioso. No es difícil percibir estas tres características, ya que la incontinencia es producto de la ebriedad, el sacerdote y el profeta pertenecen a la élite y las funciones de éstos corresponden al ámbito religioso (“visión” / “fallo, juicio”).

Además, este autor subraya otras particularidades del ámbito cúltico de gran importancia para el análisis del *marzeah* (pp.178ss.). Por un lado, considera que el pacto con Mot (v.15) implica el patronazgo de la entidad por parte de este dios. Por otro, advierte que el emisor del v.9 es el propio profeta y que este dios Mot resulta la “fuente de la revelación” y el sujeto de las oraciones. Finalmente, siguiendo a van der Toorn (1988.205ss.), afirma que las consonantes del v.10 representan “una reproducción ligeramente deformada de la revelación”²³⁷. En definitiva, concluye su estudio de este modo: “vv.7-8 reflejan los elementos básicos de un *marzeah*” y, al mismo tiempo, “el amplio contexto presenta la primera conexión clara entre el *marzeah* y el culto a los muertos” (p.180).

Todas estas propuestas, incluida la de McLaughlin, le otorgan un papel significativo a la alianza con la Muerte. Nosotros, en cambio, al considerar vv.7-13 y 14-22 dos secciones independientes, no encontramos indicios que confirmen un contexto funerario en el oráculo contra los profetas y sacerdotes. Según hemos visto, existen tantas razones para unir estos versículos con los precedentes y, sobre todo, con los siguientes, como para considerarlo una unidad. Por tanto, el tema de la muerte sólo se puede intuir como

²³⁷ Las interpretaciones de este versículo son numerosas: (a) se reproduce el sonido, ausente de sentido, de los bebés (Melugin 1974:306 y n.27), (b) los oponentes, ebrios, se burlan de la enseñanza del profeta (Kissane 1960:305s., Young 1969:276s, Oswalt 512), (c) se imita el habla ininteligible de sus oponentes (Watts 1985:36; Tanghe 1993:236ss.,245s.), (d) se identifica con la enseñanza del alfabeto de un maestro a sus alumnos (Hallo 1958:324ss., Pfeifer 1972:341ss.), (e) se emulan las frases de las sesiones de necromancia (van der Toorn 1988:208s.), (f) los sonidos pertenecen a una lengua extranjera (van Selms 1973:333ss.), etc. Un resumen de las propuestas más frecuentes se puede encontrar en Scott IB 316, van der Toorn 1988:206ss. y McLaughlin 2001:178s.

una consecuencia del vómito y las evacuaciones. Además, si bien han pasado cinco siglos entre el pasaje de *KTU* 1.114 e Is 28,7ss. no debemos eliminar las posibles conexiones, como ha hecho McLaughlin, ya que la mitología cananea fue compartida por el pueblo de Israel²³⁸. No obstante, tampoco proponemos una dependencia total de *KTU*, sino un simple paralelo con el que iluminar el texto de Isaías.

a. “*Por el vino se tambalean y por el licor andan tropezando... están trastornados por el vino...*”. En ninguno de los textos proféticos anteriores se describe el nivel de embriaguez que aquí se alcanza: no sólo aparecen dos sustantivos que indican el consumo de bebidas de alta graduación (*yayyin* y *šekar*, Is 5,11-13 y 28,1-4), sino que además los verbos utilizados (*šagu*, *taʿu*, *niblʿu*, después *paqu*) manifiestan las consecuencias de una ingesta desmesurada (cf. Oswalt 1986:510 y Landy 1993:152). La alternancia de los sustantivos con los verbos escenifica el pésimo estado del grupo. Aunque es un paralelo bastante lejano, en *KTU* 1.114 también se reiteran este tipo de expresiones para indicar el exceso de alcohol: “*que beban! ¡que beban vino hasta hartarse! ¡mosto hasta emborracharse! (3-5) / “... ʾlu se sienta en su marzeaḥ, bebe vino hasta hartarse, mosto hasta emborracharse” (15-16)*. La interpretación más sencilla y que mejor se adapta a nuestra hipótesis consiste en que Isaías anticipa con esta repetición el balbuceo propio de la ebriedad (v.10). Entonces, Yahveh no será ya el dios protector, de modo que los líderes religiosos se van a encontrar como “*los destetados de la leche, los apartados de los pechos maternos*”.

Las versiones identifican los mismos términos que en los pasajes anteriores de Isaías, es decir, coinciden cuando se refieren al “vino” (οἶνος / חמרא / *vinum*) e intentan buscar

²³⁸ Resulta contradictoria la postura de McLaughlin, pues primero analiza los textos del Oriente Medio relativos al *marzeaḥ*, con el fin de encontrar en los profetas pasajes semejantes, pero después rechaza el uso de *KTU* 1.114 para justificar el contexto de este festejo en Is 28.

la mejor interpretación para “licor, bebida fuerte” (σικερα / עתיק / *ebrietas*)²³⁹. Por otro lado, amplifican los síntomas añadiendo fórmulas como “*por la ebriedad*” (ἀπὸ τῆς μέθης, LXX) o utilizando sinónimos verbales más específicos: “*están ebrios*” (רוז) y “*están perdidos*” (אסתלעמו, Tg.). Además, en Tg. se lee un elemento propio de los banquetes que no aparece en el TM: “*tras la comida placentera* (בתר מיכל בסים)” y, a continuación en el v.8: “*comida corrompida y abominable*” (מיכל מגעל ומשקץ). No debe resultar extraño esta inclusión (cf. Pro23,20), pues no es la primera vez que el traductor del libro de Isaías lee entre líneas lo que el TM no especifica.

b. “*Sacerdote y profeta*” / “*visión... fallo*”. El sacerdote y el profeta (entendiendo el singular como un colectivo) son los líderes religiosos por excelencia del tiempo de Isaías, cuya obligación es mediar entre Dios y el pueblo. El comportamiento que se denuncia es impropio de esta élite, ya que deforman las visiones y los juicios, de modo que el mensaje divino resulta equívoco. El causante de esta situación es, sin duda, el alcohol, que al hombre le provoca síntomas como los que se describen en Pro 23,33: “*Tus ojos verán cosas extrañas y tu corazón proferirá incoherencias...*”. Podemos suponer, entonces, la irresponsabilidad que manifiestan estos individuos investidos de santidad. En *KTU* 1.114 también se describen las causas del vino y, entre ellas, destaca la aparición de un demonio, cuya presencia le provoca a ʾIlu un colapso: “*... se le acerca Ḥabayu, el que tiene dos cuernos y una cola...*”. Lo que no sabemos con seguridad es si este ente es percibido por los demás participantes o es producto de la propia ebriedad del dios, igual que en Proverbios. En el caso de Is 28 parece que el vino y el licor están interfiriendo en las funciones del sacerdote y del profeta.

LXX y Vg. modifican en cierta forma este contexto religioso. Mientras que LXX elimina una de las funciones que aparecen en el TM, “el fallo”, dejando sólo “la visión”

²³⁹ Algunos comentaristas lo interpretan como cerveza (Kaiser 1976, Exum 1979; Oswalt 1986); sin embargo, no es el mejor significado para *šekar*, ya que con este término se hace referencia a una bebida fuerte, como el vino añejo (Tg.) o el licor de dátiles (cf. Walsh 2000:200ss.).

(τουτέστι φάσμα), Tg. actualiza el versículo: “*el sacerdote y el escriba (ספר)*” e introduce un nuevo grupo que desequilibra este paralelo entre sacerdotes y profetas y que implica una dimensión política: “*sus jueces (דיינים) se han alejado*”.

c. “*Todas las mesas están llenas de vómito, inmundicia, sin [que quede] sitio*”. Algunos autores interpretan estas mesas como lugares para ofrecer sacrificios en las festividades (p.e., Scott IB 316; cf. 1Sa 9,12-13)²⁴⁰, pero otros prefieren verlas como el sitio alrededor del que los aficionados a las fiestas se colocan (Oswalt 1986:511). Esta segunda idea nos parece que se adapta mejor a la descripción de la escena: sacerdotes y profetas comen y beben sentados en círculo, según costumbre en las reuniones convivales de la Antigüedad.

Estos dos grupos de líderes religiosos han alcanzado tal estado que no pueden ni siquiera controlar sus propios esfínteres, de manera que ya no queda ni un rincón “limpio” donde sentarse. Desde nuestro punto de vista, resulta mucho más sencillo entender este versículo como la constatación de un comportamiento propio de borrachos, que como una forma de entrar en contacto con el Más Allá. Es posible que estas manifestaciones corporales sean el preludio de un estado tal que acaben llevando al individuo a sufrir alucinaciones, colapsos o a la muerte. En *KTU* 1.114, cuando el dios se encuentra con el demonio, éste lo embadurna “*con sus heces y su orina*” (20s.), cayendo “*como un muerto... como los que descienden bajo tierra*”. Es, en definitiva, el último estadio de la embriaguez y el final de la euforia festiva y, en el mejor de los casos, el inicio de la resaca.

También en este caso, merece la pena señalar las variantes de las versiones, pues, mientras que Vg. es fiel al TM, LXX y Tg. proponen cambios interesantes. LXX elimina los elementos escatológicos: “*Una maldición devorará su juicio, ya que éste es su juicio por causa de la codicia*” y Tg. prefiere una lectura más suave, sustituyéndolos por comida en mal estado: “*En verdad, todas sus mesas están llenas de comida corrompida*

²⁴⁰ Hay quien habla de una fiesta de sacrificio en el Templo de Jerusalén (Fohrer 1962:49, Eichrodt 1967:123s., Pfeifer 1972:345).

y *abominable*". Es llamativo que reconstruya la elipsis del TM como "*lugar limpio de violencia*" (אתר דנקי מן אונים), añadiendo el término "violencia", que en otros textos se utiliza contra las injusticias sociales (cf. "*el vino de la violencia*" en Is 5,11).

Por último, admitimos la conclusión de McLaughlin, el cual afirma que estos versículos "reflejan los elementos básicos de un *marzeah*" (p.180), pero no aceptamos que impliquen la "primera conexión clara entre un *marzeah* y el culto a la muerte". Las consecuencias de la ebriedad pueden ser justificadas sin necesidad de recurrir a ritos de necromancia o similares. Por otro lado, a pesar de que los separan cinco siglos, consideramos *KTU* 1.114 como un buen paralelo de Is 28,7-8, que, con independencia o no, escenifica los síntomas de la ebriedad hasta sus últimas consecuencias. Esto nos lleva a subrayar que no sólo las características señaladas por McLaughlin (el consumo de alcohol, la clase social alta y el contexto religioso) nos ayudan a reconocer o a rechazar un pasaje como la escena de un *marzeah*, sino que otros rasgos ofrecen pistas interesantes. Así pues, queda demostrado que Is 28,7-8 podría situarse entre los textos relativos al *marzeah*, tanto por la presencia del alcohol en exceso, de una élite y de una dimensión cúllica, como por los efectos de esta combinación. No obstante, sólo se puede admitir como una entre otras posibilidades, pues la ausencia del término facilita innumerables lecturas, como, p.e., un banquete sacrificial o cualquier otro festejo.

1.3.4. Is 56,9-57,13. Una sugerencia de Jackson 1974

Jackson (1974) considera que, además Is 28, también debería incluirse Is 56,9-57,13 entre los testimonios del *marzeah* (p.96). Por el contrario, McLaughlin (2001:180ss.) opina que este pasaje no pertenece, en absoluto, a tales escenas y por ello ni siquiera presenta una traducción del texto, como había hecho con el resto de casos. En este estudio, si bien no se recoge el pasaje completo, al menos, ofrecemos los versículos que pueden referirse al *marzeah*, conscientes de lo arbitrario de nuestra opción, pero también

de que es lo más práctico si tenemos en cuenta la extensión del pasaje. En la actualidad, la mayoría de los críticos coinciden en que estos versículos pertenecen a la obra del Tritoisaías, es decir, a los oráculos posteriores al exilio babilónico (538 a.C.)²⁴¹ y en ellos el profeta denuncia una serie de prácticas idólatras.

Is 56,9-12

⁹Animales todos del campo, venid a comer, animales todos del bosque. ¹⁰Sus guardianes²⁴² están todos ciegos, no conocen, todos son perros mudos, [que] no pueden ladrar, soñolientos²⁴³, [que están] reclinados, amantes de adormecerse. ¹¹Pues los perros voraces²⁴⁴ no conocen la hartura, incluso ellos mismos son los pastores²⁴⁵, no saben reflexionar. Todos siguen sus propios caminos, cada cual a su interés, por su lado²⁴⁶.

²⁴¹ Otros, en cambio, han detectado una gran similitud temática con la obra del propio profeta, el primer Isaías; para un resumen de las razones argumentadas en Muilenburg IB 660 y Ackerman 1992:111. Incluso más recientemente Childs (2001:463) considera que el Tritoisaías describe a los idólatras de época preexílica, basándose en la prohibición de Josías de practicar los cultos que se describen en los pasajes. Sin embargo, los estudios de Heider (1985:383ss.) y Ackerman (1992:101ss.) demuestran que estos cultos se seguían practicando mucho después. Schram (1995:125ss.) dice: “the passage is an attack on the leaders of the restoration community and a diatribe against various cultic acts” y Ackerman (p.114) ofrece una fecha precisa: los años 535-520 cuando todavía no se había reconstruido el Templo.

²⁴² TM presenta un perfecto, cuyo *qere*’ corrige como un part.pl. constructo, igual que en 1QIs^a. Otros, como en LXX, prefieren un imperativo (יִצְטֹעַ= ἵδεται); para más propuestas cf. Koenen 1990:33n.136 y Koole 2001:34.

²⁴³ *Hozim* es un *hapax legomenon*, que en 1QIs^a aparece como *hozim* (“ver”) y en Vg: *videntes vana* (cf. Scullion 1972:108 y Koole 2001:35s.).

²⁴⁴ Lit. “fuertes en el ánimo/la vida”.

²⁴⁵ LXX: “malvados” (πονηροί), Tg: “hacen el mal” (יִבְשָׁשׁוּ). Para los cambios propuestos por los autores cf. Scullion 1972:108 y, en especial, Koole 2001:38s.

²⁴⁶ LXX lo omite. Scullion (1972:107ss.) prefiere “wherever he can find it” (= “every single one of them”, cf. p.109). Koole (2001:39s.) resume la postura de los autores en (1) “por su parte” y (2) “sin excepción” (cf. Vg).

¹²Venid, que voy a traer²⁴⁷ vino, que nos vamos a embriagar de licor, también como este día será mañana, [pues] hay una gran abundancia.

Is 57,8-9

«Detrás de la puerta y de la jamba colocaste tu emblema, prescindiendo de mí²⁴⁸, te desnudaste, te subiste [a tu lecho], extendiste tu lecho²⁴⁹, hiciste un pacto con aquellos²⁵⁰, [cuyos] lechos amabas²⁵¹, [mientras] contemplabas su miembro²⁵². ¿Te dirigiste²⁵³ a *Melek* con aceite y multiplicaste tus perfumes, enviaste a tus embajadores a lo lejos²⁵⁴ y los hiciste descender hasta el *Š'ol*.

²⁴⁷ 1QIs^a en pl. (ויקח); también en *Tg.* y *Vg.* Las distintas interpretaciones en Barthélemy 1986:411s. y Koole 2001:40.

²⁴⁸ Siguiendo a Alonso Schökel – Sicre 1980; lit. “*de mí*”. Los autores han ofrecido varias lecturas que Ackerman (1992:104n.11) recoge sistemáticamente: (a) una interpretación del TM como la que hemos presentado, (b) cambiar *gillit* como *galit*: “*de mí tú has partido*” (Driver, Hanson), (c) corregir *mʔy* por *mʔa*, un *piel* denominativo de *meʔa*: “*hacer algo un centenar de veces*” (Fitzgerald, Scullion, Freedman). Ackerman opta por esta última: “*for a hundred times you stripped*”.

²⁴⁹ Difícil interpretación, lo habitual es que se adelante la palabra “lecho”: “*te desnudabas, subías al lecho y hacías sitio*” (Alonso Schökel – Sicre 1980). Young (1993:405) considera que los dos últimos verbos tienen el mismo objeto.

²⁵⁰ *Tikrot* puede ser 2^a pers.fem. o 3^a pers.masc., pero por el contexto es mejor 2^a. 1QIs^a lo reconstruye como *תכרתיה* y muchos autores lo corrigen como *תכרתי* de una raíz *krh* o una forma defectiva *תכרת* de *krt* (cf. Scullin 1972:111). Biddle (1996:135ss.) afirma que estos sufijos se refieren a “*lady Zion*”, es decir, la ciudad se personifica en una figura femenina. Se basa en las referencias a las ciudades en los textos del Oriente Próximo y, en particular, en el texto de Is 47 relativo a Babilonia. Al faltar el habitual sustantivo que lo acompaña, *b^erit* (“pacto”, cf. Young 1993:405), los autores han ofrecido explicaciones diversas, que resume Ackerman 1992:105n.12.

²⁵¹ Existen otras lecturas de esta palabra, p.e., dependiendo de su paralelismo con *yad*, algunos han visto aquí una forma nominal. Un resumen de las propuestas en Scullin 1972:112 y Ackerman 1992:196n.13. En cualquier caso, se entiende sin problemas el TM: “*amabas sus lechos*”.

²⁵² Alonso Schökel – Sicre 1980 añaden: “*fornicabas con ellos sin cesar*”.

²⁵³ De *šwr* (“viajar”). Algunos prefieren otras lecturas, como, p.e., Driver que lo deriva de la raíz árabe *tarra*: “*and thou wast drenched with oil (=in honour of) the king*” o Torrey que lo considera un sustantivo,

Un problema que afecta directamente a la concepción de este texto como imagen de un *marzeah* es la delimitación de la unidad. Existen, al menos, dos opiniones mayoritarias: (1) considerar Is 56,9-57,13 como parte del mismo oráculo, debido al número de elementos que tienen en común (p.e., Muilenburg IB, Fohrer 1964, Kessler 1986), o (2) como dos pasajes independientes (56,9-57,2 y 57,3-13), donde el segundo se inicia con un *w^eattem* (“pero vosotros”, v.3; McKenzie 1968, Alonso Schökel – Sicre 1980, Koole 2001)²⁵⁵. No es fácil decidir cuál de las propuestas se adapta mejor al análisis del *marzeah*; sin embargo, resulta llamativo que Jackson considere estos versículos como un oráculo en el que se observan características propias de la institución, mientras que McLaughlin no sólo niegue esta unidad, sino también la supuesta escena de *marzeah*.

Las razones de Jackson para advertir aquí una descripción del *marzeah* son las siguientes (p.96): (1) Is 56,9-57,13 forma un oráculo en el que se denuncia el culto a las divinidades paganas: ritos sexuales, sacrificios de niños, ofrendas, etc; (2) se repite el vocablo *miškab* (“lecho”) en vv.7a y 8b, que alude al mueble en el que se reclinan los participantes en estas reuniones (Am 6,1-7; 3,12; Os 7,14; Mi 2,1; Ez 23,41; Sal 36,5); (3) apoyándose en Am 6, observa que el v.8 podría referirse al lugar reservado para el *marzeah*, “where behind closed doors a memorial for the absent members is held”; por

tešura (“regalo, ofrenda”, 1Sa 9,7); ambos en Muilenburg IB 668; cf. además Scullin 1972:113, Barthélemy 1986:413 y Ackerman 1992:107n.16.

²⁵⁴ Ackerman 1992:108n.18 prefiere la lectura de *ad merhaq* (“un trono lejano”) para evitar la acumulación de preposiciones.

²⁵⁵ Otros a su vez lo dividen en tres o incluso cuatro secciones: 56,9-12; 57,1-2; 3-6; 7-13 (p.e., Westermann 1986, Childs 2001). Además existen quienes consideran estos versículos como parte una unidad mayor que llegaría al v.21 (p.e., Berges 1998:466ss.). Un resumen de las propuestas en Smith 1995:67s., que también se ocupa de los límites de las subunidades según las posibilidades que han argumentado los autores: 56,9-57,2 en pp.72ss. y 57,3-13 en pp.78ss; cf. Ackerman 1992:101n.1.

último, (4) señala que estos apóstatas han hecho un pacto con los dioses del Inframundo e incluso les han enviado emisarios con ofrendas de aceite.

En contra, McLaughlin (pp.181ss.) observa una serie de errores en la propuesta anterior: (1) aunque puede darse un contexto funerario²⁵⁶, los niños son los únicos difuntos y no es probable que fueran éstos los miembros del *marzeah*; (2) los contextos donde aparece “lecho” son distintos al de Amós: en Am 6,4 se alude al lugar donde se recuestan los presentes en el festejo, pero en Isaías se refiere al sepulcro (v.7) o al tálamo de la prostituta (v.8); (3) estos versículos no constituyen una unidad, ya que, por un lado, se lee un “*pero vosotros*” (v.3), propio de una nueva sección, y, por otro, hay una falta de continuidad temática: en el primer caso se denuncia a los líderes por su ebriedad y en el segundo por las aberraciones cúlticas. A su vez, no se conforma con rechazar las ideas de Jackson, sino que niega las referencias al *marzeah* por un motivo en especial: los datos sobre los líderes (vv.10s.) y el consumo de alcohol en abundancia (v.12: *sekar* y el verbo *sb*) se encuentran en la primera sección (56,9-57,2), pero el contexto religioso en la segunda (57,3-13), sin que haya conexión posible entre ambas. Por tanto, no se dan en un mismo oráculo los tres requisitos que debe cumplir el *marzeah*.

En cualquier caso, nuestras razones para aceptar o rechazar el texto son otras, ya que Jackson está en lo cierto cuando manifiesta que Is 56,9ss. comparte características con Am 6 (cf. Schökel – Sicre 1980:351). Así pues, antes de comenzar el análisis, debemos señalar los motivos por los que se han incluido estos versículos y no otros en el presente estudio. (a) En los vv.9-11 se invita a los líderes de las naciones extranjeras a devorar Sión, como castigo por el relajado y despreocupado comportamiento de los dirigentes judíos: “*están todos ciegos, no conocen, todos son perros mudos, [que] no pueden ladrar, soñolientos, [que están] reclinados, amantes de adormecerse*” (cf. Am 6,1-7 y 4,1). (b) El v.12 es una evidente invitación al consumo de alcohol en cantidades

²⁵⁶ Se basa en el pasaje de Is 28,7-8 para admitir una dimensión fúnebre del *marzeah*.

importantes²⁵⁷. (c) Jackson se apoya en el v.8 para distinguir el lugar de reunión, donde los lechos juegan un papel importante. (d) El v.9 contiene una referencia al “aceite”, otro de los elementos que pueden aparecer en el *marzeah* (cf. c.I 2.1.f. y c.II 2.3.2.).

La mejor manera de aclarar si aquí se describe un *marzeah* es determinar los temas principales de los versículos. Is 57,1-2 alude a la suerte actual del justo y a la promesa divina sobre su descanso. En los vv.3-13 el profeta denuncia las prácticas idolátricas como una forma de prostituirse, destacando los cultos de fertilidad entre los árboles y jardines (v.5)²⁵⁸, los sacrificios de niños en los torrentes (v.5b-6²⁵⁹)²⁶⁰ y ritos

²⁵⁷ Este tipo de invitaciones son propias de los banquetes ugaríticos y bíblicos, en las que destaca el uso del imperativo para exhortar a los convidados (cf. Clifford 1983:27ss.).

²⁵⁸ Quizá dedicado a Ašerah (Schramm 1995:128ss.). No hay duda de que los jardines y los árboles eran símbolos de la fertilidad en el mundo antiguo, entre los que se practicaban innumerables cultos; sin embargo, es llamativo, como señala Schramm (pp.128s.), que muchos de estos ritos catalogados por los profetas como extranjeros se encuentren también en el culto tradicional a Yahveh (Jos 24,26); cf. Ackerman 1992:152.

Frente a la lectura tradicional de “*en los terebintos*” (v.5, תְּרֵבִינִים), Lewis (1989:153ss.) ha propuesto “dioses” (como LXX: εἰδωλα), interpretándolo como “espíritus de los difuntos”. Schmidt (1994:256) rechaza esta idea por romperse el paralelismo con “árbol” (רֵב).

²⁵⁹ Jackson (p.96) afirmaba que el v.6 se refería a las ofrendas de bebidas y cereales.

²⁶⁰ Parece que esta práctica estaba bien atestiguada tanto en el mundo hebreo como en otras culturas de la Antigüedad, p.e., en Cartago se ha encontrado un cementerio con víctimas sacrificiales y Tertuliano (*Apologético* 9,2) nos transmite información al respecto; cf. Ackerman 1992:117ss., Schramm 1995:128ss. Ackerman, cuando trata a qué divinidades se sacrifican los niños, llega a la conclusión de que *mlk* no es el nombre de ninguna divinidad (Molek), sino “a technical term of sacrifice” del culto púnico-fenicio (*mulk*, vocalizado *molek* según la tradición masorética); así el *mulk* podría ser lo mismo que el sacrificio de niños que aquí nos refiere el profeta (pp.134s.).

El lugar de estos sacrificios es el *wadi*, el torrente (vv.5-6), que en Jerusalén se puede identificar con el Hinnón (2Re 23,10; 2Cr 28,3; Je 7,31s; 19,2.6; 32,35) y el Cedrón (2Re 23,6; Je 26,23; 31,40); cf. Lewis:1989:148n.78, Ackerman 1992:141 y Schmidt 1995:258. El v.6 tiene una difícil lectura: frente a la traducción tradicional “*entre las piedras lisas del torrente*”, últimamente se ha propuesto “*entre los difuntos del torrente*”; cf. Irwin 1967:32s., Lewis 1989:148, Ackerman 1992:146ss., Schmidt 1994:225; en contra, Young 1993:402s.

necrománticos (v.9b)²⁶¹. A pesar de que Ackerman (1992:158ss.) observa una relación entre el *marzeaḥ* y estos últimos cultos, consideramos que ninguno de los ritos se refiere a esta reunión²⁶², por lo que descartamos estos versículos como posibles testimonios de la institución. No obstante, en este fragmento aparecen otros temas a tratar presentes en el *marzeaḥ* de Am 6: el uso de aceites en el v.9 y la mención del lecho en el v.8. Ungirse con aceites y perfumes era un acto frecuente en los acontecimientos sociales de la Antigüedad, en especial, en los banquetes, pero también tenía otras utilidades importantes: era un ingrediente fundamental en la dieta mediterránea, formaba parte de las libaciones y ofrendas a los dioses, servía como regalo e incluso como unguento para la preparación de un cadáver; de hecho, varias de estas aplicaciones podrían explicar el versículo²⁶³. Sin embargo, incluso aceptando la idea de afeite, no advertimos un contexto

Schmidt (1994:158ss.) afirma que en este pasaje sólo se describe un tipo de culto idolátrico: el sacrificio de niños a Molek, frente a los tres ritos que observa Ackerman y después Schramm.

Una vez descartada la explicación de la exégesis tradicional que veía en el *melek* del v.9 una referencia política al rey de Babilonia (cf. Muilenberg IB 67), las interpretaciones son diversas: algunos lo entienden como un título de un dios extranjero, Chemosh de Moab, Milkom de Ammón (Gray, en Ackerman 1992:127s.), o Melkart de Tiro (McKenzie 158), como el dios semítico Molek (Schmidt 1994:258) o como un tipo de culto denominado *mulk* o *molek* y relacionado con el sacrificio humano (Ackerman 1992:134ss.). Un resumen en Heider *DDD* s.v. “Moloch”.

²⁶¹ Schramm (1995:132) subraya que esta práctica se daba en los altozanos (cf.v.7), por lo que el pasaje podría estar aludiendo a diferentes lugares en contraste con “*Mi Santo Monte*”, Sión (v.13; cf. 65,11). Muilenberg (IB 666) afirma que las montañas eran a menudo el lugar de famosos santuarios (Hermón, Baal Zafón, Carmelo, Gerizim, etc.).

Lewis (1989:151; después en Ackerman 1992:149) observa que el verbo *špl*, unido a la referencia al *š'ol* alude a los rituales de necromancia (Is 29,4; *KTU* 1.161.22). Uno de los casos más llamativos en el AT es del episodio de la bruja de Endor, donde el espíritu de Samuel aparece ante Saúl (1Sa 28).

²⁶² Se basa como es habitual en los paralelos ugaríticos, *KTU* 1.114 y 1.21, y en los que se observa, respectivamente, la pérdida de conocimiento del dios ʾIlu y una invitación a los *rapiʾuma* (los difuntos deificados).

²⁶³ Dependiendo de las propuestas de cada autor lo podríamos entender como presente para *melek* / Molok enviado a través de los embajadores, como ofrenda en los cultos sacrificiales, como unguento para

simpótico similar al de Am 6 o al de cualquier otro pasaje que hayamos analizado hasta el momento, por tanto, tampoco se acepta el v.9 entre las referencias al *marzeaḥ*.

Jackson sugiere que el v.8 indica el lugar de reunión del *marzeaḥ* al entender *miškab* (“lecho”) como el diván donde se reclinan los comensales y el *zikaron* (“emblema”) de la puerta como un recordatorio por los miembros ausentes; sin embargo, ésta no es la interpretación más frecuente. Los críticos, por lo general, se dividen entre los que advierten un lugar de culto, un templo, y los que consideran que se trata de una casa particular (cf. Young 1993:404, Koole 2001:66). Lo cierto es que los términos que se emplean tienen un doble sentido. Por un lado, *zikaron* puede referirse tanto a un recordatorio, una columna, por los difuntos o un monumento por los dioses, como al miembro masculino, “falo”²⁶⁴. Por otro, al final del versículo aparece el vocablo *yad* (“mano”) que se puede entender de varias maneras: (a) literalmente, “mano”, tal vez en un contexto sexual, (b) recordatorio como en Is 56,5 (1Sa 15,12; 2Sa 18,18; cf. Young 1993:405), (c) órgano masculino, según derivados del verbo *yyd (“amar” en ugarítico, cf. Irwin 1967:33, Fitzgerald 1967:568ss., Delcor 1967:234ss, Scullion 1972:112), (d) un monumento sobre el que se representan las manos del difunto (Koole 2001:71), etc. No obstante, si bien en la actualidad todavía no se ha llegado a una solución definitiva, en nuestro caso, podemos aceptar al mismo tiempo las acepciones sexuales de los términos y las cúlticas, partiendo de que el profeta concibe la idolatría como una forma de prostituirse: “*Detrás de la puerta y de la jamba colocaste tu emblema, prescindiendo de mí, te desnudaste, te subiste [a tu lecho], extendiste tu lecho, hiciste un pacto con aquellos, [cuyos] lechos amabas, [mientras] contemplabas su miembro*” (v.8, cf. Je 2,30ss; Ez 16; 23,17)²⁶⁵. Así pues, la metáfora de la prostituta (la ciudad de Jerusalén o

preparar el cadáver de los niños sacrificados, como alimentos para los difuntos, como cosmético femenino para la propia ciudad personificada en mujer (Vg: *ornasti* en el v.9), etc.

²⁶⁴ *Zikaron* comparte la misma raíz que *zakar* (varón); cf. Muilenburg IB 667, Schmidt 1994:259, Koole 2001:67s; incluso Jackson reconoce este sentido, a pesar de que opta por el otro. Un estudio sobre el término en Koenen 1988:46ss.

²⁶⁵ En Le 20,5 encontramos una referencia a la “prostitución idolátrica” donde se ve implicado Molok.

incluso el pueblo de Dios) que copula en el lecho con sus amantes (los ídolos) resulta más convincente que el aparente escenario convivial, propuesto por Jackson.

Por ahora no hemos encontrado ningún vínculo entre el *marzeah* y estos versículos, pese a distinguir rasgos propios de estas reuniones (el lecho / diván, los aceites); sin embargo, todavía falta por tratar Is 56,9-12. Es sorprendente que Jackson proponga el v.8 para justificar la descripción de un *marzeah* en este pasaje, en vez de los vv.9-12, ya que en ellos se encuentran llamativas similitudes con Am 6,1.4-7: (a) se ataca a la clase social alta, que en tiempos de Amós era una élite política y que en época del Tritoisaías era de carácter religioso²⁶⁶; (b) se presenta una imagen nefasta de los poderosos, pues sólo tienen interés en la ociosidad, hasta el punto de que se les llama a ambos “reclinados” (Am: הַשְּׁכָבִים / Is: שְׁכָבִים); (c) hay una referencia importante al consumo de vino: “que beben en copas de vino” (Am 6,6) / *Venid, que voy a traer vino, que nos vamos a embriagar de licor, también como este día será mañana, [pues] hay gran abundancia*” (Is 56,12)²⁶⁷; (d) comparten una misma despreocupación hacia el prójimo: “sin que se duelan por la ruina de José” (v.6) / “Todos siguen sus propios caminos, cada cual a su interés, por su lado” (v.11); por último, (d) todos van a sufrir un castigo: en un caso el exilio (la caída de Samaria), en otro la destrucción por las naciones

²⁶⁶ McKenzie (1968:154) afirma que no sólo ataca a los profetas, sino también a los líderes religiosos de la comunidad, pues ésta vivió bajo el liderazgo sacerdotal. Algunos hablan de líderes de la restauración, entre los que se incluyen los dirigentes políticos, los profetas y los sacerdotes (Schramm 1995:126s.), mientras que otros consideran que sólo los profetas son los guardianes (Muilenburg IB 661, Young 1993:395, Koole 2001:35); cf. McLaughlin 2001:182n.135.

Tg. ofrece una interpretación política del TM, en la que se ven implicados los reyes extranjeros: “A todos los reyes de las naciones que se alían para oprimirte, oh Jerusalén, los arrojaré en medio de ti y servirán de comida para los animales de campo y se hartarán de ellos las fieras de la selva” (trad. Ribera Florit 1988).

²⁶⁷ Muilenburg (IB 663) sugiere que el v.12 es un fragmento de una canción convivial (cf. Is 22,13; Sab 2,7s; 1Co 15,32); de hecho, es llamativo que LXX lo elimine de su texto. Sobre las formas de invitación cf. Clifford 1983:26ss.

extranjeras²⁶⁸. Además de que los profetas se encuentran en momentos históricos y circunstancias políticas diversas, existen otras diferencias entre los textos. En primer lugar, Tritoisaiás endurece la descripción de los dirigentes: los llama “ciegos”, “perros mudos que no pueden ladrar” / “perros voraces que no conocen la hartura²⁶⁹”, “soñolientos, [que están] reclinados, amantes de adormecerse”, acusándolos de incumplir con su tarea de pastores del pueblo, porque ni siquiera “saben reflexionar”. En segundo, presenta la referencia al vino en una invitación al banquete y no como parte de la descripción: “Venid, que voy a traer vino, que nos vamos a embriagar de licor, también como este día será mañana, [pues] hay gran abundancia” (v.12). Así pues, las palabras de Tritoisaiás difieren de las de Amós más que en su contenido, pues reproduce los mismos temas, en la forma de presentarlas.

En definitiva, no parece descabellado pensar que este autor conocía la predicación de Amós y que incluso pudo tener en cuenta Am 6 para componer su propio oráculo. Del mismo modo, si bien nos resulta demasiado atrevido incluir estos pasajes entre los testimonios del *marzeah*, reconocemos, al menos, que en boca de Amós no habrían sonado demasiado diferentes a las palabras de Am 6. A su vez, estos versículos cumplen con los tres requisitos que proponía McLaughlin: la presencia de una élite (los dirigentes / los pastores), de un contexto cúllico (los líderes de la restauración eran, sobre todo, religiosos, por lo que no sería extraña su participación en algún ritual) y la mención del vino en abundancia. Con todo, más prudente es considerar que este pasaje describe una escena convival, dejando abierta la posibilidad de una vinculación con el *marzeah* o con cualquier otro tipo de banquete.

²⁶⁸ Los pueblos gentiles son identificados con los animales. En otros casos Yahveh también convoca a las bestias: Je 12,8s. (cf. 19,7); Ez 39,17ss. Ezequiel juega con la imagen del pastor, del rebaño y de las fieras en 34,1-28.

²⁶⁹ En las culturas del Oriente Próximo y el Mediterráneo el perro representa un papel negativo. “Perro” es el que aparece como sirviente (2Sa 9,8; 16,9; 2Re 8,13; cf. Cartas de El Amarna: EA 84,16-18), es Goliat ante David (1Sa 17,43; 24,15; 2Sa 3,8), “perros” son los enemigos (Sal 22,17ss; Sal 59,7). En los refranes el perro es el insensato (Pr 26,11; 26,17). Los perros también tenían su función en la sociedad, pues actuaban como perros pastores (Jb 30,1) o guardianes (Éx 11,7). Ser, como en el pasaje de Isaiás, un perro que sólo se ocupa de dormir es como dejar que se coman el rebaño.

1.3.5. Una última reflexión

Aunque es difícil reconocer una escena de *marzeaḥ* cuando el vocablo está ausente, podemos ofrecer una serie de conclusiones después del análisis de estos pasajes. En primer lugar, Is 5,11-13 no es un testimonio de la institución, ya que, pese a presentar rasgos propios del *marzeaḥ*, el profeta se refiere claramente a un *mišteh*. No obstante, el fragmento nos proporciona valiosa información sobre los elementos propios de los festejos bíblicos, en especial, de los instrumentos musicales. El caso de Is 28,1-4 plantea un problema mayor, pues el profeta no especifica a qué escena convival, caracterizada por los adornos florales, se alude. Por esta razón, dejamos abierta tanto la posibilidad de un *marzeaḥ* como la de cualquier otro banquete. Lo mismo sucede con el fragmento de Is 28,7-8: su descripción se ajusta perfectamente al perfil que buscamos, pero en ningún momento aparece el término. Con todo, este texto encuentra un buen paralelo en la tablilla ugarítica *KTU 1.114*, donde se distingue el vocablo *marzeaḥ*. Además, en contra de McLaughlin, rechazamos que los vv.7-8 representen la primera conexión clara entre la asociación y el culto a la muerte. Simplemente se puede entender como la última consecuencia del consumo de alcohol en exceso. Por último, de todo el episodio de Is 56,9-57,13 únicamente los vv.9-12 responden a la imagen de un *marzeaḥ* o, al menos, a otro festejo convival, de manera que una vez más sólo podemos hablar de posibilidades interpretativas.

Antes de finalizar el apartado sobre Isaías, es necesario justificar por qué rechazamos desde el primer momento la sugerencia de Heider (1985:389). Este autor considera que Is 65,4 alude a una escena de *marzeaḥ*: “*los que se sientan sobre los sepulcros y en [sitios] ocultos pernoctan, los que comen carne de cerdo y sopa de inmundicias hay [en] sus ollas*”. Sin embargo, ni los ritos nigrománticos son característicos de la institución ni se menciona, a excepción del contexto religioso, ninguno de sus rasgos.

1.4. *Marzeah* en Ezequiel

En el caso de Ezequiel las posibles representaciones de un *marzeah* se han encontrado en dos pasajes: Ez 8,7-13 y Ez 39,17-19. El primero de ellos, propuesto Ackerman en 1989 y después en 1992, forma parte de las fabulosas visiones de Ezequiel en su personal viaje al Templo de Jerusalén. Poco después, Irwin (1995) sugiere que entre los cc. 38-39, relativos a la derrota de Gog por Yahveh, aparece una escena de *marzeah*, similar a *KTU* 1.114, en la que se invita a las aves y a las fieras del campo a saciarse con la carne y la sangre gentil.

1.4.1. Ez 8,7-13. La propuesta de Ackerman 1989 = 1992

Hace más de una década Ackerman (1989:267ss. y 1992:67ss.) propuso explicar Ez 8,7-13, uno de los pasajes proféticos más enigmáticos, como una posible descripción de un *marzeah*, basándose en que la habitación aludida en el fragmento podía responder al lugar de reunión de los miembros del *marzeah*. Recientemente McLaughlin (2001:198ss.) ha negado cualquier tipo de conexión entre las características del texto subrayadas por Ackerman y esta institución. Los versículos a discutir se sitúan en la sección comprendida entre los cc.8-11²⁷⁰ y, en concreto, corresponden a la segunda de las cuatro abominaciones cúlticas del c.8. En esta visión se describe la sala de las imágenes y los ídolos en la que supuestamente se practica algún tipo de rito pagano (vv.7-13):

²⁷⁰ La mayoría de los críticos coincide en distinguir una serie de visiones que comienzan en el Templo de Jerusalén y que acaban con la partida de Yahveh. P.e., Alonso Schökel – Sicre (1980:703) lo entienden como “la visión de un gran juicio”: el c.8 es la acusación y prueba de delitos, el c.9 la sentencia y ejecución, los cc.10-11,23 corresponden a la marcha de la gloria de Yahveh del templo y la ciudad y el final de c.11 se relaciona con el comienzo del c.8; cf. May IB 105, Hossfeld 1986:151ss., Becker 1986:136ss., Clements 1986:283ss., Pohlmann 1996:123ss.

⁷Me llevó a la puerta del atrio y vi que había²⁷¹ un boquete en el muro²⁷². ⁸Me dijo: “Hijo de hombre, haz un agujero en el muro²⁷³”. Entonces hice un agujero en el muro y apareció una puerta. ⁹Me dijo: “Entra y contempla las atroces abominaciones²⁷⁴ que ellos hacen aquí”. ¹⁰Entré y contemplé que había todo tipo de imagen de reptil y de animal, abominación²⁷⁵, y todo tipo de ídolos de la casa de Israel²⁷⁶ grabados²⁷⁷ sobre el muro²⁷⁸, por todos los lados alrededor²⁷⁹. ¹¹Setenta

²⁷¹ Lit. “y miré y he aquí que había”

²⁷² En LXX está ausente el v.7b. Greenberg (1983:169, 2001:199) sugiere que puede haber sido una variante de la última cláusula del v.8 y propone que el texto original debió leer *ḥor* = “lugar escondido” (1Sa 14,11; Jb 30,6). Una trad. donde se observan las variantes con el griego es la de Pohlman (1996:123), pues las presenta entre corchetes como posibles glosas.

²⁷³ “Lit. “*ex/cava en el muro*”. En LXX falta “*en el muro*”, pero el verbo ὀρύσσω (“cavar, excavar un agujero en”) especifica el complemento. Ackerman (1992:42n.20) observa que LXX, frente al TM, puede aludir a una habitación subterránea, quizá por debajo del pavimento del patio de entrada (cf. McLaughlin 2001:198s.). Además, rechaza la corrección de Eichrodt y Fohrer al cambiar *ḥtr* por *ḥpr*, que tiene el doble significado de “cavar” y “mirar cuidadosamente”, justificando así LXX (cf. Zimmerli 1979:193).

²⁷⁴ El adjetivo *ha-raʿot* está ausente en LXX igual que en Ez 6,11. Hay quien lo considera una glosa; en cambio, Block (1997:288n.27) sugiere que sea un elisión premeditada en LXX, como en Ez 6,11.

²⁷⁵ Dificil sintaxis en el TM. Tg. recoge *šeqeš* como el pl. *šiqqušin*, mientras que LXX sólo se refiere a “*vanas abominaciones (μάταια βδελύγματα)*”, eliminando toda alusión a los animales del TM, por lo que se suele considerar una glosa, tal vez influida por De 4,17s. (McLaughlin 2001:197n.5). Zimmerli (1979:193) y después Ackerman (1992:43n.22) recogen diversas propuestas: (a) *mátaia* es el resultado de una lectura incorrecta de *pánta tã = kol* en hebreo (Cornill), (b) *bdelygmata* puede sugerir la lectura de *šiqqušim* para el *šeqeš* del TM, (c) mantener la lectura de *šeqeš* con el sentido de “comida impura”, como finalmente resuelve Ackerman. Además, Block (1997:288n.28) considera que después de *šeqeš* hubiera resultado más natural.

²⁷⁶ Tg: “*ídolos a los que la casa de Israel les estaba rindiendo culto (פְּלִחָה)*”.

²⁷⁷ “*Grabados*”, *meḥuqqeh* = pual pas. masc.sing. frente al sujeto pl. Existen varias posibilidades: (a) eliminar “*todos los ídolos de la casa de Israel*” como una glosa, lo que implicaría la corrección de *lifnehem* en el v.11, (b) mantener el TM y considerar *meḥuqqeh* como un sustantivo, igual que en 1Re 6,35 y Ez 23,14, (Ehrlich 1912:26, Zimmerli 1979:193), un predicado nominal (McLaughlin 2001:198n.11); cf. Ackerman 1992:43n.23. Lo más sencillo es entenderlo como un sing. colectivo que haría referencia a todas las abominaciones.

varones de entre los ancianos de la casa de Israel -incluso Ya'azanyahu, hijo de Safán, estaba en pie en medio de ellos²⁸⁰ estaban en pie ante ellos [= las imágenes y los ídolos]²⁸¹, [cada] varón [con] su incensario en la mano, mientras²⁸² el aroma de la nube²⁸³ de incienso se elevaba. ¹²Me dijo: “¿Has visto, hijo de hombre, lo que los ancianos hacen en la oscuridad²⁸⁴, cada uno en la estancia de su imagen²⁸⁵, pues

²⁷⁸ LXX: ἐπ' αὐτοῦ. Como señala Ackerman (1992:43n24) es la cuarta vez que aparece *qir* en el TM y ninguna en LXX, por lo que es más fácil considerar, en lugar de que fueran glosas, que el traductor de LXX no entendió la palabra. De hecho, McLaughlin (2001:198) habla de “confusión por el traductor”.

²⁷⁹ Block (1997:288n.29) considera la reduplicación un desarrollo tardío en el hebreo bíblico. McLaughlin (2001:6) afirma que tampoco debe omitirse debido a que es costumbre del profeta. LXX: “*en círculo, alrededor*” (κύκλω) y Vg: *in circuli per totum*. Por todos los lados de la sala hay grabadas imágenes, de ahí que Alonso Schökel – Sicre (1980:703) traduzcan “*en las cuatro paredes*” (por las cuatro menciones de *qir*).

²⁸⁰ Algunos lo entienden como una glosa, pero otros argumentan que “if smoothness were a test of authenticity, most parenthetical clauses would be eliminated” (Block 1997:288n.30). Lo cierto es que la sintaxis entraña cierta dificultad ya que interrumpe una oración. LXX lo soluciona eliminando la conjunción *we* y el verbo *ʕomed* y Vg. dice: *Saphan stabat in medio eorum stantium* (part.pres.gen.pl.).

²⁸¹ Vg: *ante picturas*. Ackerman (1992:44n.26, basándose en Zimmerli (1979:194) traduce “*were worshipping*” como un término técnico relativo al servicio cultural (cf. Nú 16,9; 1Re 3,15; 17,1; 18,15; etc).

²⁸² Esta copulativa (“y”) puede entenderse como una oración temporal.

²⁸³ *Atar* es un hapax que según Greenberg (1983:170; 2001:200) está relacionado con el siríaco *ʕfra* “vapor, humo”, con connotaciones paganas.

Anan está ausente en LXX, por lo que muchos lo consideran una glosa (p.e., Alonso – Schökel 1980 y McLaughlin 2001:197); no obstante, Block (1997:288n.32) afirma que esta suposición es prematura.

²⁸⁴ Ausente en LXX, por lo que habitualmente se considera una glosa. Herrmann y Eichrodt lo remplazan por *poh*, siguiendo los vv.6.9.17 (en Block 1997:288n.34 y McLaughlin 2001:197n.8). En cambio, McLaughlin (p.197) lo mantiene en su reconstrucción del texto, al considerar que LXX puede reflejar “una traducción más económica”.

²⁸⁵ Posiblemente con el sentido de “*la estancia* (sing. como las versiones frente al TM: “*estancias*”) *decorada con/dedicada a la imagen de su ídolo*”. Greenberg (1983:170; 2001:200) supone que el pl. se debe a la ambigüedad del distributivo *ʕš* (cada uno = todos); cf. Barthélémy 1992:56s. y McLaughlin 2001:197 y n.9.

Maskit (“relieve”, imagen; Le 26,1; Nú 33,52: “*imagen de piedra*”, cf. KAI 215.18) es entendido por las versiones como “*en secreto*” (τῷ κρυπτῷ, LXX), *in abscondito cubiculo sui* (Vg.).

dicen: ‘Yahveh no nos²⁸⁶ ve, Yahveh ha abandonado el país?’¹³ Aún vas a volver a contemplar las enormes abominaciones que andan haciendo ellos”. (Ez 8,7-13)

La mayoría de los autores coincide en situar la visión entre el año en que Ezequiel marcha al destierro con el primer grupo de deportados (597 a.C.) y el exilio definitivo de los judíos a Babilonia (586 a.C.): “*En el año sexto, a cinco del sexto mes...*” (v.1 = ca. 17/18 de septiembre de 592 a.C.)²⁸⁷. En esta época Ezequiel es arrebatado y llevado por Yahveh al Templo de Jerusalén donde le muestra la participación de los jerosolimitanos en los cultos idolátricos: han colocado en la casa de Yahveh una imagen de la diosa de la envidia (vv.3-6), los ancianos queman incienso en una habitación decorada con imágenes e ídolos (vv.7-13), las mujeres lloran por Tammuz, la divinidad de la vegetación y fertilidad (vv.14-15), y los hombres adoran al sol (vv.16-18; cf. Gaster 1941:289ss., Fohrer 1952:174ss., May IB 105ss., Hals 1989:48ss., Ackerman 1989:267 y, más detallado, 1992:37ss.).

El primer problema que plantean las visiones reside en aclarar si en esta época se practicaban los cultos descritos, pues en teoría habían sido erradicados en la famosa reforma de Josías (2Re 23,1-25), por lo que algunos comentaristas, en especial los de la primera mitad del s.XX, los sitúan en tiempos de Manasés²⁸⁸. Ackerman (1992:46ss.), en cambio, aporta argumentos suficientes para confirmar que estos ritos se recuperaron después de su muerte, ya que, p.e., en los mismos versículos que siguen a la reforma

²⁸⁶ Ausente en LXX y en Ez 9,9 del TM.

²⁸⁷ LXX: “*en el quinto mes*” = 18 de agosto (cf. May IB 105, Greenberg 1983:166; 2001:195, Hals 1989:52, Ackerman 1989:267 y 1992:37). McKeating (1995:70s.) presenta un cuadro con todas las referencias cronológicas de la obra de Ezequiel. Según la división de Alonso Schökel – Sicre (1980:672), en la primera de las dos etapas del ministerio de Ezequiel, esto es, en Babilonia entre los primeros deportados por Nabucodonosor.

²⁸⁸ Según Torrey sería una descripción de época helenística en la que se recogen ritos de tiempos de Manasés y según Kaufman y Greenberg la reforma de Josías fue exitosa y duradera, por lo que estos cultos datan del reinado de Manasés (en Ackerman 1992:47s.).

(2Re 23,26-25,30) se dice que los reyes obraron “*lo malo a los ojos de Yahveh*” (= fueron idólatras)²⁸⁹.

La segunda cuestión es identificar estas acciones como parte de un mismo rito o como cuatro cultos distintos situados en el Templo de Jerusalén. A primera vista se reconoce un el mismo patrón: el profeta es arrebatado y llevado a un lugar del templo, se le ordena mirar, se describe la visión, Yahveh lo llama “hijo del hombre²⁹⁰” al preguntarle si ha contemplado los hechos y se le informa de que todavía verá atrocidades mayores (McLaughlin 2001:200n.17; cf. Hals 1989:49ss.). Esto ha hecho que algunos autores consideren los cuatro fragmentos como elementos de una sola celebración. May (IB 105-110), p.e., cree que se trata de un festival al final del solsticio de verano en el que Yahveh abandona el templo, Gaster (1941:289ss.) los explica, por analogía con la liturgia ugarítica, como la celebración de la fiesta de la cosecha y Avishur (1986:49ss.), comparándolos con la historia de Aqhat, como las obligaciones culturales que un hijo tiene con su padre²⁹¹. No obstante, en la actualidad, predomina la opinión de que son cuatro manifestaciones independientes en las que se cometen pecados distintos, participan varios grupos y se producen en diferentes lugares del Templo (Ackerman 1992:53, McLaughlin 2001:200). En cualquier caso, tanto si se trata de un rito autónomo como de una de las escenas de un festival, los vv.7-13 tienen sentido por sí mismos, de manera que, después de haber contextualizado el pasaje, ahora nos podemos centrar exclusivamente en ellos.

Ackerman (1992:71) explica los vv.7-13 como una comida ritual de la aristocracia que tiene lugar en el patio del Templo y que está dedicada a una divinidad. Se entiende

²⁸⁹ También en Jeremías se pueden encontrar ejemplos de idolatría en el culto jerosolimitano (cf. Ackerman 1992:50s.). Incluso, en tiempos de la restauración se llevan a cabo ritos paganos, según nos informa el Tritoisías en, p.e., el último pasaje que analizamos de Isías (Is 56,9-57,13), donde se hablaba de nigromancia, de sacrificio de niños, etc.

²⁹⁰ Esta expresión referida al profeta es típica del libro de Ezequiel, pues aparece más de cien veces. Otras características propias de este libro, como, p.e., el uso de *gillulim* para “ídolos”, en McKeating 1995:17.

²⁹¹ Otras sugerencias recogidas por Ackerman (1992:52s.) y McLaughlin (2001:200n.18): celebración por Adonis, ceremonias agrícolas relacionadas con *Tiša bʿAb*, etc.

sin ninguna dificultad tanto la presencia de una clase alta (“*setenta varones de entre los ancianos de la casa de Israel*”, v.11)²⁹², entre la que sobresale “*Yaʿazanyahu, hijo de Safán*”²⁹³, como su localización en un recinto oculto del Templo de Jerusalén (vv.7-8), pese a las variantes entre las versiones. Sin embargo, no quedan claros ni la referencia a un banquete cúlctico ni el patronazgo divino del encuentro, por lo que la clave para entender el texto reside tanto en la interpretación de “*todo tipo de imagen de reptil y de animal, abominación*”, cuanto en la función de los ídolos grabados en el muro (pp.69ss.).

Según la autora, “*todo tipo de imagen de reptil y de animal*” es una glosa, ausente en LXX e influida por De 4,17s., que ha llevado a una exégesis errónea de *šeqeš* (“abominación”). Basándose en el estudio de Zimmerli (1979:216s.), observa que *šeqeš* (Le 7,21; 11,10-13.23.29.41-42; Is 66,17), no alude a las representaciones paganas de animales, sino a las criaturas no aptas para el consumo alimenticio. Por tanto, frente a los que habían advertido un rito relacionado con las deidades zoomórficas egipcias (el propio Zimmerli²⁹⁴) o con los relieves babilónicos como los de la de puerta de Ištar

²⁹² Los ancianos son los líderes de Jerusalén después de la deportación de Joaquín y sus principales (2Re 24,12-14). El número “setenta” nos remite a los años de marcha por el desierto hacia la tierra prometida (Éx 24,1.9; Nú 11,16.24.25); cf. Block 1997:289s. Duguid (1994:70ss.) se ocupa del término *zʿqenim* que interpreta como “ancianos” o como “los hombres que desempeñan el oficio de ancianos”

²⁹³ Algunos, como Greenberg (1983:170, 2001:200), consideran que este personaje fue un familiar notable de la familia del escriba real Safán (2Re 22,3; Jer 29,3; 36,12), otros señalan que hubo otro *Yaʿazanyahu*, pero hijo de ʿAzzur (Ez 11,1), de manera que pudo ser una corrupción interna del TM (Ackerman 1992:43n.25).

²⁹⁴ Albright encuentra semejanzas con la serpiente y las figuras de animales del Libro de los Muertos (en May IB 107), Alonso Schökel – Sicre (1980:705) afirman que con las imágenes de dioses egipcios, contradiciendo así el decálogo (De 4,18), Block (1997:293) menciona los relieves egipcios que representan el asedio de ciudades levantinas, en las que los hombres están sobre los muros con los brazos extendidos hacia el cielo en oración (cf. Fohrer 1952:175, Pohlmann 1996:139). También hay quien simplemente prefiere considerarlos como dibujos de todo tipo de fauna, incluyendo los animales impuros según las leyes sacerdotales (Blenkinsopp 1990:55).

(Greenberg 1983:169s.)²⁹⁵, prefiere eliminar esta “glosa” y definir *šeqeš* como “comida abominable”. A su vez, entiende que el lugar de reunión estaba decorado con las imágenes de las divinidades a las que expresamente les estaba dedicado el “banquete-*šeqeš*”, por lo que supone que se trataba de una comida ritual que se producía periódicamente.

A partir de estas primeras conclusiones y apoyándose en Am 6 y Je 16, los testimonios del Oriente Próximo antiguo (en el capítulo anterior) y los documentos de épocas persa, helenística y romana (en el siguiente capítulo), propone que Ez 8,7-13 describe una escena de *marzeaḥ* (pp.71-79), pues distingue muchas de sus características en este texto (p.76s.): (1) un banquete ritual, (2) un recinto específico que podría ser el *bet-marzeaḥ*, inaccesible para los que no pertenecen a la asociación, (3) una regularidad para reunirse según los grabados permanentes de los muros, (4) el patronazgo de una divinidad a la que se le ofrece incienso, (5) un grupo de aristócratas, los “setenta ancianos”, identificado con los “miembros del *marzeaḥ*”, (6) una figura que destaca sobre las demás, *Yaʿazanyahu*, cuyo cargo sería el de “líder del *marzeaḥ*” y, por último, (7) el consentimiento o incluso la tutela de esta corporación por parte de las autoridades, ya que se sitúa en el recinto del Templo²⁹⁶. De este modo, afirma que, aunque su propuesta no es una explicación definitiva, Ez 8,7-13 responde a “cultos semíticos occidentales”, más que a lejanas representaciones rituales de Egipto o Babilonia. Además, esta sociedad elitista era conocida por Amós y Jeremías y probablemente aceptada por la sociedad israelita, por lo que la denuncia del profeta no se debió dirigir contra el *marzeaḥ* en sí, sino contra el consumo de comida-*šeqeš* (Le 11) y la representación iconográfica de una divinidad, seguramente de Yahveh (pp.77-79)²⁹⁷.

²⁹⁵ Block (1997:289) afirma que el número de ancianos se vio determinado por el número de imágenes, esto es, al menos se practicaron setenta cultos distintos.

²⁹⁶ Subraya la ausencia de elementos fúnebres justificándola con el pasaje de Am 6, donde tampoco hay rastro de esta característica (pp.76s.). En cualquier caso, debemos recordar que hasta el momento sólo Je 16 alude con seguridad al festejo funerario.

²⁹⁷ Esta visión aparece después de la del ídolo de la envidia, que Ackerman ha identificado con la Ašerah, la consorte de Yahveh que en Kuntillet ʿAjrud y en otras tantas imágenes aparecen juntos (§ III 1).

Por el contrario, McLaughlin (2001:202-205) rechaza la hipótesis de Ackerman por la ausencia del elemento más importante en los festejos: el alcohol²⁹⁸, pero también aporta otras dos razones interesantes: la errónea interpretación del tan controvertido término *šeqeš* y el secretismo con el que se practica el culto. Al considerar los testimonios bíblicos, advierte que *šeqeš* se refiere “a la naturaleza esencial de tales cosas [es decir, los animales híbridos, los cadáveres de ciertas bestias, etc.], no a su estatus como comida”, justificando tal afirmación con los siguientes argumentos: (a) Ezequiel es capaz de criticar directamente la comida inaceptable, (b) el resto de la visión describe una actividad religiosa, pero no un banquete y, por último, (c) *šeqeš* sólo aparece en este caso, pero su equivalente *šiquš* alude a una serie de “aberraciones cúlticas” (por una “abominación” en 5,11; 7,20; 11,18.21 / por un “ídolo” en 20,7.8.30-31; 37,20; cf. p.203n.35). Así pues, considera que sólo la mención del culto idolátrico no es motivo suficiente para conectar el pasaje con el *marzeaḥ*. Por otro lado, asumir, junto con la mayoría de la crítica, que el rito se produce en una habitación oculta²⁹⁹ le proporciona la tercera prueba para rechazar Ez 8,7-13 como testimonio de la institución, ya que, si bien el *marzeaḥ* es considerado una entidad privada, no hay ningún documento que confirme este secretismo.

Así pues, no debería resultar extraño identificar estos grabados como las imágenes de Yahveh. Sin embargo, el problema es más complicado porque no se sabe con seguridad a quién representa esta estatua; de hecho, cuando Alonso Schökel – Sicre (1980:705) se preguntan si a la estatua de Astarté colocada por Manasés en el Templo (2Re 21,7; 2Cr 33,7) o a la Reina del Cielo (Je 7,18; 44,15ss.), afirman que el texto Ezequiel “no responde a esta pregunta”.

²⁹⁸ El propio Ackerman (p.72) es consciente del papel predominante del alcohol, sobre todo, del vino en las celebraciones del *marzeaḥ*. Esta afirmación es utilizada por McLaughlin para negar que el texto representara una escena tal.

²⁹⁹ P.e., Gaster (1941:289) habla de que “en un lugar escondido, una gruta decorada con frescos, una pequeña congregación de hombres estaba involucrada en realizar ciertos ritos misteriosos”. Block (1997:289) cree que la habitación era en su origen una despensa para los utensilios y muebles del Templo (1Re 6,5) y que luego se convirtió en el lugar del culto místico.

En nuestra interpretación no sólo no aceptamos que el profeta contemple en su visión una escena de *marzeaḥ*, sino que tampoco hemos observado, con la excepción del contexto cúllico y la élite de ancianos, ninguna de las características propias de estas reuniones. Pero, aunque no se va a analizar el texto vamos a exponer las razones que nos han llevado a asumir una interpretación que difiere de la de McLaughlin. En primer lugar, es evidente que el *marzeaḥ* era una entidad de carácter privado, por lo que es posible que se practicaran ritos particulares desconocidos por el público en general. La prueba es que no nos han llegado descripciones detalladas de sus ceremonias y que sólo a través de los datos de otros documentos podemos hacernos una idea de qué tipo de asociación pudo ser. Además, si comparamos los testimonios sobre el *marzeaḥ* con los textos que mencionan el *thíasos* griego u otros grupos similares en torno a los cultos místéricos, vemos que éstos últimos son más numerosos. De hecho, el propio McLaughlin reconoce que rechazar el texto por su aparente secretismo resulta una razón “altamente especulativa” (cf. p.205n.43). Este dato, entonces, no es tan significativo como McLaughlin había manifestado en su análisis, pues no aclara en absoluto la naturaleza del culto.

Mucho más interesantes resultan otros detalles para justificar nuestra posición: (1) la ausencia del alcohol, ya que hasta el momento en todos los textos tratados las alusiones al vino suponían el primer vínculo entre el texto y el *marzeaḥ*. (2) Como *šeqeš* alude a abominaciones cúllicas de todo tipo, la comida no apta también debe situarse entre estas trasgresiones, de manera que la propuesta de Ackerman no es tan descabellada como McLaughlin había indicado; pero, incluso asumiendo esta posibilidad, no encontramos ningún rasgo del *marzeaḥ*, pues no existe ningún testimonio donde se aluda a que los participantes ingieran comida abominable. Lo habitual es la denuncia contra el consumo en exceso de los más exquisitos manjares, mientras que otros mueren de hambre (Am 6,4). (3) Los ancianos que intervienen en el evento pueden ser miembros de una élite, en especial, si tenemos en cuenta el número “setenta”. Sin embargo, también debemos admitir que el profeta pudo referirse a este grupo por sus condiciones físicas (varones de una edad avanzada), al igual que hace después con las mujeres (v.15) y con los

“veinticinco varones” (v.16, cf. Duguid 1994:68ss.), indicando así que todo el pueblo está implicado en prácticas idolátricas. En cualquier caso, sería sorprendente que sólo los ancianos participaran en el *marzeah*, sobre todo, cuando en Ugarit encontramos textos donde se habla de un posible ingreso de nuevos miembros en la institución (RS 14.16; 15.70; 15.88). (4) Tampoco es significativo que destaque un individuo sobre los demás, en este caso Yaʿazanyahu, hijo de Safán, pues es frecuente, incluso en nuestros días, que en los festejos exista un “maestro de ceremonias”. (5) No se menciona ni la presencia de música ni de muebles propios de estas celebraciones (divanes, mesas, etc.) ni de ninguna otra característica: aceites, perfumes, etc; sólo se habla del incienso, cuyo uso es frecuente en los ritos del Templo. (6) Ni siquiera las imágenes de ídolos son exclusivas de un patronazgo divino del *marzeah*, pues no faltan los ejemplos de idolatría en el propio Templo de Jerusalén. Por tanto, este contexto cúllico puede responder a innumerables prácticas paganas, entre las que el *marzeah* no se situaría entre las primeras opciones.

1.4.2. Ez 39,17-20. Una sugerencia de Irwin 1995

Cuando Irwin (1995) trata los cc.38-39 como un ejemplo de sacrificio a Molek, observa que el mejor paralelo para explicar Ez 39,17-20 (pp.108s) es el tan citado pasaje ugarítico *KTU* 1.114, en el que ʾIlu invita a los dioses a comer y a beber en su *marzeah* hasta la saciedad, llegando él mismo a sufrir un colapso. Un tiempo después, McLaughlin (2001:205ss.), partiendo de las semejanzas establecidas por Irwin, no sólo incluye Ez 39,17-20 en su análisis del *marzeah* entre los profetas, sino que además admite que, en verdad, se trata de tal festejo.

Los autores suelen coincidir en que este fragmento pertenece a la fantástica y pre-apocalíptica historia de la derrota de Gog por Yahveh, desarrollada en los cc.38-39³⁰⁰.

³⁰⁰ El problema principal que surge a la hora de concebir los cc.38-39 como una unidad son los últimos versículos (21ss.), pues algunos los consideran un añadido posterior; así Hals (1989:280s.) afirma que son

Por otro lado, estos versículos introducen una escena nueva, bien acotada formalmente (una fórmula de mensajero al principio y otra al final, un mandato y la invitación a la fiesta)³⁰¹, en la que Yahveh convoca a las aves y a las bestias a su banquete de carne y sangre enemigas:

¹⁷Tú, hijo de hombre, así habla ‘Adonay Yahveh³⁰²: Di a las aves, a toda clase de

dos apéndices más tardíos (vv.21-24 y vv.25-29). Sin embargo, otros acotan una subunidad entre los vv.17-24 (Brunner 1969) o los vv.17-29 (Lamparter 1986, indicando que vv.25-29 son “die Schlußverse”). En cualquier caso, la escena que aquí nos interesa se incluye sin ninguna duda en estos capítulos; de hecho, Zimmerli (1979:933ss., en especial p.937) cree que texto principal (“Grundtext”) de la perícopa sobre Gog comprende 38,1-9; 39,1-5.17-20; cf. McKeating 1993:118 y 120. Otros, en cambio, aunque reconocen que tuvo que haber un núcleo inicial, no creen que sea tan sencillo de reconstruir (Hals 1989:285). Las diferentes propuestas las podemos encontrar en Allen (1990:202s.), que se ha ocupado de resumirlas. Cook (1995:98ss.) observa que cc.38-39 forman un todo justificado por la repetición de sus términos y temas, con la posible excepción de los vv.21-29 (pp.98 y 117). Además subraya una serie de elementos que le permiten distinguir el texto como escatológico: el papel de Yahveh en la guerra, la nueva vida que les aguarda a los israelitas, el número siete, el motivo de la espada, el castigo con la sangre, el sacrificio, etc. (pp.92ss.), llegando a la conclusión de que “claramente pertenecieron a la corriente principal de la tradición sacerdotal de Ezequiel” (p.103). Por otro lado, McKeating (1993:46) percibe los cc.36-39 como los oráculos relativos al “nuevo Israel”.

³⁰¹ Hals (1989:279) denomina el fragmento como “la invitación a una fiesta”, en el que advierte los preliminares y la propia invitación compuesta por una convocatoria, el menú y los resultados prometidos. Block (1997:473) distingue la llamada al heraldo, la noticia de dar un mensaje, el encargo propiamente del heraldo, la invitación y la firma del anfitrión. McLaughlin (2001:207) observa que la sección abre y cierra con una fórmula de mensajero.

³⁰² Allen (1990:202) subraya que es inusual esta fórmula de mensajero, por lo que presenta la siguiente traducción: “‘Now you, human one -what follows is a message from the Lord Yahweh- are to proclaim...’”. McLaughlin (2001:206n.46) prefiere situar “así habla (‘Adonay) Yahveh” después de “bestias del campo” aduciendo que de este modo se introduce directamente el mensaje. Además elimina ‘Adonay como superfluo, pues no aparece en LXX (sólo *kýrios*); cf. Zimmerli 1979:931. Por el contrario, McKeating (1993:17) incluye entre las características de la obra de Ezequiel el uso de (‘Adonay) Yahveh. Aunque fuera un término “superfluo” no implicaría ningún cambio sustancial en el oráculo, por tanto, preferimos mantener el TM. Tampoco hay necesidad de alterar el orden de la frase, pues se entiende sin dificultad la sintaxis y la noticia (cf. Block 1998:473).

alados³⁰³, a toda clase de bestias del campo: ‘Reuníos y venid, congregaos desde los alrededores a mi sacrificio, el cual Yo ofrezco (TM: sacrificio)³⁰⁴ para vosotros, un ingente sacrificio sobre los montes de Israel para que comáis carne y bebáis sangre³⁰⁵. ¹⁸Carne de héroes comeréis y sangre de los principales de la tierra beberéis. Carneros, corderos, machos cabríos, toros [y] cebones de Baśán serán todos ellos. ¹⁹Comeréis grasa hasta la saciedad y beberéis sangre hasta la ebriedad del sacrificio que os voy a ofrecer (TM: sacrificar). ²⁰Os saciaréis en mi mesa³⁰⁶ de caballos y de jinetes³⁰⁷, de héroes y de toda clase de guerreros’. Oráculo de Yahveh ‘Adonay³⁰⁸. (Ez 39,17-20)

Si bien acotar la sección resulta relativamente sencillo, no se ha alcanzado un acuerdo respecto a su datación al no aparecer ningún dato histórico concreto, sino referencias probablemente mitológicas. P.e., no se ha podido identificar quién es Gog, sólo que alude a una nación gentil que, a excepción de Egipto, debe venir del Norte (Je 6,22, cf. Zimmerli 1979:938ss., Hals 1989:282); tampoco se sabe dónde se sitúan Magog (el país de Gog) o sus pueblos vecinos ni en qué valle se halla la sepultura para el enemigo

³⁰³ Lit. “a todo el de ala”.

³⁰⁴ Tg. es mucho más violento: “la matanza, que estoy llevando a cabo (lit. mato) para vosotros”, después: “una gran matanza”.

³⁰⁵ Lit. es una oración copulativa que tiene un claro valor final.

³⁰⁶ Tg: “sobre los montes de mi pueblo”.

³⁰⁷ *Rekeb*, que significa “carro”, no encaja bien en la enumeración: “de caballos y de carros, de héroes y de toda clase de guerreros”, por lo que se han sugerido otras posibilidades: (a) interpretar *rekeb* como “caballo de tiro, corcel” (cf. Zimmerli 1979:932, Allen 1990:202 según 2Sa 8,4, cf. 1Cr 18,4), (b) como “jinete” (2Re 7,14; Is 21,7.9; 22,6) o (c) cambiar la vocalización a *rokeb*: “jinete”. La lectura de “jinete” ha sido la seguida por LXX (ἀναβάτην) y Vg. (*equite forti*, uniéndolo al *gibbur* del TM) y por muchos estudiosos modernos (cf. May IB 281, Brunner 1969, Alonso Schökel – Sicre 1980, Lamparter 1986, Fuhs 1988, Block 1998, McLaughlin 2001:206s.n.50). McLaughlin considera que no es necesario enmendar la vocalización debido a la posibilidad que aquí citamos como (b).

³⁰⁸ De nuevo se rechaza la eliminación de *Adonay* que ha propuesto McLaughlin (2001:206n.46), siguiendo LXX.

(39,11)³⁰⁹. Por tanto, aunque no han faltado sugerencias³¹⁰, la única propuesta segura es la de considerar un amplio periodo que comprenda desde la época de los primeros deportados a Babilonia hasta el tiempo en que ya estaba vigente la “pre-apocalíptica” (proto-Daniel). No obstante, debido a la llamativa cantidad de rasgos escatológicos que aparecen en los cc.38-39 es probable que sea “más reciente que todos los otros ejemplos bíblicos sobre el *marzeah*” (McLaughlin 2001:212). Lo cierto es que, al menos, hasta tiempos del Deutero-Isaías, no aparecen los temas pre-apocalípticos, como la importancia de la sangre gentil derramada por un guerrero divino (Is 63,1-6) o por la espada de Yahveh (Is 34,5s. y Je 46,10) o la invitación a las aves y los animales a un sacrificio humano (Je 12,9; cf. Ap 19,17ss.)³¹¹. Frente a esto, podemos aducir el pasaje ugarítico (*KTU* 1.3.II.29) en el que la diosa Anat consume sangre y vísceras humanas hasta que queda saciada (cf. May IB 281, Pope 1997a:175); sin embargo, Cook (1995:88) lo justifica como un uso del antiguo “mito del guerrero divino en la guerra santa” por la escatología apocalíptica. En cualquier caso, resulta un periodo demasiado extenso, que a su vez implica innumerables cambios geopolíticos en la zona de Oriente

³⁰⁹ La postura tradicional opta por las regiones montañosas de Moab, tomando como punto de referencia el Mar Muerto; sin embargo, Irwin (pp.98ss.) llega a la conclusión de que el mar es el Mediterráneo y el valle es el de Yizr^{עֵזְרַיִל}. De la misma manera, también se han propuesto diversas explicaciones para “el valle de הַעֲבָרִים”: Pope (1977a:173s., 1981:171) lo entiende como “*el valle de los difuntos/ancestros* (*‘abarim*)” (Nú 33,4ss.), pero Irwin (1995:104) prefiere “*el valle de los que pasan a través* (*‘ob^עrim*, para su destrucción)”, como en el culto a Molek donde los jerosolimitanos “hacían pasar a través” a sus hijos.

³¹⁰ P.e., McLaughlin (2001:212n.66) resume las tres opciones principales: en una época cercana al profeta (Zimmerli), en los primeros años del primer exilio (Eichrodt) y en el periodo persa-helenístico (Cooke). En contra de estas afirmaciones sugiere que Ez 39,17-22. puede ser el texto bíblico más reciente relativo al *marzeah*, con la excepción de Je 16 (por su dificultad para datarlo).

³¹¹ En So 1,7-8 también se menciona un sacrificio humano en el que Yahveh ha convocado a sus invitados. Con relación a estos textos cf. May IB 281, Alonso Schökel – Sicre 1980:830, Blenkinsopp 1990:189, Allen 1990:208, Block 1998:474ss. y, en especial, Cook 1995:89ss. Algunos incluso han puesto en relación Ez 39,17-20 con las referencias a Leviatán y la escatología posterior (Sal 74,13s.); cf. Blenkinsopp 1990:189.

Medio. Pero, pese a que no es posible datar la escena convival de los vv.17-20, el pasaje es susceptible de ser considerado un testimonio de *marzeaḥ*.

Irwin (1995:108s.) percibe una escena similar entre Ez 39,17-20 y *KTU* 1.114, que se ve avalada por un vocabulario compartido. Ambos textos presentan un festejo cúlrico en el que un dios, de manera análoga, invita a los comensales a comer hasta la saciedad y a beber hasta la embriaguez. El autor observa que estas correspondencias entre el *marzeaḥ* y Ez 39 manifiestan un patrón no-yahvista, en el que, por otro lado, Yahveh juega un papel primordial: convoca a los invitados a su mesa, trae las víctimas y dirige el banquete. De este modo, confirma su idea de que un profeta puede describir “un sacrificio a Yahveh desde el punto de vista de la imaginería cúlrica de Molek”. No obstante, Irwin ni desarrolla el tema en profundidad ni ofrece un estudio de la terminología que aclare su postura. No será hasta la obra de McLaughlin cuando se presente un análisis detallado de los vv.17-20 como una descripción del *marzeaḥ* en Ezequiel.

McLaughlin (2001) se centra tanto en el vocabulario como en el contenido para evidenciar las semejanzas entre los textos. De hecho, presenta su propuesta apoyándose en el uso de una misma terminología (pp.205y 209s.): “*que beban (tštn) vino hasta hartarse (šbʿ)! ¡mosto hasta emborracharse (škr)*” (*KTU* 1.114.3-4) / “*Comeréis grasa hasta la saciedad (שְׂבָעָה) y beberéis (שְׂתִיחֶם) sangre hasta la ebriedad (שְׂכָרוֹן)*” (Ez 39,19). A su vez, la raíz hebrea *zbḥ* (“sacrificar”) es comparable a la ugarítica (*dbḥ*) y en ambos fragmentos, aunque con distintos verbos, el anfitrión anima a los participantes a comer (cf.McLaughlin p.205n.44).

Antes de detenerse en la temática, manifiesta que el vínculo entre los vv.17-20 y la descripción precedente de la “guerra santa” no es tan estrecho como se suponía según los paralelos con *KTU* 1.3.II.29; Is 34,5-7; Je 46,10. Por una parte, hay un cambio de destinatario (en los cc.38-39 el profeta se dirige a Gog, pero en el v.17 les habla a las aves y los animales); por otra, Ez 39,19 es “el único lugar en toda la Biblia donde la

sangre causa ebriedad”³¹². Esto le lleva a suponer que el antecedente más adecuado para los vv.17-20 es la tablilla *KTU* 1.114, ya que, pese a los siglos transcurridos y a los colectivos diversos (las divinidades / los animales), la idea de un dios llamando a un grupo a su banquete pudo sobrevivir independientemente al texto ugarítico y después ser adaptada por Ezequiel u otro profeta (cf. Je 12,9³¹³). Sin embargo, este texto es singular, pues se combinan en él el estado de embriaguez con la convocatoria de los animales a una comida divina. Por esta razón considera que “tanto el autor como su audiencia probablemente habrían entendido la escena de Ez 39,17-20 desde la perspectiva de la famosa institución (=el *marzeah*)” (p.211). Confirma después esta postura cuando identifica sus propios requisitos para distinguir una escena de *marzeah*: (a) las referencias a la embriaguez, (b) el contexto religioso: Yahveh habla de “*mi sacrificio*”, por lo que le atribuye el patronazgo de la entidad, y (c) la participación de una élite cuyo habitual papel de comensales habría sido asumido, en este caso, por las aves y las bestias. Concluye, en definitiva, que Ez 39,17-20 puede entenderse “desde la perspectiva de la tradición mitológica de un *marzeah* divino” (p.212).

Varias consideraciones debemos hacer a estas interpretaciones. En primer lugar, en la propuesta de Irwin se asume que un sacrificio a Molek deriva en un banquete de *marzeah*. Sin embargo, no hay ningún documento donde de modo categórico se establezca esta relación, por lo se nos plantea el mismo problema que en Is 56,9-57,13: o rechazamos el pasaje como testimonio de la institución o distinguimos un posible *marzeah* entre diversas prácticas cuyo vínculo principal sería su carácter idolátrico. Por otra parte, McLaughlin le otorga a los vv.17-20 bastante independencia respecto a la descripción anterior y se apoya en la singularidad del texto al conjugar el tema de la sangre, la ebriedad y la invitación a los animales para admitir una escena de *marzeah*.

³¹² En la tablilla Anat se satisface con la lucha, no con la bebida, y no alcanza la ebriedad, en Je 46,10 la espada de Yahveh también bebe y se sacia, pero sólo llega a estar “empapada, saturada” (רִחֵה) de sangre, y en Is 34,5-7 la única alusión es la de la espada llena (מִלְאָה) de sangre.

³¹³ En Is 56,9 encontramos una variante, donde no se menciona a las aves: “*Animales todos del campo, venid a comer, animales todos del bosque*”.

No obstante, estos versículos, como él mismo señala (p.207), tienen un claro antecedente en el v.4, donde se le anuncia a Gog que “*sobre las montañas de Israel*” va a ser entregado como pasto a las aves y a las fieras³¹⁴. Además, no se debe juzgar un texto como tal descripción por ser el único lugar donde se conectan características aisladas en otros pasajes y, mucho menos, sacrificar otras interpretaciones más evidentes con tal de justificar los rasgos establecidos para identificar un *marzeah* (las referencias a la bebida, el contexto religioso y la presencia de un élite). Por tanto, antes de manifestar nuestro punto de vista, preferimos ofrecer un breve análisis de los elementos que puedan responder a un *marzeah*³¹⁵.

a. El contexto religioso. En *KTU* 1.114 ʾIlu invita a los dioses a una comida en el interior de su palacio, de tal modo que la dimensión cültica del texto es evidente. De igual manera, en Ez 39,17 Yahveh les solicita a sus fabulosos comensales que acudan a su mesa y que se sacien con su sacrificio. Además de que el término empleado para referirse a sacrificar/sacrificio sea el mismo (*dbh / zbh*), resulta llamativo el lugar donde se produce el evento: en la mansión de la divinidad según la tablilla ugarítica y en los montes de Israel y en la mesa de Yahveh según Ez 39. Si bien a primera vista parece una diferencia notable, una lectura más detenida nos descubre que su función es la misma. Por una parte, la comida tiene lugar en los montes de Israel, que en este caso simbolizan la heredad de Yahveh (Je 12,9); por otra, el profeta juega con la imagen de la mesa del Señor. Lo habitual es que sea el hombre quien presente los panes de la proposición ante el altar de Yahveh (Éx 25,23-30; cf. Alonso Schökel – Sicre 1980:830), pero en este caso se invierten todos los papeles: Yahveh realiza el sacrificio, los animales son los comensales y los seres humanos son las ofrendas (cf. Block 1998:474ss.).

³¹⁴ Según Allen (1990:208) los vv.17-20 pueden ser considerados el desarrollo original del v.4b y la continuación de Ez 39,1-5.

³¹⁵ Resulta un tanto arbitrario que McLaughlin en este caso asuma una dependencia de *KTU* 1.114 o, al menos, un paralelo como parte de una tradición, mientras que cuando trata Is 28,7s. justifica las semejanzas como una mera coincidencia.

b. El menú. Como antes se han señalado las referencias a la ebriedad, no nos vamos a detener en este punto; no obstante, es muy significativo que el líquido que se bebe sea sangre y no vino o derivados. Compartimos con McLaughlin la idea de que la imagen de la sangre embriagadora debió ser intencional, pero además consideramos que la mención de este líquido está en consonancia con un uso apocalíptico (Is 34,5-7; Je 46,10), en el que se ven actualizadas las imágenes mitológicas tradicionales.

Lo más sorprendente del banquete es el menú (“*carne de héroes*” y “*sangre de los principales de la tierra*”³¹⁶ (נְשִׂיאֵי הָאֲרֶזֶן) v.18, “*caballos y jinetes, héroes y toda clase de guerreros*” v.20), en especial, cuando es el propio Yahveh quien está transgrediendo el mandato de preservar la vida humana (Gé 9,5s.). Junto a estos “manjares” el profeta presenta una serie de animales inmolados, “*carneros* (אֵילִים), *corderos* (כְּרִים), *machos cabríos* (עֲתוּדִים), *toros* (פָּרִים) [y] *cebones de Basán* (כְּרִיאֵי בָּשָׁן)”, que los autores coinciden en identificar con títulos nobiliarios³¹⁷. Aplicar estos calificativos a los principales de las naciones fue una práctica muy extendida por el Oriente Próximo; de hecho, Miller (1970:177ss.) recoge muchos de los ejemplos ugaríticos donde aparecen estas denominaciones y a continuación enumera los nombres de animales en el texto bíblico que se destinan a personas. Entre ellos encontramos los mencionados en el v.18 (p.182) y las famosas “*vacas de Basán*” (Am 4,1; cf. p.184). Así pues, el profeta adapta el antiguo banquete divino a la nueva circunstancia en la que los principales, quienes antes disfrutaban de los espléndidos manjares, ahora pasan a convertirse en las víctimas del sacrificio.

Las versiones presentan lecturas muy significativas. Tg. confirma la interpretación de los nombres de los animales, pues los sustituye por referencias a cargos destacados: “*reyes, jefes, gobernantes, hombres poderosos, ricos en posesiones todos ellos*” (sobre la

³¹⁶ En los cc.1-39 aparece en varias ocasiones los términos “rey” y “príncipe, principal”. Duguid (1994:18ss.) ofrece una lista de todas las referencias a *nasi*’ y a *melek* y explica el uso de los títulos en diversos contextos; cf. también McKeating 1993:110.

³¹⁷ Mientras que Block (1998:473) se refiere simplemente a “designaciones para la nobleza”, Pope (1977a:175) habla de “las clases dirigentes y la nobleza militar” y Alonso Schökel – Sicre (1980:830) de “títulos de jefes, personales o de grupo”.

trad. de Levey 1987; cf. Zimmerli 1979:931s.). LXX y Vg. sustituyen Bašán, la féril región donde se cría el mejor ganado de Israel, por una palabra que indica la calidad del ganado “engordados / pingües” (cf. Am 4,1: *vaccae pingues*).

c. Los invitados al festejo. En *KTU* 1.114 todos los participantes en la celebración eran divinidades, mientras que en Ez 39,17 Yahveh los denomina “aves” y “bestias del campo”. El problema fundamental es identificar a una élite disfrutando de tal festejo. Una de las explicaciones propuestas consiste en que se llama a los animales, en vez de a los hombres, para evitar transgredir la prohibición de la sangre humana (cf. McLaughlin p.211 y n.65). Sin embargo, es posible otra solución partiendo de la mitología del Oriente Próximo: no faltan los ejemplos donde los dioses aparecen con formas de animales (p.e., el becerro de oro, las descripciones de Ba'al, etc.), por lo que no es difícil suponer, en primer lugar, que las aves y las bestias representen a las divinidades y, en segundo, que el profeta se cuide de poner en boca de Yahveh una evidente invitación a otros dioses. También se puede dar el caso de que Ezequiel esté invirtiendo los papeles con mucha ironía, es decir, la élite es el menú y los animales de sacrificio, los comensales. Así pues, aunque no dejan de ser suposiciones, no es difícil justificar la presencia de una clase sobresaliente.

d. La función de Yahveh. McLaughlin (p.211) sugiere que Yahveh, además del cargo de anfitrión del *marzeah*, podía haber sido el patrón divino de la institución. Lo cierto es que al tratar *KTU* 1.114 ya manifestamos la idea de que 'Īlu hubiera adquirido este rol, sobre todo, cuando se hallan otros textos donde se dice que la reunión la preside una divinidad. Sin embargo, asumir en Ez 39,17ss. otra función para Yahveh aparte de la de anfitrión resulta mucho más difícil, pues ni siquiera conocemos la dimensión exacta del banquete.

En definitiva, en Ez 39,17ss. aparecen tanto los rasgos que McLaughlin propone para identificar un *marzeah*, como otras características (p.e., el consumo de carnes jugosas)

propias de tales reuniones. No obstante, no podemos asumir precipitadamente tal escena si consideramos los elementos apocalípticos, ya que entonces habría que plantearse si banquetes como el de Ap 19,17ss. podrían reflejar antiguas imágenes de *marzeaḥ*³¹⁸. En principio, no parece lo más probable, por tanto, proponemos dos alternativas: (1) rechazar el texto como testimonio y (2) dejar abierta la posibilidad de que fuera un *marzeaḥ*, en el que se conjugan rasgos apocalípticos.

1.4.3. Una última reflexión

Pese a los intentos, es difícil reconocer Ez 8,7-13 y Ez 39,17-20 como testimonios del *marzeaḥ*. En el primer caso no se alude al elemento principal de estas reuniones, el alcohol, ni se puede asumir que *šeqeš* (“abominación”) se identifique con la comida. Tampoco la referencia a los ídolos es un dato exclusivo, pues en muchos otros ritos se ven implicadas las deidades paganas. Por otro lado, en Ez 39, si bien aparecen los rasgos fundamentales de un *marzeaḥ*, también encontramos características propias de los futuros banquetes escatológicos, de modo que sólo podemos dejar abierta esta posibilidad.

2. Una nueva propuesta: 2Re 9,30-37. Una escenografía del *marzeaḥ*

Todos los textos analizados en el presente capítulo responden a propuestas sobre escenas de *marzeaḥ* realizadas por diferentes autores a lo largo de las últimas tres décadas. Entre los factores que suelen considerar se distingue sorprendentemente el vínculo entre la institución y los cultos de los difuntos u otros ritos relacionados con la

³¹⁸ Aunque en Ap 19,17 no aparece ninguna referencia a la embriaguez, el pasaje es similar: una convocatoria a las aves para que coman carne de reyes, jefes, guerreros, caballos y jinetes.

muerte (p.e. los sacrificios a Molek). No obstante, en nuestro caso preferimos relegar esta idea a un segundo plano, ya que, por un lado, en los testimonios del Próximo Oriente antiguo y Am 6 no se establece un nexo claro entre la entidad y las ceremonias fúnebres y, por otro, sólo en Je 16, uno de los pasajes proféticos más tardíos que se han tratado, se identifica una casa en duelo con el *bet-marzeaḥ*. Por tanto, sin rechazar por completo la implicación de ceremonias fúnebres, siempre hemos podido justificar las posibles representaciones de la entidad desde otras perspectivas. Además, estos testimonios se incluyen en el estudio de McLaughlin sobre el *marzeaḥ* entre los profetas, donde sólo admite aquellos que cumplen con los requisitos de un contexto religioso, referencias al alcohol y la participación de una élite. En cambio, si bien sus criterios son una buena guía para identificar tales escenas, también suponen un impedimento cuando alguno de ellos no se menciona. Por esta razón, a la hora de concretar nuestra posición hemos valorado también otros factores que aparecen en Am 6, Je 16 y los documentos del Oriente Próximo. Con todo, es importante tener presente que en ninguna de estas descripciones se alude al término *marzeaḥ*, por lo que todas las propuestas, incluida la que a continuación vamos a presentar, no pasan de ser hipótesis, que sólo con el hallazgo de nuevos datos excepcionalmente se podrían confirmar.

El pasaje que ahora nos ocupa, 2Re 9,30-37, no forma parte de la obra de los grandes profetas, sino de lo que por tradición se conoce como historia deuteronomista o profetas anteriores. Este episodio pertenece a los capítulos sobre la revuelta de Yehu contra la casa de Ajab (2Re 9-10; cf. Gray 1964:483ss., Campbell 1986:103, García-Treto 1990:47ss., Wiseman 1993:218, Cohn 2000:65ss.)³¹⁹ y en él se narra el espectacular asesinato de Jezabel, la reina extranjera famosa por favorecer los cultos paganos en el Reino Norte. Nuestro estudio se apoya en tres análisis distintos, que combinándolos

³¹⁹ Otros, como Brueggemann (2000:383ss.) prefieren analizar el c.9 como un todo con dos secciones: una actuación profética con consecuencias públicas (vv.1-13) y una promulgación del nuevo gobierno: el de Yehu (vv.14-37).

Un estudio sobre el motivo de la casa (la casa de Ajab / la casa de Ba'al) es el de García-Treto (1990:47ss.), que explica los cc.9-10 como una lectura carnavalesca, donde la ambigüedad de la "casa" juega un papel primordial.

pueden ofrecer un preludio y un epílogo para el acto principal del *marzeah*: el banquete. (1) Beach (1992 y 1993), desde una perspectiva arqueológica, se ocupa de los marfiles de Samaria, de sus paralelos en Arslan Tash, Nimrud y Khorsabad y de las referencias a esta iconografía en los textos bíblicos. La autora relaciona los marfiles con el contexto del *marzeah* (Am 6 y Je 16) y conecta uno de los más representativos, “la mujer en la ventana”, con Jezabel esperando en su palacio la llegada de Yehu (2Re 9,30ss; pp.135s. y 101s. respectivamente). (2) Trebolle Barrera (1995) expone una lectura fenomenológica del asesinato de Jezabel, narrado con “términos y símbolos prestados de mitos que refieren el *exterminio del monstruo primordial* y de relatos que describen la *forma de desacralización de un ídolo*” (p.252). Por último, (3) Appler (1999) considera que las imágenes predominantes en toda la historia de Jezabel (1Re 17 – 2Re 9) no son las sexuales, sino la “food imagery” (p.55ss.), advirtiendo una correspondencia simbólica entre los acontecimientos y un gran banquete con sus diversos actos (el aperitivo, los platos principales, el postre y las sobras).

La muerte de Jezabel es uno de los pasajes más sorprendentes del AT no sólo por la forma teatral en la que pierde la vida, sino también por las implicaciones que supone acabar con el último omrínida de la casa de Ajab de Israel. Jezabel es la hija de ʿEtbaʿal, rey de Tiro y Sidón y, según Flavio Josefo (*AI* VIII,13-1; *Ap* I, 123), sumo sacerdote de Astarté (divinidad de la fertilidad identificada con Aserah). Su unión con Ajab implicó bien el establecimiento del culto a la Aserah en Israel o, al menos, su institucionalización oficial y su fusión con la religión yahvista estatal³²⁰. Estas prácticas, junto a una serie de injusticias reales instigadas por Jezabel (como el episodio de la viña de Nabot o los problemas con el profeta Elías) no debieron favorecer su imagen ante

³²⁰ Hasta Jezabel (1Re 16,32s.) no se tiene conocimiento de que una divinidad femenina formara parte del culto en Israel, sin embargo, alrededor del reinado de Ajab encontramos el yacimiento arqueológico de Kuntillet ʿAjrud en la Península del Sinaí donde aparecen dos *pithoi* con las siguientes inscripciones: “*Yahveh y su A/aserah*” (cf. Ackroyd 1983-1984:249s. y 256s., Fernández – Vidal 1992: 33ss. y c.III 1.1.2. *Excursus*). Así pues, no es posible asegurar que esta reina fuera la precursora de tales ritos, pero sí su “mecenas”.

ciertos sectores del pueblo y, en especial, ante los autores pos/deuteronomistas³²¹. Así, en la escena de su muerte, Yehu es caracterizado como el héroe que destruye el último símbolo pagano, Jezabel, restaurando la relación con Yahveh:

³⁰Iba de camino Yehu a Yizr^{ec}el y al oírlo Jezabel se pintó los ojos³²², se arregló el pelo³²³ y se asomó a la ventana. ³¹Cuando Yehu entró por la puerta [de la ciudad]³²⁴, dijo [Jezabel] “¿Le va bien³²⁵ a Zimri, el asesino de su señor?” ³²Levantó la vista³²⁶ [Yehu] hacia la ventana y dijo: “¿Quién está conmigo?” ¿quién?³²⁷” Entonces se inclinaron hacia él³²⁸ dos o tres eunucos. ³³Les dijo: “Lanzadla”. Y al lanzarla parte de su sangre salpicó el muro y los caballos y la

³²¹ Jezabel además de su papel como esposa y madre de reyes debió asumir más funciones de las que le correspondían a una mujer en el antiguo Israel, ya que toma la iniciativa ante situaciones como la de la viña de Nabot, el enfrentamiento con Elías o la protección de los sacerdotes de Ba'al. Lo cierto es que, aunque se sabe de la existencia de un lugar sobresaliente para la reina madre, la *gebira*, no sabemos exactamente cuál era su cometido; cf. Smith 1998:142ss., Ackerman 1999:179ss. y McKinlay 2002:305. Jezabel ha despertado un gran interés entre los autores tanto por la fuerza de este personaje, pues llega a ningunear al propio Ajab, como por su relación con los cultos paganos, sobre todo, con la divinidad femenina; cf. Ackroyd 1983-1984:254ss., Brenner 1985:20ss., Smith 1998:153ss.

³²² Lit. “*se puso antimonio en los ojos*”. Tg: “*se pintó con antimonio los ojos*”. El verbo *sym* no aparece en un contexto como éste en ningún otro lugar, pues según Cogan – Tadmor (1988:111) lo habitual para arreglarse es *sh* (De 21,12; 2Sa 19,25); sin embargo, el sentido aquí es totalmente distinto.

³²³ Lit. “*se arregló / se acicaló la cabeza*”.

³²⁴ LXX: “*entró en la ciudad*”. P.e., Gray (1964:495) prefiere la lectura de LXX frente a la mayoría que siguen el TM.

³²⁵ Lit. “*que sea la paz*”, con el sentido de “¿*te va bien?*”, “*saludos*”. Poco antes, en 2Re 9,22, otro personaje, Joram el rey de Israel le hace la misma pregunta a Yehu, el cual la rechaza negándose a negociar (cf. Wiseman 1993:221s.). Olyan (1984:652ss.) estudia las veces que aparece la fórmula en la Biblia, ocupándose en especial de 2Re 9 (cf. además Parker 1978:70s.).

³²⁶ Lit. “*el rostro*”.

³²⁷ Este uso también se encuentra en 2Re 6,16. LXX: “¿*Quién eres tú? Baja conmigo*”; cf. la explicación de Gray 1964:496n.b sobre la posible lectura de LXX.

³²⁸ Lit “*miraron hacia abajo, hacia él*”.

pisoteó³²⁹. ³⁴Entró y, después de comer y beber, ordenó: “Anda, id a ver a esa maldita y sepultadla, pues es hija de rey”. ³⁵Pero cuando fueron a sepultarla, no hallaron de ella más que la calavera, los pies y las palmas de las manos.

³⁶Tras regresar y contárselo [a Yehu], dijo: “Se ha cumplido la palabra de Yahveh que pronunció a través de su siervo Elías el Tišbita, diciendo: ‘En la heredad de Yizr^eel se comerán los perros la carne de Jezabel³³⁰ ³⁷y será³³¹ el cadáver de Jezabel como estiércol³³² sobre la superficie del campo en la heredad de Yizr^eel³³³, de la que no se podrá decir: «Ésta es Jezabel»’”. (2Re 9,30-37)

El primer problema que plantea el texto es su datación. Según la información que poseemos Yehu fue ungido rey de Israel el ca.841 a.C. (2Re 9), por tanto, 2Re 9-10 debería considerarse un buen testimonio de los cambios políticos de esta época. Sin embargo, Irvine (2001:104ss.), después de recoger las opiniones más significativas, observa que el contexto de la descripción es propio del reinado de Jeroboam II y data el pasaje del 750 a.C. Se apoya en que la figura de Yehu aparece muy favorecida por la política del momento, pues es presentado como un guerrero salvador, frente a las noticias ofrecidas por la inscripción real del s.IX a.C. encontrada en Tell Dan y escrita en arameo antiguo. En ella se dice que el asesino de los dos reyes, “*Joram, hijo de Ajab, rey de Israel*”, y “*Ocozías, hijo de Joram, rey de la Casa de David*” no fue Yehu, sino

³²⁹ Sing. en el TM tomando como sujeto Yehu, pero pl. en LXX y Vg. refiriéndose a los caballos (así Gray 1964:496n.c).

³³⁰ Barré (1988:125) considera este versículo un añadido posdeuteronomista, producto de la lectura del episodio de la viña de Nabot (1Re 21,23); cf. Teballe Barrera 1995:251.

³³¹ Forma antigua del sufijo de 3^apers.fem.sing. Gray (1964:497), basándose en Burney, considera que puede ser un paralelo similar a otras formas de los verbos ה"ל (Le 25,21; 26,34; Je 13,19; Ez 24,12).

³³² Tg. añade “esparcido”, además presenta un juego de palabras entre el nombre de Jezabel y el término “estiércol”, ya que utiliza las mismas consonantes en ambas palabras: זיבל / זיבל (Cogan – Tadmor 1988:113). Según Montgomery este juego ya está presente en el propio TM al ser *domen* un sinónimo de *zebel* (Gray 1964:497).

³³³ Algunos creen que “*en la heredad de Yizr^eel*” se trata de un añadido; cf. Teballe Barrera (1995:251) que lo recoge entre corchetes.

Ḥazaʿel, el rey de Siria (pp.113ss.)³³⁴. Así, concluye su estudio aceptando la idea de que la narración refleja las circunstancias del 750 a.C. más que el contexto histórico del s.IX, ya que el autor de Reyes de forma consciente pudo haber modificado los hechos ignorando la muerte de los dos reyes a manos de Ḥazaʿel³³⁵. Pese a que no se hayan despejado todas las dudas, el estudio de Irvine nos resulta muy útil, ya que, si se acepta su datación, la escena descrita en 2Re 9,30-37 coincidiría aproximadamente con la época en la que Amós dirigía su denuncia contra “*los que duermen sobre lechos de marfil, [que están] recostados en sus divanes*” (6,4ss.).

Aunque no existe unanimidad en la interpretación de las acciones y de las palabras de Jezabel, se pueden distinguir dos posturas principales. Respecto a su actuación, hay quien opina que se pinta los ojos, se arregla el pelo y se asoma a la ventana con la idea de seducir a Yehu (p.e., Parker 1978:68ss.), mientras que para otros la altanera reina se engalana preparándose para la muerte y manifestando, de este modo, su desprecio por

³³⁴ En un primer momento existieron muchas dudas sobre la lectura de la inscripción (Biran – Naveh 1993:81ss., en especial, p.90), pero con el hallazgo de nuevos fragmentos se ve confirmada la identificación de los reyes (Biran – Naveh 1995:1ss., en especial, p.12s. y Sasson 1995:11ss., sobre todo, p.14s.). En español se puede encontrar en Martínez Borobio 2003:220ss.

Sasson (1996:547ss.) realiza un estudio en el que pone de manifiesto las semejanzas entre Yehu y Ḥazaʿel, el usurpador del trono israelita y el del trono sidonio respectivamente. Aunque, debido a la discrepancia entre las fuentes, no se conoce con seguridad quién fue Ḥazaʿel, parece que éste se convirtió en rey sin que le correspondiera, al igual que Yehu. Es posible que fuera algún tipo de general similar a Yehu. Sasson subraya que las fuentes extrabíblicas (las asirias) no presentan a estos nuevos reyes como producto de la voluntad divina frente a 1Re 19,15; 2Re 8,7ss. (sobre Ḥazaʿel) y 2Re 9,1ss. (sobre Yehu).

³³⁵ Además debemos tener en cuenta otro dato: la posibilidad de que las referencias al castigo de Jezabel sean añadidos posteriores. Por un lado, hay quien opina que la alusión a la suerte de la reina en 1Re 21,23 es una interpolación editorial más tardía (Gray 1964:495) y, por otro, algunos autores creen que “*se ha cumplido la palabra de Yahveh... la carne de Jezabel*” (2Re 9,36) es un añadido de los posdeuteronomistas consecuencia del episodio de la viña de Nabot (Barré 1988:125; cf. Trebolle Barrera 1995:251).

Yehu (p.e., Olyan 1985:205, Brueggemann 2000:387, McKinlay 2002:306³³⁶). Por otro lado, la pregunta que Jezabel dirige a Yehu (“¿Le va bien a Zimri, el asesino de su señor?”), en vez de resolver el conflicto, ha afianzado las dos posiciones: bien Jezabel intenta halagar a Yehu con el nombre *zimri*: “héroe, campeón” (Parker 1978:71s.)³³⁷ o lo compara con el general Zimri que asesinó a Elah, hijo de Basah y a toda su casa, y que gobernó sólo siete días hasta que Omri se convirtió en rey (1Re 16,9-15; Gray 1964:496s., Cogan – Tadmor 1988:112, Wiseman 1993:223, Cohn 2000:70, Brueggemann 2000:387s., McKinlay 2002:306). Además, Olyan (1985:206s.) expone una tercera sugerencia que nos acercaría al contexto del *marzeah* (a las alusiones al vino, a los viñedos de la asociación en Ugarit, etc.): existe una raíz *zmr* que significa “podar una viña” (Le 25,3-4; Is 5,6), de manera que *zimri* podría entenderse como **zamir* (“la poda de la viña”) creando un claro vínculo con el episodio de la viña de Nabot de 1Re 21 (“Is Jehu in fact the “pruner” of the Omride “vineyard” for Yahweh?”). Concluye, entonces, que Yehu para Jezabel representa un nuevo Zimri, usurpador del poder real, pero para el autor de Reyes es también el “podador” de la casa de Omri y el “protegido” de Yahveh. En nuestro caso, creemos que Jezabel intuye su destino y prefiere enfrentarse a Yehu en su papel de reina madre; se maquilla, se peina y se dispone a controlar la llegada de su asesino a través de la ventana palaciega con el fin de asegurarse el tiempo suficiente para recriminarle sus acciones: “¿Ha-šalom (¿hay paz? = ¿todo bien?, ¿le va bien?), Zimri, asesino de su señor?”. Por otro lado, Yehu se caracteriza por ser el protegido de Yahveh y quizás, aunque no es en absoluto seguro,

³³⁶ Esta autora, aunque considera posible la idea de una escena amorosa debido a su paralelo con la escena fenicia de la diosa Astarté a la espera de la procesión de su amante Esmun, cree que es más lógica la segunda interpretación después de que Yehu acabara con su hijo. Brueggemann habla de que ella es consciente de ser “the queen mother, the power behind the throne”.

³³⁷ *Zimri* derivaría de una raíz **zmr* III (ugarítico: *zmr*) encontrada en los nombres propios hebreos, amoraítas y ugaríticos. En hebreo aparece el término *zimrah* con el sentido de “protección”, por lo que con *zimri* podría referirse a “alguien fuerte”, “un protector” (Parker 1978:72). Olyan (1985:203s.) recoge la posibilidad de que fuera un hipocorístico de **zmaryah* / *-yahu*: “Yahveh ha protegido, Yahveh ha defendido”.

por tener el privilegio divino de podar la “viña” omrínida³³⁸. En definitiva rechazamos la explicación de Parker, pues, en primer lugar, no es fácil concebir a una Jezabel asumiendo el papel de seductora ante el asesino de su hijo y, en segundo, hay indicios suficientes para percibir la arrogancia de una reina a punto de morir.

Si se desconociera el origen hebreo del episodio, es probable que esta escena encontrara su lugar dentro de la tradición griega (entre la obra de Homero y la tragedia clásica del s.V a.C.), pues su autor comparte con ella el gusto por los elementos teatrales. Lo cierto es que Samaria, como bien nos muestran los marfiles hallados (§ I 2), disfrutaba del arte más exquisito, producto de la influencia de sus vecinos (fenicios, egipcios, asirios). Además, según se deduce de la crítica de Amos (c.6), estas imágenes debieron ser un motivo decorativo importante en los fantásticos banquetes de la clase alta samaritana, entre los que destacaba el *marzeaḥ*. Es en este contexto, entonces, donde integramos nuestra propuesta. En 2Re 30-37 aparece uno de los motivos más sobresalientes de los marfiles: el de la mujer en la ventana, encarnado en esta ocasión por Jezabel (§ III 4). Tampoco es extraña la existencia de caballos en los marfiles (p.e., “la fiesta de Ašurbanipal”) aludiendo al vencedor (aquí a Yehu) ni la de perros en las representaciones convivales (*KTU* 1.114, Mc 7,28). Pero, ¿cuál es la razón para identificar aquí un posible banquete de *marzeaḥ*? En el versículo central, tras alcanzar la catarsis con la caída de Jezabel, dice el narrador: “*entró, comió y bebió y dijo*” (v.34). Es inevitable preguntarse por qué se produce un banquete en el palacio real antes de ser sepultada la reina y qué función tiene la escenografía utilizada. Por tanto, detrás de ese “*comió y bebió*” es posible que se esconda la celebración del *marzeaḥ*. Los estudios de Beach, Trebolle Barrera y Appler resultan de gran utilidad en el análisis de los distintos elementos.

³³⁸ En el texto bíblico su figura aparece muy favorecida, mientras que en las fuentes asirias Yehu es considerado simplemente un usurpador del trono real. Lo curioso es que las fuentes llegan a contradecirse: los anales asirios lo llaman Yehu, “*hijo de Omri*” (Ajab, no Yehu, es el hijo de Omri; cf. Sasson 1996:551), por otro lado, la Biblia dice que fue él quien asesinó a los reyes de Israel y Judah frente a la inscripción de Tell Dan (fue Ḥazaʿel).

a. El contexto religioso. Uno de los principios que proponía McLaughlin (2001) para identificar un *marzeah* era que el festejo se produjera en un entorno cúlctico. Precisamente es lo que encontramos en este episodio, donde, para restablecer la relación entre Israel y Dios, Jezabel es ofrecida por el héroe Yehu, el ungido del Señor, al que se le había encomendado la misión de vengar la sangre de los profetas y los siervos de Yahveh (2Re 9,6-7). Trebolle Barrera (1995:249ss.) realiza una lectura fenomenológica del texto al elevar “lo histórico a la categoría de símbolo y de mito” (p.252) y distingue entre una “terminología y simbología mítica” y una “terminología y simbología ritual”. Es decir, en primer lugar, busca los paralelos terminológicos entre nuestro texto y los pasajes mitológicos del Oriente Próximo antiguo; así observa que “*maldita*” (*ʔrr*), “*pisoteada*” (*rms*), esparcir los miembros descuartizados “*por la superficie del campo*” (*ʔ pny hśdh*) y entregarlos como pasto a las fieras forman parte de una tradición literaria que encontramos en la Biblia (el mito de Leviatán, la serpiente del Génesis, etc.), en el Enumna Eliš y en los textos mitológicos de Ugarit (pp.253-257). A continuación anota otras semejanzas con el texto bíblico a nivel ritual: la profanación de un ídolo, Jezabel, arrojándolo a un lugar impuro y convirtiéndolo en estiércol, los pies y las palmas de las manos esparcidos por tierra y, por último, el hecho de que la sangre salpique (pp.257-261). Llega a la conclusión de que “Jezabel, mujer fatal e influyente reina extranjera acusada de propagar en Israel el culto de Baal, es asesinada como si de la serpiente primordial o del ídolo de una Ashera se tratara” (p.261). La visión de Trebolle nos permite asumir la muerte de Jezabel como un sacrificio expiatorio en el que el autor se sirve de la conciencia mitológica popular al inmolar al propio ídolo. Si a esto le sumamos que algunos críticos (Ackroyd 1983-1984:247ss.³³⁹) han visto en Jezabel la representación de una diosa pagana como la Ašerah, esposa de Baʿal o de Yahveh (en

³³⁹ Hay quien considera la posibilidad de que la *gebira*, en este caso Jezabel, pueda ocuparse del ritual dedicado a una diosa (Ackerman 1999:181ss.). De hecho, Jezabel es la antagonista de Elías, es decir, hay un enfrentamiento entre el culto a Baʿal y a la divinidad femenina y Yahveh (cf. Smith 1998:153s.). Brenner (1985:28) expresa perfectamente este conflicto: “Yehu no pudo establecer la reforma que inició hasta que no se libró de Jezabel”.

Kuntillet ‘Ajrud) no es difícil suponer el contexto religioso del pasaje. En él se conjugan, al menos, el rito de la desacralización del ídolo (los eunucos arrojan a Jezabel, los caballos / Yehu la pisotea/n) y el del sacrificio expiatorio (la sangre salpica, la descuartizan los perros dejando las sobras). Entonces, si no hay duda de que los hechos transcurren en un contexto religioso, ¿es posible conjugar estos ritos con la comida y la bebida de Yehu?

b. “*Comió y bebió*”. En principio, este “*comió y bebió*” quizá no resulte demasiado sugerente frente a la tremenda y detallada descripción del asesinato de Jezabel; de hecho, muy pocos críticos se han ocupado de la fórmula³⁴⁰. Sin embargo, Appler (1999) explica los capítulos relativos a Jezabel desde el punto de vista de la “food imagery”, frente a la postura tradicional que subraya la sexualidad como el recurso predominante. Observa, por una parte, que el verbo *kl*, que aparece cuarenta y cuatro veces en la historia de esta reina (1Re 16,31-2Re 9), significa “comer”, pero también tiene connotaciones secundarias: “sacrificar”, “consumir”, y, por otra, que el nombre *okel* recoge tanto la acepción de “comida” como la de “hora de comer”. A partir de aquí, explica los distintos acontecimientos como escenas de un banquete, donde el “postre” y “las sobras” corresponden a la muerte de Jezabel (pp.64ss.)³⁴¹. En 2Re 9,30-37 el acto

³⁴⁰ P.e., Cohn (2000:70) sólo dice que Yehu reacciona ante la muerte de Jezabel entrando a comer y beber, mientras su sangre salpica el muro. Gray (1964:497), siguiendo a Montgomery y después a Ehrlich, considera que es “a typical Semitic communal meal which shall serve to bind Jehu and the community together, serving at once as a test of the support of the local notables in the enterprise of Jehu and at the same time guaranteeing them the goodwill of Jehu”.

³⁴¹ Los primeros platos serían:

- El aperitivo: mientras que Israel pasa hambre por la sequía anunciada como castigo por el matrimonio entre Ajab y Jezabel, Yahveh se encarga de abastecer a Eliseo, enviando unos cuervos con pan y carne (1Re 17,1ss.), después una viuda asume este papel (1Re 17,1ss.) y cuando el profeta debe marchar por la amenaza de Jezabel un ángel le lleva una torta (1Re 19,5ss.). Entre estos episodios tiene lugar la matanza de los profetas de Yahveh, excepto los cien que Abdías consigue salvar escondiéndolos en cuevas y llevándoles pan y agua (1Re 18,4.13), la referencia a los profetas de Ba'al que se sientan a la mesa de

comienza con la preparación de la reina para el sacrificio (se pinta los ojos, se peina y mira a través de la ventana), luego se produce la conversación con Yehu, que les ordena a los eunucos arrojarla desde allí, y a continuación los perros devoran su cuerpo. En medio de estas dos últimas imágenes tiene lugar el banquete de de Yehu, mientras la sangre de Jezabel se desliza por la pared, de manera análoga a los sacrificios expiatorios sobre el altar. Así, advierte (basándose en Fewell y Gunn) que este “*comió y bebió*” puede indicar la participación simbólica de Yehu como uno de los perros que devoran a Jezabel. Además, subraya que aquí como en todo sacrificio expiatorio es consumida casi toda la ofrenda, con la excepción de las partes magras (en este caso, “*la calavera, los pies y las palmas de las manos*”). Estas “sobras” son interpretadas por la autora como “símbolos del poder femenino, quizás de la diosa cananea Anat”, cuyos atributos son un collar de cráneos colgado alrededor del cuello y colocar las manos en su talle a modo de cinturón (KTU 1.3)³⁴². A esto hay que sumarle la relación entre esta diosa (Ašerah / Astarté) y Ba'al y los vínculos con Jezabel y su país de origen. Por tanto, ya tenemos la respuesta a la pregunta anterior: “comer” y “beber” encajan sin dificultad en el contexto religioso que envuelve este asesinato.

c. “La mujer en la ventana”. Beach (1992 = 1993) afirma que el episodio de 2Re 30-37 está muy influido por la iconografía de los marfiles de Samaria, entre los que destaca

Ajab y Jezabel (1Re 18,19) y la búsqueda de agua y alimento para los caballos en tiempos de hambre para el pueblo (18,5).

- Los platos principales: (a) el novillo asado: en esta sección se incluye el sacrificio en el monte Carmelo (los novillos para Ba'al y para Yahveh), la muerte de los cuatrocientos cincuenta profetas de Ba'al y la invitación de Elías para que Ajab coma y beba (1Re 18,19ss.); (b) las verduras: este apartado se compone de la petición de Ajab a Nabot para quedarse con su viña y plantar un jardín de hortalizas, el rechazo de Ajab a comer tras la negación de Nabot, la muerte de Nabot instigada por Jezabel para obtener la viña (1Re 21,1-16) y, por último, el anuncio de que la casa de Ajab será exterminada y devorada por los perros (1Re 21,17ss.).

³⁴² Appler rechaza otras explicaciones: (1) en PRE 17 se dice que no devoraron estas partes debido a que los perros no tienen ningún poder sobre los miembros y (2) de Fewell y Gunn identifican los pies y las manos con un eufemismo de “falo”; cf. McKinlay 2002:318ss.

“la mujer en la ventana” (§ III 4). A su vez, considera que existe un nexo entre estos grabados y las escenas de *marzeaḥ*, de modo que también podría relacionarse la muerte de Jezabel con tal institución. En buena medida, este vínculo se confirma cuando Amós, en un texto donde aparece explícito el término *marzeaḥ*, destaca como rasgo del lujo samaritano el hecho de dormir “sobre lechos de marfil” (6,4-7). Lo habitual es que estos muebles estén labrados con imágenes como la de “la mujer en la ventana”, según se aprecia en el diván de la “fiesta de Ašurbanipal” (un relieve de marfil del palacio real de Nínive)³⁴³. Si a esto le sumamos el gusto del rey Ajab por este material (“*el resto de los hechos de Ajab, todo cuanto hizo, la casa de marfil que construyó...*”, 1Re 22,39) resulta muy irónica la descripción de Jezabel asomada a la ventana, como si se tratara de uno más de los relieves palaciegos.

Este motivo aparece también en los marfiles de Arslan Tash, Nimrud y Khorsabad y en varios pasajes bíblicos (Gé 26,8; Jos 2,15.18.21; Ju 5,28; 1Sa 19,12; 2Sa 6,16 = 1Cr 15,29; 2Re 9,30-37; Pro 7,6). No obstante, pese a las numerosas referencias, la crítica no ha alcanzado un acuerdo sobre qué tipo de mujer representa esta Jezabel en la ventana: una prostituta³⁴⁴, una divinidad femenina de la fertilidad (Ašerah, Afrodita, Hathor, etc.)³⁴⁵ o una diosa en su papel de prostituta sagrada³⁴⁶; además, hay quien percibe una

³⁴³ Barnett (1985:1-5) sugiere que la “fiesta de Ašurbanipal” represente entre otras ceremonias (una ceremonia de victoria, un matrimonio ritual) la celebración de un *marzeaḥ*.

³⁴⁴ P.e., Parker (1978:69), aunque considera la idea de una divinidad femenina, prefiere la imagen de una prostituta mirando por su ventana. Este motivo debió ser conocido por todo el mediterráneo, pues en el puerto de Tasos se ha encontrado una estela en griego donde se les prohíbe a las mujeres asomarse por la ventana (cf. Graham 1998:22ss.).

³⁴⁵ Según Appler (1999:64s.), este motivo conectaría a Jezabel con la diosa Afrodita, “who, at the window, petrifies a young woman who scorns her rejected suitor in spite of the fact that the young woman is attending her former suitor’s funeral” (cf. Beach 1993:100). De igual modo las palabras de Jezabel hacia Yehu tienen la misma finalidad al recordarle el asesinato de los de la casa Basah por Zimri.

³⁴⁶ Ackerman (1983-1984:247ss.) observa que la figura de Jezabel se identifica con la adopción de una diosa extranjera por Israel, de ahí la hostilidad hacia ella. En concreto, la imagen de la mujer en la ventana viene a simbolizar la representación de la diosa como una prostituta sagrada (p.258). También Barnett

similitud con las audiencias reales egipcias³⁴⁷. Cualquiera de estas sugerencias resulta una explicación tan razonable que debemos considerar la posibilidad de combinarlas³⁴⁸. Primero, Jezabel se pone antimonio en los ojos³⁴⁹, se peina y se asoma a la ventana, por lo que su figura se encuentra de frente. En esta misma postura aparece la supuesta Ašerah de Kuntillet ʿAjrud, la cual luce un elaborado peinado con una especie de corona, distinto al de su consorte Yahveh (§ III 1)³⁵⁰. En segundo lugar, desde la ventana Jezabel se asegura el tiempo de una audiencia para recriminarle a Yehu sus acciones. Por último, Yehu la percibe no sólo como una mujer que se exhibe en público, engalanada con fantásticos atuendos, igual que las prostitutas (cf. Pr 7 y, en especial, v.6 en LXX), sino también como la culpable de que Israel “se haya prostituido” tras otros dioses. Por tanto, el autor de Reyes juega con las diferentes connotaciones que se desprenden de estos retratos femeninos y con la mención posterior a comer y beber, pues los participantes en los banquetes samaritanos debieron estar familiarizados con estos relieves.

d. La función de los perros. El episodio finaliza reiterando el anuncio de Elías en 1Re 21,23: “*En la heredad (TM: contra el muro) de Yizr^eel se comerán los perros a Jezabel*”. El perro es uno de los animales más misteriosos para el mundo hebreo, pues en él se conjugan, por un lado, los peores temores del ser humano (la imagen de la muerte,

(1985:1) comparte esta postura, pues cree que este motivo conecta con las asociaciones culturales devotas de Ašarté-Anat-Qudšu en su papel de prostituta sagrada.

³⁴⁷ Ésta es la opinión de Montgomery y Gehman recogida por Parker (1978:70) y Cogan – Tadmor (1988:111). Llama la atención que sólo unos pocos críticos la hayan asumido en sus trabajos y que incluso éstos últimos la presenten junto a otras opciones.

³⁴⁸ O’Connell (1991:236s.), p.e., después de catalogar las citas bíblicas relativas a “la mujer en la ventana”, afirma que no sólo la atracción sexual, sino también el engaño o el miedo a la muerte son familiares en estas escenas; de hecho, en Pr 7,16s. aparecen combinados como un desarrollo de esta imagen.

³⁴⁹ El antimonio se utilizaba en la Antigüedad como cosmético (Je 4,30; Jb 42,14) y todavía hoy entre las mujeres de algunas culturas, como la árabe, se sigue usando.

³⁵⁰ El aspecto de “la mujer en la ventana” en los marfiles también se caracteriza por un cuidado peinado y unos ornamentos al estilo egipcio (Barnett 1985:1; cf. los dibujos en Beach 1992 y 1993).

de la impureza o de la insensatez, la representación del enemigo, de la idolatría, etc.)³⁵¹ y, por otro, su papel en actos simbólicos de expiación, como en este caso. García-Treto (1990:50ss.) ofrece una lectura carnavalesca de los capítulos 2Re 9-10, pues cree que se produce la inversión de los papeles propia de esta farsa. En los vv.30-37, p.e., observa que la casa de Ba'al, identificada con Jezabel, acaba convirtiéndose en una "letrina" (p.54), la hija de un rey, en vez de ser sepultada, es devorada por los perros de modo que nadie la reconoce (p.57) y la sangre salpicando la pared es una alusión a "*los que orinan contra el muro*" (= los de la casa de Ajab en 2Re 9,8; p.58). Curiosamente, para restaurar el orden yahvista, el autor de Reyes se sirve de agentes negativos para el Judaísmo, es decir: los "eunucos"³⁵² son los que ejecutan el sacrificio transgrediendo Gé 9,5 y los perros, animales impuros, se comen el cuerpo de Jezabel, que acaba convirtiéndose en "*estiércol sobre la superficie del campo*"³⁵³. En definitiva, existe una correspondencia entre el banquete celebrado por Yehu dentro del palacio y el festín de los perros afuera.

En conclusión, no podemos saber con seguridad cuál era el propósito del autor al representar la muerte de Jezabel como un sacrificio expiatorio y/o la desacralización de un ídolo, sin embargo, resulta bastante sospechosa la alusión a comer y beber en medio

³⁵¹ Son bien conocidas las divinidades caninas de las culturas del entorno bíblico relacionadas con la muerte: Anubis, Inup, Hécate, Cerbero, etc. (cf. Minoldi 1984:37ss., Grimal 1994:97, Wilkinson 2003:186ss.) y los cultos donde los perros son ofrecidos a un dios (Firmage *ABD* s.v. "Zoology", "Dogs", West 1992:375). En Askelón se han encontrado tumbas de perros que podrían responder a algún tipo de culto (Wapnish – Hesse 1993:55ss.). Hay representaciones de banquetes (fúnebres) donde aparece un perro debajo de una mesa, cama, etc. (Pope 1977:212,215). En la Biblia los perros son los enemigos (Sal 22,17ss.), los paganos (Sal 59,7.16), los ignorantes (Pr 26,17), los malos pastores (Is 56,10), los idólatras (Is 66,3), etc; cf. Thomas 1960:410ss., Margalith 1983:491ss., Brunet 1985:485ss., Schwartz 2000:101ss., Glesinger 2003, Miralles Maciá 2004:187ss.

³⁵² Wiseman 1993:223 cree que se puede tratar de "oficiales" en lugar de eunucos (1Re 22,9), sin embargo, el término *saris* alude a este "oficio" en distintas fuentes del Oriente Medio (Cogan – Tadmor 1988:112).

³⁵³ *Domen* ("excremento") aparece siempre en relación con un cadáver dejado en el campo abierto (Je 8,2; 9,21; 16,4; 25,33; Sal 83,11 (cf. Cogan – Tadmor 1988:113).

de una escena tan tremenda. Utiliza, además, una iconografía específica de los marfiles samaritanos, a los que Amós se refiere en el contexto de un *marzeaḥ*. Por tanto, aunque Yehu sólo celebre una comida con los antiguos seguidores de Jezabel, al menos, el autor del pasaje juega con las imágenes convivales presentes en el *marzeaḥ*. A su vez, el texto cumple con dos de los tres requisitos propuestos por McLaughlin: la presencia de una élite (Jezabel, el general / rey Yehu, los eunucos, etc.) y el contexto religioso. El tercer componente, la mención del alcohol, se puede deducir de la fórmula “*comió y bebió*”, pues éste es el orden que siguen los banquetes en la Antigüedad, donde el vino prima sobre cualquier otra bebida. Al mismo tiempo, aparecen otras características del *marzeaḥ*: la iconografía (la mujer en la ventana, los perros), la alusión a comer (carne de Jezabel para los perros frente a los manjares que se deberían servir en la mesa de Yehu), un recinto de reunión (el palacio), el lujo (la reina se embellece, los hechos ocurren en la casa real, etc.) y la dedicación del acto a una divinidad: Yahveh (en el banquete de Yehu) frente a Ašerah / Baʿal (en el de los perros)³⁵⁴. Así pues, si bien somos conscientes de que no podemos ir más allá de una sugerencia, es evidente que el autor no se conformó con una simple descripción de la muerte de Jezabel y que, además, conocía las características del *marzeaḥ* samaritano.

3. Conclusiones

Todas las propuestas que hemos analizado en este capítulo responden a posibilidades interpretativas, pues ninguna de ellas, incluida la nuestra, puede ser entendida desde un único punto de vista. Esto no significa que debemos renunciar a encontrar textos

³⁵⁴ Uno de los problemas que se pueden plantear a partir de esta lectura reside en si algún culto funerario se ve implicado en el *marzeaḥ* (cf. Beach 1992:135 y 1993:101, que habla de “funerary aspect”). En nuestro caso, no rechazamos esta idea, pero preferimos considerar la muerte de Jezabel como el castigo divino por su conducta, igual que en Am 6,7 cuando el profeta les anuncia a los samaritanos que su *marzeaḥ* va a marchar al destierro.

relativos al *marzeaḥ*, ya que según lo que nos cuentan Amós (6,1-7) y Jeremías (16,1-9) esta institución fue bien conocida tanto por los samaritanos como por los judíos. Es probable, entonces, que, sin renunciar a la prudencia, en muchos de estos pasajes podamos leer descripciones encubiertas de tales escenas.

Las siguientes conclusiones nos servirán, por un lado, para comprobar si hay una continuidad con los testimonios del Próximo Oriente antiguo y una conexión con Am 6 y Je 16 y, por otro, para averiguar si en los documentos de épocas persa, helenística y romana aparecen las mismas características.

1. *Marzeaḥ* y *mišteh*. Al comienzo del primer capítulo observamos que había una diferencia entre *bet-marzeaḥ* y *bet-mišteh*. La segunda fórmula respondía a “*una casa en fiestas*”, mientras que la primera se centraba en el marco de una institución. El análisis de Je 16 confirmaba que las dos expresiones eran distintas, pese a que tenían lugar en el contexto de un banquete. Todas las propuestas son susceptibles, en mayor o menor medida, de ser interpretadas como representaciones del *marzeaḥ*, con la excepción de Is 5,11-13, pues, aunque comparte muchas características con Am 6, se utiliza el término *mišteh*. Por tanto, bien este vocablo pudo usarse como sinónimo de *marzeaḥ* en un momento concreto o, lo más probable, Isaías aludió conscientemente a un *mišteh*.

2. Conexión con los ritos de los difuntos. El texto de Je 16, frente al de Am 6, identificaba el *marzeaḥ* con un ambiente fúnebre (“*una casa en duelo*”). En principio, es lógico considerar la idea de que alguno de los testimonios bíblicos de esta unidad responda a estas expectativas, pero, en realidad, todas y cada una de las referencias a la muerte, al destierro, etc. se pueden justificar como castigos divinos por una conducta idolátrica y/o injusta (p.e., Os 9; Is 5,13; Ez 39,17; 2Re 9, etc.). En ninguno de estos pasajes se asume con toda seguridad una correspondencia entre el *marzeaḥ* y un festejo fúnebre. Ni siquiera Is 28,7s., del que McLaughlin afirma que es la “primera conexión clara entre un *marzeaḥ* y el culto a la muerte”, se explica solamente en estos términos,

ya que el mareo, la incontinencia, la pérdida del sentido y, finalmente, la muerte pertenecen a las últimas fases de la embriaguez.

3. Contexto religioso. La mayoría de estos pasajes suceden en un ambiente religioso: se mencionan los altares (Am 2,7b-8; Os 4,19) y otros espacios dedicados a la divinidad (“*en la casa de su Dios*”, Am 2,7b-8), se plantean problemas de idolatría (“*Efraím se ha aliado con sus ídolos*”, Os 4,17) o de prostitución idolátrica (“*te has prostituido [abandonando] a tu dios*”, Os 9,1), el propio Yahveh convoca a su mesa a los comensales (“*os saciaréis en mi mesa*”, Ez 39,20), se preparan los sacrificios (“*reuníos y venid, congregaos desde los alrededores a mi sacrificio, el cual Yo ofrezco para vosotros*”, Ez 39,17 / el sacrificio de Jezabel en 2Re 9), etc. Si se admitiera Ez, 8,7-13 como testimonio de un *marzeaḥ* deberíamos incluir el Templo de Jerusalén entre los lugares sagrados donde se celebraron estos banquetes.

Además, en algunos textos incluso se observa un patronazgo evidente de la divinidad o, al menos, una dedicación del evento, p.e: en el caso de Ez 39,17 Yahveh preside la reunión, en el episodio de la muerte de Jezabel se advierte un enfrentamiento entre Yahveh y la diosa de la fertilidad y en Am 4,1 y Os 4,16 se ven implicadas divinidades con apariencia bovina.

4. El banquete. Cualquier reunión convivial se compone de dos partes: en la primera tiene lugar la ingesta de alimentos y la segunda está centrada en el consumo de alcohol, generalmente vino. Así, en muchos de estos textos encontramos descripciones de la comida y, sobre todo, alusiones a la bebida. Según Am 6 y otros documentos semíticos (p.e. *KTU* 1.114) el menú principal del *marzeaḥ* consiste en carnes exquisitas de los mejores rebaños: “*carneros, corderos, machos cabríos, toros y cebones de Basan*” (39,18), “*vacas de Basan*” (Am 4,1), “*vaca rebelde*” (Os 4,16). Además, estos manjares se comen hasta la hartura: “*comáis carne... comeréis grasa hasta la saciedad...*” (Ez 39,17.19), “*animales todos del campo, venid a comer, animales todos del bosque*” (Is 56,9). Incluso en el pasaje de 2Re 30,37, donde sólo se dice “*comió y bebió*”, el contexto

nos permite suponer esta idea, pues los perros devoran a Jezabel, como si fuera un sacrificio expiatorio, hasta que no quedan más que los restos.

Excepto en Ez 8,7-13 las referencias al alcohol están presentes en todos los pasajes y, además, es habitual que aparezcan indicios de un consumo desmedido: una caracterización irónica de los participantes (“*ebrios de Efraím... aturdidos por el vino*”, Is 28,1.3), indicaciones temporales (“*ay de los que madrugan temprano en la mañana persiguiendo el licor, lo que se demoran hasta el crepúsculo encendiéndolos el vino*”, Is 5,11-13 / “*venid que voy a traer vino, que nos vamos a embriagar de licor, también como este día será mañana, pues una gran abundancia hay*”, Is 56,12), una fórmula que implique desmesura (“*se acaba su bebida*” = *sar sobλam*, Os 4,18), la idea de repetición (“*trae para que bebamos*”, Am 4,1), el estado de los comensales (“*también éstos por el vino se tambalean y por el licor andan tropezando...*” “*todas las mesas están llenas de vómito, inmundicia, sin que quede sitio*”, Is 28,7-8), el paralelismo entre términos relativos al alcohol (“*la era y el lagar no los sustentarán y el mosto le fallará*”, Os 9,2), el uso de expresiones adverbiales (“*comáis carne y bebáis sangre... comeréis grasa hasta la saciedad y beberéis sangre hasta la ebriedad...*” (Ez 39,17.19), por último, el propio contexto en el que suceden los hechos (“*comió y bebió*”, 2Re 34). Sólo en el caso de Am 2,7b-8 no se conoce si la ingesta es lo suficientemente importante como para considerarla evidencia de *marzeaḥ* (“*vino de multados*”).

5. Participación de una élite. La presencia de una clase social destacada es otro de los rasgos del *marzeaḥ* que con facilidad podemos distinguir. Unas veces se menciona expresamente el rango de los participantes: “*su nobleza... su multitud*” (Is 5,13), “*sacerdote y profeta*” (Is 28,7), “*sus guardianes*”, “*pastores*” (Is 56,9.11); otras, se utilizan metáforas muy elaboradas: “*vacas de Baśán*” (Am 4,1, después “*señores*”), “*la orgullosa corona de los ebrios de Efraím, la flor marchita...*” (Is 28,1). Además, en el pasaje de 2Re 9,30ss. intervienen personajes históricos sobresalientes: el general Yehu, la reina y su corte.

En algunos casos estos grupos, quizás “*los miembros del marzeah*”, están presididos por un líder que dirige el evento. El ejemplo más significativo es el de Ez 39,17ss., similar a *KTU* 1.114, donde el dios convoca a los invitados a su banquete. De nuevo, si aceptáramos Ez 8,7ss. como una descripción del *marzeah*, Yaʿazanyahu, hijo de Safán, cumpliría con esta función entre los “*setenta varones de entre los ancianos de la casa de Israel*”.

6. Carácter privado de las ceremonias. La presencia de una clase social alta es un indicativo de que los eventos descritos pertenecen a un ámbito restringido, en el que sólo aquellos que cumplen con ciertos requisitos pueden participar. A esto le sumamos la mención de lugares específicos, como los palacios samaritanos (2Re 9,30ss; Am 2,7b-8), la casa de Yahveh (Ez 39,17ss; cf. Ez 8,7-13: en el Templo de Jerusalén), etc. Este carácter privado contrasta con las fiestas populares a las que se refiere Oseas en 9,5, llevándonos a rechazar este pasaje como escena de *marzeah*: “*¿Qué vas a hacer el día de la solemnidad y en el día de la fiesta de Yahveh?*”.

7. Otras características:

a. Mobiliario. Aunque en ninguno de estos textos existe una referencia clara al mobiliario, cuando se menciona “la mujer en la ventana” en 2Re 9 se ve implicada la misma iconografía que aparece en los marfiles palaciegos, en el diván de la “fiesta de Ašurbanipal” y, probablemente, en los lechos de los samaritanos en Am 6. Por otro lado, Isaías utiliza el mismo término que Amós (“*reclinados*”) para describir a los comensales, por lo que un mobiliario similar debió estar presente en esta escena: “*soñolientos reclinados, amantes de adormecerse*” (Is 56,10, en comparación con “*lechos de marfil, reclinados en sus divanes*”, Am 6,4).

b. Elementos florales. Sólo en Is 28,1ss. se alude a las flores como parte del festejo, de manera que hay quien ha negado su vinculación con el *marzeah* (McLaughlin frente a Asen). Lo cierto es que los elementos vegetales aparecen innumerables veces tanto en la

Biblia (p.e., el caso de la viña de Nabot, antecedente claro de las consecuencias de 2Re 9,30ss.), como en los famosos marfiles (“fiesta de Ašurbanipal”) y otras manifestaciones (en uno de los *pithoi* de Kuntillet ‘Ajrud hay un árbol en el centro de una escena). Si, además, tenemos en cuenta las referencias a los dioses de la fertilidad (Yahveh, Ašerah / Anat / Astarté) no es difícil asumir un espacio para los elementos florales en los banquetes.

c. Iconografía. Sólo al conocer las representaciones artísticas podemos entender la teatralidad con la que Jezabel se asomada a la ventana en 2Re 9,30ss., ya que este motivo aparece con frecuencia en los marfiles palaciegos (Samaria, Nimrud, Arslan-Tash). Del mismo modo, las referencias a los animales, en especial, los relacionados con la fertilidad son habituales tanto en los pasajes bíblicos (“*vacas de Bašán*”, Am 4,1 / “*vaca rebelde*”, Os 4,16 / “*carneros, corderos, machos cabríos, toros y cebones de Basan*”, Ez 39,18) como en la iconografía (se han encontrado estatuas de toros en la zona de Canaán y en Kuntillet podemos ver una vaca amamantando a su cría). Una de las propuestas más sugerentes consiste en identificar unos sufijos femeninos con las imágenes de una diosa alada con una indumentaria bélica: “*sus protectores... la envolverá un viento en sus alas*” (Os 4,19).

d. Música. Entre las características propias de las fiestas de la Antigüedad destaca la música. Ésta aparece en uno de los pasajes bíblicos donde se menciona el término *marzeah*: Am 6 y en una de las propuestas de este capítulo: Is 5,12. En Am 6 se dice que los samaritanos improvisan “*al sonido de la lira, imaginándose, como David, instrumentos músicos*” y en Is 5,12 hay un gran interés por especificar el tipo de instrumentos: “*sus fiestas se componen de laúd y lira, tambor y flauta*”.

e. Perros. Llama la atención que tanto en *KTU* 1.114 como en Is 56,10 y 2Re 9,30ss. la figura del perro adquiera una función principal en el contexto de un banquete. En *KTU* tiene una connotación negativa muy clara, ya que se come los mejores trozos de

carne escondido debajo de una mesa; sin embargo, en el reverso de la tablilla aparece como un elemento positivo: su pelo sirve como ingrediente para devolver a la vida al dios. En Is 56,10 la alusión a los perros representa la peor condición del ser humano (están mudos, no pueden ladrar, son voraces, aman dormir, etc.); en cambio, en 2Re 9 los perros son el elemento purificador, pues al devorar a Jezabel se restaura el orden yahvista. Aunque es posible que la aparición de estos animales sea una mera coincidencia, no podemos obviarla, sobre todo, cuando existen imágenes caninas en manifestaciones artísticas convivales.

Con estas conclusiones no pretendemos demostrar que los pasajes de este capítulo son testimonios indudables de un *marzeah*, sino que muchos de ellos, al menos, pueden leerse desde este punto de vista. Lo cierto es que el *marzeah*, cuyo acontecimiento principal era el banquete, debió compartir muchas características con otros festejos: la comida, la bebida, la música, etc. Si además logramos justificar otros rasgos como propios de esta institución, no resulta demasiado descabellado aceptar varias de las propuestas de este capítulo. Asimismo, podemos suponer que sólo una noticia incompatible con el *marzeah* resolvería el problema, como, sucede con el caso de Is 5,11-13, donde aparece el término *mišteh*, y con el de Os 9,5, que se alude a las fiestas populares (“*el día de la solemnidad y en el día de la fiesta de Yahveh*”), frente a la privacidad de la entidad.

Capítulo IV
Testimonios sobre el *marzeah*
de épocas persa, helenística y romana

Los testimonios prebíblicos habían ayudado a los autores a identificar las posibles escenas de *marzeaḥ* en el AT (en especial en los profetas) y, aunque quedaban relativamente alejados del mundo judío, resultaban determinantes a la hora de aceptar o rechazar un texto veterotestamentario. De la misma manera, los documentos de épocas persa-helenística y romana del entorno bíblico contribuyen a confirmar los rasgos del *marzeaḥ* identificados hasta el momento y, a su vez, nos muestran si esta entidad ha sufrido alguna evolución que nos permita explicar las posibles semejanzas con el *thíasos* griego (cf. TM / LXX Je 16,5: *marzeaḥ* / *thíasos*).

En este capítulo nos centraremos, sobre todo, en el estudio del contenido, ya que existen buenas ediciones y traducciones de los textos y, además, dos estudios sobre el *marzeaḥ* en este ámbito: la Tesis Doctoral de Bryan (1973), que no incluye todos los testimonios, y la de McLaughlin (2001), que presenta la mayoría de originales acompañados de una versión en inglés. Por tanto, no nos vamos a detener en cuestiones textuales, sino en las características que podemos extraer de los documentos, con el fin de poder abordar con precisión los dos capítulos siguientes, el relativo al *thíasos* y el del *marzeaḥ* en la literatura rabínica¹.

¹ Existe un testimonio medieval muy interesante, que, por su cercanía con los textos rabínicos, preferimos incluir en el último capítulo. Se trata de una inscripción en la que se nombra el *marzeaḥ* hallada en el mosaico de una iglesia cristiana en la zona de Mádaba.

1. Textos de época persa-helenística

1.1. Un papiro moabita de los ss.VII-VI a.C. (?)²

La inclusión en este apartado del presente papiro resulta en principio problemática, pues hay quien lo considera una falsificación (p.e., Lemaire 1997:181n.22). Sin embargo, Bordreuil – Pardee (1990:49ss.), los editores del texto, aportan argumentos convincentes en favor de su originalidad (cf. pp.49 y 65ss.)³. Éstos, basándose en las características epigráficas y en el tipo de lengua, lo catalogan como texto moabita datado de los ss.VII-VI a.C. (pp.59ss.). Por tanto, se emitió cuando aún estaba vigente la profecía, coincidiendo con las palabras del profeta Jeremías “*no entres en un bet-marzeah*” (16,5). Por otro lado, el papiro debió de tener cierta relevancia a nivel oficial, según el sello real que lo acompaña.

TEXTO DEL SELLO: Al rey / ʾkt[]

TEXTO DEL PAPIRO: Entonces dijeron los dioses a Saraʾ: “Tú tienes el *marzeah*, las (dos) muelas de molino⁴ y la casa, pues Yišʿaʾ renunció a ellos. Milkaʾ es el tercero.

Pese a su brevedad, el texto nos ofrece una serie de características del *marzeah* de especial interés, pues se observa una continuidad con los testimonios del Oriente Próximo antiguo, que vimos en el capítulo II. Existe, sobre todo, un sorprendente paralelo con los documentos legales ugaríticos, en los que se especificaban las condiciones de la institución.

² Publicado por Bordreuil – Pardee (1990). La discusión sobre el *marzeah* en McLaughlin (2001:35s.), pero ausente en Bryan (1973) debido a que el hallazgo es posterior a su trabajo.

³ P.e., McLaughlin (2001:35n.107) incluye el texto en su Tesis con ciertas reservas.

⁴ Bordreuil – Pardee (1990:56) lo interpretan como dual.

a. El contexto religioso y el marco legal están estrechamente unidos: un grupo indeterminado de dioses ratifican la entrega de ciertos bienes a un personaje denominado Sara⁵. El interés oficial se desprende no sólo por el sello real, sino también por sus características formales, es decir, un documento donde se exponen las tres partes implicadas en una transacción de este tipo: quién ha sido hasta el momento el dueño de estos bienes inmuebles y ha renunciado a ellos, quién es el nuevo propietario y quién da fe de la actual situación (“*el tercero*” = el testigo)⁶.

Se nos plantean, además, dos problemas que afectan directamente al *marzeaḥ*. En primer lugar, si estos dioses pueden responder, como en otras ocasiones, al patronazgo divino de la entidad y, en segundo, si se trata de una herencia o un divorcio. McLaughlin (2001:36) no encuentra una conexión segura entre los dioses y el *marzeaḥ*, pero tampoco cree que ésta se pueda negar por completo. Con buen criterio, prefiere no emitir ningún juicio al respecto. La segunda cuestión es más complicada al no saber si el nombre propio Sara⁷ pertenece a un varón o a una mujer. En el segundo caso (una alternativa a *Sarah*) podría aludir a un reparto por divorcio; no obstante, Bordreuil – Pardee (1990:55 y 58) llegan a la conclusión de que se trata de un nombre masculino y, en consecuencia, el texto se refiere a una herencia.

b. Si se asume que Sara⁷ corresponde a un varón que toma posesión de una serie de inmuebles, lo podemos identificar como el líder del *marzeaḥ* (cf. McLaughlin 2001:36). Según hemos visto hasta ahora, el liderazgo siempre reside en un hombre, por lo que es lógico considerar a Sara⁷ como tal.

Bordreuil – Pardee (1990:58) creen que el problema consiste en un conflicto familiar entre “dos hermanos o semi-hermanos”. En cambio, en los testimonios del Oriente Próximo antiguo se advirtió la posibilidad de que los miembros del *marzeaḥ* no fueran familia, sino un grupo de hombres que a través de un proceso, evento o rito entrarían a

⁵ Bordreuil – Pardee (1990:54) hablan de “une consultation auprès d’un groupement de divinités dont la composition n’était pas absolument fixe” y McLaughlin (2001:36) de “oracular decision”.

⁶ Los testigos son imprescindibles en este tipo de documentación; de hecho, en Ugarit encontramos buenos ejemplos: *RS 14.16; 15.70; 15.88 KTU 3.9*.

formar parte de la entidad. Esto mismo es lo que puede suceder aquí: se regula por escrito la circunstancia actual del *marzeaḥ*, en la que este Sara⁷ se convierte en el nuevo líder y en el encargado de sus posesiones.

c. Como “*las (dos) muelas de molino y la casa*” responden a bienes inmuebles, el término *marzeaḥ* también implicaría un lugar específico, dedicado supuestamente a las reuniones del grupo (cf. Lewis 1989:89⁷, McLaughlin 2001:36). En el caso de Ugarit, el espacio se localizaba en la propia residencia de su líder (p.e. *KTU* 1.114), lo que nos hace suponer que también aquí podría situarse en una sala de la casa mencionada en el papiro.

1.2. El *óstrakon* de Elefantina (s.V a.C.)⁸

Hasta la aparición del *óstrakon* de Elefantina no se había encontrado un documento que situara el *marzeaḥ* en la zona de Egipto. Sin embargo, pese a su situación geográfica, este testimonio es de origen semita, pues no responde a una comunidad autóctona egipcia, sino a una guarnición militar judía ubicada en la isla en el s.V a.C. Se confirma, pues, que esta institución fue muy conocida por Israel, de manera que incluso se exportó al marchar a la colonia⁹. En el *óstrakon* un tal ʾIto informa a Ageo sobre el dinero del *marzeaḥ* que está en posesión de un individuo llamado ʾAšian, el cual le asegura que se lo va a entregar a él o a Yigdal.

⁷ El problema de Lewis es que trata el texto sin una buena ed., ya que todavía no se había publicado. Por esta razón, se refiere a Sara⁷ como Gera⁷ y no sabe si se alude a una divinidad o a varias. Sin embargo, con los pocos datos que posee, ya opta por considerar el *marzeaḥ* como un lugar y no como un grupo.

⁸ *Óstrakon* 35468a del museo de El Cairo, publicado por Sayce 1909:154s. Eds. actuales en Porten – Yardeni *TADAE*: D7.29, Linderberger 2003:43 y recogido en Bryan 1973:168s. y McLaughlin 2001:36s.

⁹ Barstad (1984:130) afirma que, sin ninguna duda, el *marzeaḥ* fue celebrado por los judíos de Elefantina.

(1) A Ageo: Hablé (2) con ʾAšian¹⁰ sobre el dinero (3) del *marzeah*¹¹. Así me (4) respondió a mí, particularmente a ʾIto¹²: (5) “Ahora se lo voy a dar¹³ (6) a Ageo o (7) a Yigdal.” Háblale (8) a él (9) y haz que te lo dé (10) a ti.

Porten (1968:184) interpreta el texto a la luz de otros testimonios y llega a la siguiente conclusión: el *marzeah* consiste en una asociación funeraria, cuyo líder es ʾIto, y el acontecimiento para el que se requiere el dinero a ʾAšian es un banquete funerario en memoria de un antiguo miembro (cf. Alavoine 2000:11); éste le responde que se lo va a pagar al “escriba tesorero Ageo o a uno de los oficiales (¿culinarios?), Yigdal”. En cambio, hay quien considera la explicación de Porten bastante arriesgada: Lewis (1989:90) observa que no hay ninguna mención explícita a un ámbito funerario (cf. Barstad 1984:130). Eissfeld (1966:168) y Miller (2000:64), entre otros, proponen la lectura de “dinero del *marzeah*” en lugar de “dinero para el *marzeah*”, de modo que no se aludiría al pago de un miembro, sino al fondo de la asociación¹⁴; para McLaughlin (2001:37), esta lectura facilita la apreciación del “rol de tesorero”. A pesar de todo, podemos distinguir dos características seguras del *marzeah* en Elefantina:

a. La sociedad tiene un sistema de financiación (un pago o un fondo común), que permite subvencionar ciertos actos (en especial, un banquete).

¹⁰ Mientras que no hay problema con Ageo (Ḥaggai), los otros nombres conocen distintas transcripciones: Ašian / Ashian (Lidzbarski 1915, Porten 1968) frente a ʾAshina (McLaughlin 2001); Igdal / Yigdal (Porten 1968, McLaughlin 2001) frente a Jigdol (Lidzbarski 1915).

¹¹ Sayce presenta אכלל מר, de manera que traduce “*about the price of the myrrh, 3 a(rdebs)*”. Lidzbarski (1915:119ss.) traduce *marzeah* por “*festliche Veranstaltung*” y Porten (1968:179) recoge simplemente el término.

¹² Bryan y McLaughlin siguen esta lectura (cf. ed. de Linderberger), reconstruyendo un *waf* al final de la palabra. Sin embargo, hay quien ha propuesto leer un *yod* (יֹד; Porten – Yardeni *TADAE*)

¹³ Porten – Yardeni (*TADAE*) lo editan con una *yod* al final de esta palabra, que McLaughlin cree innecesaria.

¹⁴ P.e., Miller asume las dos posibilidades: (1) igual que *KTU* 3.9 se puede identificar este dinero como la cuota de un miembro, pero (2) debido a la falta de datos *ksf mrzḥ* responde probablemente al fondo común.

b. Existe un encargado / tesorero o quizá varios (ʿIto / Ageo o Yigdal) de gestionar ese dinero, aunque no podemos determinar con seguridad si es el líder del *marzeaḥ*. En cualquier caso, es lógico pensar que éste controlara hasta cierto punto su economía, bien como gestor único o como parte de un grupo dedicado a las finanzas de la entidad.

1.3. Testimonios fenicios

En tres documentos fenicios se alude al *marzeaḥ*: una copa de bronce encontrada en el Líbano con una inscripción, una tarifa hallada en Marsella y una estela de la comunidad sidonia de El Pireo, el puerto de Atenas. Llama la atención que estos testimonios se sitúen en tres puntos distintos del Mediterráneo, de modo que esta institución debió ser exportada por los fenicios allí donde fueron.

1.3.1. La copa de bronce (s.IV a.C.)¹⁵

En una copa encontrada en el Líbano aparece una inscripción en fenicio donde se lee el término *marzeaḥ*. Los autores de la publicación la describen como una “copa” (“*phialē*”) de bronce, más ancha que alta, decorada con elementos florales, sobre los que se sitúa una inscripción (Avigad – Greenfield 1982:118s; King 1988:158)¹⁶. Por las características de la copa y del grabado la datan de época persa. La importancia de este

¹⁵ Publicada por Avigad – Greenfield (1982:118-128). Sobre su nexa con el *marzeaḥ* cf. McLaughlin 2001:37s.

¹⁶ En la parte inferior con una rosa de dieciséis pétalos y en la superior con treinta y cuatro hojas alrededor. El diámetro es de 18,1-18,4cm. y la altura de 3,6cm. Se puede ver una imagen en la p.119 de su artículo. Los autores han utilizado el término griego para designarla (“*phialē*”) por su semejanza con las copas griegas de la época. La comunidad judía adaptó este vocablo para denominar lo que hasta entonces se identificaba como *kos* (“vaso, copa”; cf. pp.121ss.).

hallazgo radica en que es el primer instrumento de carácter convivial donde se alude a nuestra institución. La dificultad morfo-sintáctica ha llevado a los investigadores a proponer, al menos, dos lecturas diferentes:

INTERPRETACIÓN DE AVIGAD – GREENFIELD (1982)

2 copas nosotros ofrecemos al *marzeaḥ* de Šamaš¹⁷

INTERPRETACIÓN DE GUZZO AMADASI (1987)

Nosotras 2 copas (somos) ofrendas para el *marzeaḥ* de Šamaš¹⁸

A pesar de las diversas interpretaciones, la copa nos ofrece una valiosa información sobre el *marzeaḥ*¹⁹:

a. Se confirma que ciertos utensilios simpóticos se destinan exclusivamente a la celebración del *marzeaḥ*; de hecho, Amós denunciaba unos siglos antes a los “*que beben en copas de vino*” (Am 6,6)²⁰. Una imagen cercana a este uso la encontramos en el marfil del palacio de Nívine “la fiesta de Ašurbanipal”, donde el rey aparece con una copa en su mano (§ I 3). Es una representación cercana al mundo fenicio, ya que en

¹⁷ Lit. “*Las copas nosotros 2 ofrecemos al marzeaḥ de Šamaš*”. ערבת se interpreta como un verbo, cuyo sujeto es “nosotros”, y el número se conecta con “copas”. Este “nosotros” no impide a las mujeres su participación en un *marzeaḥ*, sino, por el contrario, puede incluirlas (p.124).

¹⁸ Guzzo Amadasi (pp.124s.) observa que el número está en el lugar correcto al interpretar ערבת como un sustantivo pl. (“ofrendas”), predicado de “copas”. Esta última trad. resulta más sencilla, pues, por un lado, se encuentran paralelos griegos y latinos de ofrendas de este tipo y, por otro, los propios Avigad – Greenfield (pp.124s.) reconocían que ערב con el sentido de “ofrecer” es inusual y dificultaba su lectura.

¹⁹ Lewis (1989:90) observa una conexión entre la copa dedicada a Šamaš y el mundo de los muertos (cf. Peckham 1987:83). Sin embargo, en este caso, como en muchos otros, no aparece ningún rasgo que la justifique.

²⁰ Amós utiliza el término *mizraq*, que tiene connotaciones religiosas, y los editores de la copa fenicia prefieren el vocablo griego *fialē*. Sin embargo, se pueden entender como equivalentes, pues LXX reserva *fialē* para el ámbito cultural.

época persa se utilizaron modelos asirios que databan del tiempo de Amós (cf. c.I 2.1.e.)²¹. Además, es lógico suponer un paralelo entre las “copas de vino” de Amós y el contenido del vaso dedicado a Šamaš, ya que en no pocas ocasiones el vino se ha presentado como la bebida principal en las celebraciones divinas y humanas.

b. Si Šamaš se identifica con la divinidad sol de la mitología semítica (Del Olmo Lete 1995: II/2:370), es indudable la dimensión religiosa. Šamaš, entonces, representa al dios patrón de la entidad, al que, como tal, se le ofrecen estas copas. Avigad – Greenfield (1982:126s.) recogen otras inscripciones donde Šamaš representa el mes dedicado a esta divinidad; es posible, por tanto, que se pueda inferir una referencia temporal: una época determinada para el festejo de la asociación. No obstante, no existen datos seguros sobre la periodicidad del *marzeaḥ*.

1.3.2. La tarifa de Marsella (CIS I 165 = KAI 69; s.IV-III a.C.)²²

En 1845 se encontró en los alrededores de Marsella una tarifa de piedra en la que se especifican los pagos a los sacerdotes por los sacrificios en el templo de Ba‘al-Šafón: “Templo de Ba‘al [Šafón]. Ta[rifa de pag]os est[ablecida por los encargados de] los pagos en el tiempo d[el señor Ḥilleš]ba‘al, el juez, hijo de Bod-tanit, hijo de Bod-[ešmun, y de Ḥilleš]ba‘al], el juez, hijo de Bod-ešmun, hijo de Ḥillešba‘al y sus com[pañeros]” (líneas 1-2). La datación no es segura, pero según sus características y paralelos con los materiales epigráficos de Cartago se sitúa entre los ss.IV-III a.C.²³.

²¹ Avigad – Greenfield en su artículo recogen otra imagen de este rey sosteniendo una copa.

²² El texto también se puede encontrar en Lidzbarski 1962:428 y Segert 1976:275s. La trad. al inglés en ANET 656s. (al español en ANET 1966:261ss.), en alemán con comentario en KAI 69 (vol. II 83ss.). El análisis sobre el *marzeaḥ* en Bryan 1973:158ss. y McLaughlin 2001:38ss.

²³ Segert (1976:275) y después Peckham (1987:94n.50) la datan de ca.325 a.C., Barstad (1984:130s.) del s.III a.C. y McLaughlin (2001:41) de los ss.IV-III a.C.; no obstante, también hay quien la fecha de una época más reciente, de finales del s.III e incluso de comienzos del s.II a.C. (Rosenthal ANET 656, Donner

Después de estipular el precio de cada oblación, se exponen las circunstancias particulares del pobre que no tiene recursos ganaderos y avícolas (línea 15) y de los miembros de ciertos grupos (16-17)²⁴. En este último apartado se encuentra dos veces el término *marzeaḥ*:

(16) Cada *marzeaḥ*, cada familia, cada *marzeaḥ ḏm* (*marzeaḥ* de dioses / de nobles) y cada [grupo de] hombres que vaya a sacrificar [...] (17) estos hombres [pagarán] un tributo por cada sacrificio, según lo que esté estipulado en el documento [...]

Aunque en la actualidad hay acuerdo en atribuir estos términos a distintas corporaciones, no resulta tan sencillo definir cada caso. El primer vocablo alude a nuestra institución, el *marzeaḥ*, que, como venimos observando a lo largo de este estudio, implica numerosas dificultades interpretativas²⁵. Para el segundo (*špḥ*) se propone la lectura de “*familia*” (Donner – Röllig *KAI* 69 (II 83), Bryan 1973:160, Barstad 1984:131, Peckham 1987:83, McLaughlin 2001:40) y también la de “*clan*” (Février en Bryan 1973:161)²⁶. Predominan dos interpretaciones para la tercera agrupación (*mrzḥ ḏm*): “*cada marzeaḥ del dios (de los dioses)*” (Eissfeld 1966:168, Porten 1968:181, Bryan 1973:160ss., Barstad 1984:131, etc.) y “*cada marzeaḥ de*

– Röllig *KAI* 69 (II 83), Eissfeld 1966:168, Porten 1968:181); cf. un resumen de las propuestas en Bryan 1973:159. Sobre el contenido de la inscripción cf. Baker (1987:188ss.), que estudia su nexa con Le 1-7 y Delcor (1990:87ss.) sobre el sistema sacrificial púnico.

²⁴ Bryan (1973:160s.) explica cómo la crítica llegó a la conclusión de que las líneas 16-17 respondían, en primer lugar, a personas en vez de a tipos de sacrificios y, en segundo, se referían a una colectividad y no a individuos particulares. Cf. nota siguiente.

²⁵ Además, cuando todavía no habían comenzado los estudios relativos a esta asociación, hubo quien interpretó *marzeaḥ* como “*ciudadano*” (Rosenthal *ANET* 657 y en *CIS* se traduce por “*indígena*”; cf. Bryan 1973:160).

²⁶ Como en el caso anterior, se ofrecieron otras interpretaciones como la de “*vástago (de un clan noble)*” (*ANET* 657) o en *CIS* “*incola*” (cf. Bryan 1973:160ss.).

nobles” (McLaughlin 2001:42, apoyándose en el estudio de Février)²⁷. Por último, no se tiene la certeza absoluta de que la cuarta referencia aluda a un grupo, aunque parece lo más probable (“*todos los hombres*” = “*cada grupo de hombres*”; p.e., Bryan, McLaughlin)²⁸. Con todo, se deduce que en el templo de Baʿal Şafón existe un estatuto especial para las entidades frente a los particulares (“*según lo que esté estipulado en el documento*”) y que el *marzeaḥ* es reconocido por las autoridades religiosas como una entidad autónoma. A partir de aquí podemos ocuparnos de los rasgos del *marzeaḥ* que se extraen del texto:

a. El vocablo aparece dos veces acompañado de un distributivo, por lo que podemos suponer que había más de un *marzeaḥ* que realizaba ofrendas en el templo. No es extraño que existieran varias instituciones de este tipo en un mismo territorio, pues las tablillasugaríticas ofrecen buen testimonio de ello. Sin embargo, llama la atención que se distinga entre “*cada mrzḥ*” y “*cada mrzḥ ʾlm*”.

b. Hemos visto que algunos autores entienden *mrzḥ ʾlm* como “*marzeaḥ del dios / de los dioses*” y otros como “*marzeaḥ de los nobles*”. Los primeros suelen considerar que la divinidad es Baʿal Şafón²⁹, pero también hay quien advierte que “este uso del singular parece completamente forzado, especialmente como una traducción de *mrzḥ ʾlm*” (Bryan 1973:162). Por otro lado, McLaughlin (2001:42) justifica la lectura de “*marzeaḥ de los nobles*” apoyándose en las siguientes observaciones: (a) es improbable que se mencione un *marzeaḥ* dedicado a Baʿal Şafón en una lista general de responsabilidades

²⁷ Miller (2000:61n.33) propone que se lea *ʾelim* (“*carneros*”) como una metáfora de los líderes (cf. Miller 1970:177ss.).

²⁸ *Kl ʾdmm* es pl. y no sing., por lo que se entiende como una referencia a un colectivo. En cambio: “*everyone that sacrifices*” (Barstad 1984:131) y Peckham (1987:83) habla de “*individual (ʾdmm) offering sacrifice*”.

²⁹ “*Jede Festversammlung (zu Ehren) der Gottheit*” (KAI 69), “*any participant in a banquet for the God*” en (ANET 657), “*religious guild, festive gathering (in honor) of deity, participant in a banquet for the god*” (Porten 1968:181); cf. también Lewis 1989:89.

sacrificiales”; (b) “un significado no religioso ofrece un paralelo mejor a los grupos seculares anteriores”; (c) la interpretación de “nobles” sugiere un contraste con los pobres de la línea 15.

No obstante, el propio McLaughlin parece contradecirse. Por una parte, una de las características que propone es precisamente el carácter religioso de la institución. Por otra, el *marzeaḥ* siempre está compuesto por una élite, de manera que no es un rasgo distintivo frente a la mención anterior del término³⁰. En cualquier caso, ninguna de las dos hipótesis resulta descabellada³¹, pues hasta el momento el *marzeaḥ* se ha distinguido por el patronazgo de una divinidad y la participación de la nobleza. La diferencia, entonces, entre el *mrzḥ* y el *mrzḥ ḏm* debe ser otra: ¿quizás una divinidad bien conocida preside algunas de estas reuniones, mientras que otras están destinadas a dioses menos populares?, ¿es posible que un *marzeaḥ* esté formado por la nobleza y otro por una élite distinta (sacerdotes)? En definitiva, si bien esta cuestión todavía no se ha resuelto, no debemos obviar que la tarifa nos informa de varias asociaciones en un mismo territorio y de evidentes diferencias entre ellas.

c. Por último, además de un reconocimiento legal por las autoridades religiosas, el *marzeaḥ* tiene una clara actividad económica, que se manifiesta en el pago de los sacrificios.

³⁰ Además en ningún momento se dice que los grupos mencionados tengan un carácter secular; al contrario, al menos el *marzeaḥ* se distingue por su dimensión religiosa.

³¹ “*Marzeaḥ del dios / de los dioses*” se puede entender: (a) como un pl. referido a Baʿal Şafón, (b) como un pl. relativo a *marzeaḥ*, es decir, distintas instituciones dedicadas a este dios (Bryan 1973:213) o (c) como un pl. aludiendo a los dioses patronos de diversas entidades, en lugar de a Baʿal Şafón. Al mismo tiempo, no hay que rechazar tampoco la lectura de “*marzeaḥ de los nobles*”, en especial, cuando está en pl. y en oposición a “pobres”.

1.3.3. La inscripción de El Pireo (*KAI* 60)³²

En el puerto de Atenas, El Pireo, se encontró en 1871 una estela conmemorativa de mármol blanco escrita en fenicio y en griego³³. En principio, la inscripción se dató en el 96 a.C. al considerar como fecha de partida la independencia de Sidón en el 111 a.C. (*KAI* 60, Lidzbarski 1962:425, Porten 1968:181, Segert 1976:274, Barstad 1984:131, Miller 2000:61); sin embargo, un análisis más profundo revela que las características paleográficas, el tipo de bilingüismo y los aspectos de realia (las monedas o los objetos honoríficos) corresponden a los ss. IV-III a.C. En estos elementos se apoyan quienes sitúan el texto en la segunda mitad del s.III a.C., tomando como origen alguno de los reinados de los sucesores de Alejandro Magno (Teixidor 1980:458s., Gibson 1982:148, Baslez – Broquel-Chatonnet 1991:229ss., Ameling 1990:190ss.). La inscripción testimonia los honores concedidos a un tal Šemaba'al por su servicio a la comunidad en los asuntos del templo:

TEXTO FENICIO

(1) En el día 4 del *marzeaḥ*, en el año 14 del pueblo de Sidón, han resuelto los sidonios en asamblea: coronar (2) a Šemaba'al, hijo de Magon, que fue líder de la comunidad a cargo del templo³⁴ y de los edificios del patio del templo, (3) con una corona de oro de 20 daricos de curso legal³⁵, porque construyó el patio del templo y ha cumplido todo (4) lo que se le confió con relación al servicio. Esta decisión

³² Texto en Lidzbarski (1962:425), Segert (1976:274), Donner – Röllig (*KAI* 60 (I 13)) con trad. y comentario al alemán (II 73ss.), Teixidor (1980:453ss.) con trad. y comentario al francés, Gibson (1982:148ss.) con trad. y comentario al inglés. La relación con el *marzeaḥ* en Bryan 1973: 163ss. y McLaughlin 2001:42ss.

³³ Esta estela de 64cm de alto se exhibe hoy en el museo del Louvre; Teixidor (1980:456) recoge una imagen de ella en la que se aprecia el texto fenicio en la parte superior y en medio el griego, ambos en buen estado de conservación.

³⁴ Lit. “*casa del dios*” o “*casa de los dioses*”. El sing., según el contexto, es más probable (cf. Gibson 1982:150).

³⁵ “*Nach rechter Prägung*” (*KAI* 60), “*legales*” (Teixidor 1980), “*sterling*” (Gibson 1982).

debería ser escrita por los varones que son nuestros líderes en el templo (5) sobre una estela tallada y deberían colocarla en el pórtico del templo ante los ojos de los hombres; la comunidad debería darle el nombre (6) de fiador. Para esta estela tomarán el dinero del dios Baʿal Şafón, 20 dracmas legales. (7) Así los sidonios sabrán que la comunidad sabe cómo pagar a los hombres que han cumplido (8) con el servicio ante la comunidad.

TEXTO GRIEGO

La comunidad de los sidonios. Diopeithēn el sidonio.

Esta estela es un ejemplo de integración de los fenicios en el mundo griego, pues confirma la presencia de una comunidad semítica en el Pireo, uno de los puertos comerciales más importantes del Mediterráneo (cf. Baslez – Briquel-Chatonnet 1991). Además, la mención del término *marzeaḥ* sugiere, como en algunos de los casos anteriores, la exportación de las instituciones del Oriente Medio a las nuevas comunidades. Es posible, entonces, que los habitantes autóctonos tuvieran conocimiento de esta asociación, aunque sólo fuera a través de las relaciones vecinales.

El problema principal reside en identificar quiénes son “*los sidonios en asamblea*”, que coronan a este personaje, y quiénes “*los líderes en el templo*”, encargados de la estela. Ameling (1990:194ss.), basándose en las inscripciones griegas de la época, afirma que todas las referencias aluden a un único grupo de carácter religioso, el *marzeaḥ*³⁶. En cambio, otros justifican la existencia de dos comunidades; p.e: Teixidor (1980:460) advierte que, por un lado, se distingue el colectivo presidido por Şemabaʿal, que erige la estela (líneas 7-8) y, por otro, los sidonios, cuya extensión le “parece que sobrepasa los límites estrictos de un grupo habitante de El Pireo” (“*la comunidad de los sidonios*”)³⁷. Lo cierto es que *koinón*, como demuestra Carter (1997:99), equivale al término griego *thíasos* (= *marzeaḥ* en Je 16,5), utilizado para referirse a un grupo específico en torno a una deidad. En cualquier caso, se aprecia sin dificultad la

³⁶ Este autor lo pone en relación con el *thíasos* griego (197s.).

³⁷ Peckham (1987:94n.51) distingue entre los “habitantes” y los “miembros de la asociación”.

existencia de una corporación elitista relacionada con el templo, a la que pertenece el tal Šemabaʿal³⁸.

a. Los autores coinciden en definir este *marzeaḥ* como un festejo que tiene una duración de, al menos, cuatro días (“*en el día 4 del marzeaḥ*”)³⁹. Sin embargo, discrepan entre considerarlo una festividad periódica (Gibson 1982:149, Barstad 1984:131, Miller 2000:61) o una celebración específica en un año concreto (McLaughlin 2001:44). Lo cierto es que en los testimonios más antiguos, los de Ebla (c.II 2.1.), se intuye una cierta regularidad en el festejo del *marzeaḥ*. Por otra parte, en la inscripción de El Pireo la datación es muy precisa, lo que nos hace suponer que el evento es excepcional. Es posible que la solución resida en conjugar ambas posturas: un acontecimiento periódico que en esta ocasión se convierte en un caso especial al honrar a Šemabaʿal.

b. Si bien a varios personajes indeterminados se les denomina “líderes” (נשואים), no es difícil suponer que Šemabaʿal es el guía de *marzeaḥ*, el “líder de la comunidad” (línea 2: נשוא הגוי), pues sólo a él se le entrega una corona de oro y se le erige una estela (cf. Greenfield 1974:453, Peckham 1987:83, McLaughlin 2001:44). Así pues, una vez más se reconoce una élite con una figura destacada a la cabeza.

c. Uno de los rasgos constantes en los testimonios es la dimensión religiosa de la entidad. En este caso, Šemabaʿal no sólo es recompensado por los servicios al templo de Baʿal Šafón, sino que los otros líderes van a pagar su estela con el dinero de la divinidad. Se intuye, entonces, que el dios sidonio podría ser el patrón de este *marzeaḥ*.

³⁸ Puede haber una equivalencia entre Šemabaʿal y Diopeithēn (“Escuchó Baʿal” y “El que obedece a Zeus”; p.e., Bryan 1973:166, Gibson 1982:150); sería la trad. griega del nombre fenicio.

³⁹ Lewis (1989:89s.) considera que se trata de una fiesta de carácter fúnebre, sin embargo, parece que nos encontramos ante un acontecimiento alegre: “The occasion of the feast, when spirits were high and hearts were glad, was opportune for bestowing honors” (Porten 1968:181).

d. En la inscripción se especifica el valor de la corona (“20 *daricos*”) y de la estela (“20 *dracmas*”)⁴⁰. Al menos, el dinero de esta última sale de los fondos del templo. Si además Šemaba‘al dispuso de enormes fondos para llevar a cabo todas las obras mencionadas, es obvio que el *marzeaḥ* del puerto de El Pireo destacaba por sus importantes posibilidades económicas.

2. Textos de época romana

2.1. Testimonios nabateos

2.1.1. La inscripción de Petra (s.I a.C.)⁴¹

En Petra se ha encontrado una inscripción en memoria de un personaje donde aparece el vocablo *marzeaḥ*. La copia y fijación del texto han sido bastante complicadas debido a la difícil posición en la que estaba la inscripción, pero gracias a los intentos de diversos investigadores hoy podemos leer el siguiente documento⁴²:

Que se recuerde a ‘Obaidu hijo de Waqih’el y a sus compañeros, el *marzeaḥ* de
‘Obodat el dios.

⁴⁰ Se pensó que el copista había confundido “daricos” con “dracmas” (*KAI* 60 (II 74), Bryan 1973:166), sin embargo, Baslez – Broquel-Chatonnet (1991:230ss.) llegan a la conclusión de que son cifras correctas: según las inscripciones griegas de ca. s.IV el valor en daricos era habitual, de hecho, calculan que los 20 daricos de la corona son unos 400 dracmas.

⁴¹ Dalman 1912:92ss.,172 (nº73), Lidzbarski 1915:III 278, Savignac 1913:440, *RES* 1432. La discusión sobre el *marzeaḥ* en Bryan 1973:198s. y McLaughlin 2001:45.

⁴² Bryan (1973:198) ofrece un resumen sobre la historia actual de la inscripción: se encontró cerca de un edificio llamado ed-Der, debajo de un canal de agua y sobre un lugar abovedado. Dalman la copió mirándola a través de unos gemelos, pero no consiguió fijarla por completo. Después Savignac hizo sus correcciones fijando el texto que conocemos.

Estas pocas palabras nos ofrecen una interesante información sobre los elementos de nuestra asociación, pues se confirman rasgos que aparecen desde los testimonios más antiguos:

a. Este *marzeaḥ* nabateo está compuesto por un grupo de miembros (los “*compañeros*”, חבוהי) encabezados por un líder (‘Obaidu hijo de Waqih’el). La mayoría de los autores identifican a ‘Obaidu como Obodas I que reinó en el s.I a.C. (cf. Porten 1968:181, Miller 2000:62, Alavoine 2000:12), por lo que podemos situar en torno a esta fecha la existencia de la institución.

b. Hay acuerdo en considerar a este grupo como una comunidad cultural (cf. Eissfeld 1966:169, Barstad 1984:132), cuyo patrón es “*Obodat el dios*”. A partir de aquí las opiniones se dividen: unos creen que Obodat es el rey divinizado y que la asociación tiene carácter fúnebre (Porten 1968:181, Lewis 1989:90s., Miller 2000:62, Alavoine 2000:12), mientras que otros opinan que esta dimensión no es tan obvia: “Si Obodas fuera un dios, no habría razón por la que no pudiera ser el patrón de un *marzeaḥ* como en Dušara, Bel y otros” (Bryan 1973:226)⁴³. Esta última interpretación se confirma gracias a los textos mitológicos ugaríticos, donde un dios invita a otros a su banquete y él mismo hace de líder y de patrón del evento (p.e., *KTU* 1.114).

2.1.2. Las inscripciones de ‘Avdat (s.I d.C.)⁴⁴

En la zona de ‘Avdat, entre Petra y el Mediterráneo, se encontraron una serie de inscripciones en grandes objetos de piedra. Su forma, a modo de abrevaderos, llevó a su descubridor a suponer que eran altares para las libaciones (Negev 1961:132, 1963:113).

⁴³ El *marzeaḥ* de Dušara, Bel y otros se tratan en las pp. siguientes.

⁴⁴ Publicadas por Negev 1961:127ss. y 1963:113ss. La discusión sobre el *marzeaḥ* en Bryan 1973:199ss. y McLaughlin 2001:45ss. Este último autor sólo trata la nº10.

Además, al pie del supuesto altar correspondiente a la inscripción nº10 aparece la marca de una gran copa (Negev 1961:113), lo que le llevó a confirmar su función religiosa⁴⁵. En las que aquí presentamos se aprecia el término *marzeaḥ* con claridad⁴⁶:

7a	9b
(1) Esta es la marmita ⁴⁷ (2) que dedicó	(1) (2) y sus compañeros, (3) los miembros del <i>marzeaḥ</i> ⁴⁹ , en el mes (4) de Siván ⁵⁰ , año [
7b	
(1) ? (2) líder del <i>marzeaḥ</i> ⁴⁸ (3)	
7c	
(1) Paz	
8	10
(1) Esta es la marmita que [fue (1) Esta marmita [que fue dedicada]... dedicada ⁵¹ ...] (2) hijo de ʾdrmw ⁵² y sus X, hijos de Y (2) [y sus compañeros],	

⁴⁵ Sobre los lugares del hallazgo en general y los casos particulares de cada uno de estos objetos cf. Negev 1961:127ss. y 1963:113ss. En Bryan (1973:201s.) se encuentra un resumen de las inscripciones que aquí nos interesan: el estado actual del objeto, el tipo de letras, las medidas, etc.

⁴⁶ En principio partimos de los textos que presenta Bryan (1973:202ss.), ya que analiza las distintas lecturas que se han ofrecido desde su publicación. Sin embargo, debemos señalar que, pese a las variantes entre los críticos (Negev 1961 y 1963, Naveh 1967:187ss., Eissfeldt 1969a:217ss.), la información que nos interesa se distingue fácilmente.

⁴⁷ Negev: דנה סכרא (“esta presa”) / Naveh: מדרא (relacionado con מדרי דבבל: “los cursos de agua de Babilonia” en Šabb 145b) / Eissfeldt: מדרא (“medidor”; cf. Jb 28,25). Esta última opción es la que elige Bryan, comparando el término hebreo דוד (“caldero”) con דודא בת de Palmira. Esta lectura es la que seguimos en las otras inscripciones; así McLaughlin p.46.

⁴⁸ Siguiendo a Naveh, frente a Negev: דנה דרתא (“esta es la casa”).

⁴⁹ Negev lo lee como el nombre propio *srwt*?

⁵⁰ Siguiendo a Naveh. Negev: שנת 28 / Eissfeldt: סין 28 שנת, combinando las dos lecturas.

⁵¹ Negev: די בנא (“que fue construida”) / Naveh: די קרב (“fue dedicada”), que se apoya en la nº 7a. Esta última lectura también en la nº 10 (Bryan, McLaughlin).

⁵² Siguiendo a Naveh (también Bryan), frente a la lectura de Negev: בני גרמו, que atestigua este nombre propio entre los nabateos. Según la inscripción nº 9 se puede reconstruir “en el mes de...” (Bryan).

compañeros, [los miembros del los miembros del *marzeah*, *marzeah* de *marzeah*, en el mes...] (3) año 18, a (3) Dušara, el dios de Gaia, en el año nuestro señor, Ra[ba'el el rey, rey de los 18... (4)...⁵³ a Rab'el el rey, rey de los nabateos], (4) quien trajo vida y nabateos, quien trajo vida y liberación a liberación [a su pueblo]. su pueblo.

Si “*Rab'el el rey, rey de los nabateos, quien trajo vida y liberación a su pueblo*” es Rab'el II, el año 18 de su mandato equivale al 88-89 d.C. (Negev 1961:136 y Bryan 1973:206)⁵⁴; de manera que se confirma la presencia de esta institución en el s.I d.C. a sólo unos pocos kilómetros de Jerusalén. Por otro lado, gracias a estas inscripciones observamos una vez más las características principales del *marzeah* en los testimonios extrabíblicos:

a. Según Negev, los objetos de piedra que contienen las inscripciones tienen una evidente función religiosa: son altares “dedicados”, que se utilizan para realizar libaciones. Esta interpretación se ve avalada por la marca de una copa junto a la inscripción n° 10 y la referencia a “*Dušara, el dios de Gaia*”. Dušara era el dios nacional nabateo (Gawlikowski 1990a:2262ss., Niehr 1998:220ss.), pero también la divinidad de algunas localidades, como, p.e., de Gaia (en el distrito de Petra; cf. Negev 1963:112). A Dušara se le relaciona con el vino y la embriaguez y algunos autores lo comparan con el dios griego Dioniso (McLaughlin 2001:47). Por tanto, no es difícil imaginar un nexo entre esta deidad, el consumo alcohólico y el *marzeah*.

b. En las inscripciones n° 8, n° 9 y n° 10 se menciona a los miembros del *marzeah* y en la n° 7b, pese a su mal estado de conservación, todavía se puede leer “*líder del*

⁵³ Eissfeld: [למראנא] (“*a nuestro señor*”), basándose en la línea 8.3. Bryan propone otro *lammed* delante del nombre del rey; así en McLaughlin: אל לרבאל.

⁵⁴ En cambio, otros entienden el 98 d.C. (cf. Porten 1968:182, Barstad 1984:132). Sobre el título del rey, su identificación y los motivos de tal sobrenombre (históricos, políticos, etc.) cf. Negev 1963:115ss.

marzeaḥ” (רַב מְרֻחָא). Lo más probable, entonces, es que en las que primeras apareciera el nombre de un personaje principal y en la n° 7 el colectivo de compañeros.

McLaughlin (2001:47) advierte que la n° 8 y la n° 10 datan de la misma fecha (“*en el año 18... a Rabʿel el rey, rey de los nabateos...*”), pero que en la primera se nombra a un tal “*hijo de ʿdrmw*” y en la segunda se especifica la divinidad patrona, el dios Dušara. De aquí supone la existencia de más de un *marzeaḥ* en el vecindario de Gaia. Desde nuestro punto de vista, esta hipótesis es posible, pues más de una vez se produce esta circunstancia; sin embargo, en este caso no tenemos suficientes datos para confirmarla o rechazarla.

c. No sabemos a qué responden las referencias cronológicas de las inscripciones n° 8/n° 10 (“*en el mes...]*) *año 18*”) y n° 9 (“*en el mes de Siván, año*”): quizás a la inauguración del *marzeaḥ*, a la periodicidad con la que se reúnen (n° 9), a un acontecimiento especial para la institución o, como en la inscripción fenicia de El Pireo, a un ciclo para festejar el *marzeaḥ* acompañado por un suceso específico⁵⁵.

d. Como en la inscripción de Petra, también el *marzeaḥ* nabateo tiene una entidad legal, reconocida por la máxima autoridad del momento: el rey Rabʿel. Además, es posible que esta figura no sólo diera fe del estatus de la institución, sino que jugara un papel importante dentro de ella⁵⁶. No obstante, debido al mal estado de los textos, sólo se puede confirmar su función como garante del *marzeaḥ*.

⁵⁵ ¿La caída de Jerusalén?, ¿la tranquilidad del momento frente a los intentos romanos de apoderarse de la zona? Quizá tal evento esté relacionado con el título que recibe el rey: “*Rey de los nabateos, quien trajo vida y liberación a su pueblo*”.

⁵⁶ P.e., Obodas I según el testimonio de Petra era el líder y la divinidad-patrona del *marzeaḥ*. En ʿAvdat sabemos que no tiene ninguna de estas funciones, pero no por ello debemos obviar su presencia como miembro en el festejo.

2.2. Testimonios de Palmira

En Palmira (Siria), un antiguo oasis convertido en una importante ciudad comercial del Oriente Medio⁵⁷, aparecen dos tipos de testimonios sobre el *marzeaḥ*: por un lado, una serie de inscripciones y, por otro, un grupo de téseras. Ambas están escritas en el dialecto arameo de la zona.

2.2.1. Inscripciones

Todas las inscripciones de Palmira que presentan el término *marzeaḥ* datan de época romana (ss.I a.C./I d.C. – s.III d.C.). Además, como es habitual en las paradas clave de las rutas caravaneras, se observa el fuerte sincretismo de su panteón (dioses semitas y helenístico-romanos)⁵⁸. Si bien estas referencias aparecen en lugares diversos (un templo, una estatua, un contrato, etc.), la información que ofrecen del *marzeaḥ* permite analizarlas en conjunto⁵⁹.

⁵⁷ Se tienen datos de la ciudad, conocida por el mundo semítico como Tadmor, desde el segundo milenio a.C. (se la menciona en la Biblia, en la documentación de Mari y en las tablillas cuneiformes). La población era heterogénea (amorreos, arameos y más tarde griegos y partos). Pese a su relevancia comercial y su autonomía entre los imperios romano y parto, acabó siendo destruida por Aureliano (en la segunda mitad del s.III); cf. Millar 1993:319ss., Blázquez 2001:289, Gawlikowski *ABD* s.v. “Palmyra”.

⁵⁸ El panteón de Palmira está compuesto por dioses cananeos, babilónicos, árabes y greco-romanos. Además muchas de las divinidades aparecen en grupos (tríadas) formando un panteón similar al helenístico, en el que prima un dios principal, el sol y la luna y una serie de dioses(-planetas) a su alrededor; cf. Gawlikowski (1990:2605ss. y *ABD* s.v. “Palmyra”) y para una breve exposición cf. Blázquez (2001:289ss.).

⁵⁹ Trads. y reconstrucciones de textos basadas en las publicaciones de los autores que se irán especificando y, en especial, en Bryan 1973 (cuando recoge el texto) y en McLaughlin 2001. Los datos de las inscripciones aparecerán en nota. El orden responde a un criterio cronológico.

PAT 0991⁶⁰

(1) En el mes de ʿAdar del año 300 [...] (2) los sacerdotes de Belʿastor y de Baʿal[šamen ...] (3) el de entre ellos, los días que haya banquete ... el miembro de] (4) *marzeah* que esté a su cabeza para el sacrificio ... (5) pero el miembro que sea elegido a su [cabeza...] (6) tres še[kels] tirios para el tesoro y el de entre ellos ... (7) en la sala del banquete el acuerdo se grabará sobre [...] (8) y el que recoja sus votos notificará [...] (9) el que sea elegido a cargo del tesoro y esté a car[go...] (10) quien esté a cargo durante este año y también han decidido que un individuo no tendrá el poder... (11) un juramento en la sala del banquete y quien haya prestado (un juramento) pero no lo guarde pagará una multa en de[narios ... y también] (12) ellos decidieron que cualquiera de los hijos de ʿAteʿaqab que robe del templo [de Belʿastor...] (13) con relación al que paga una multa en denarios al tesoro después de siete [...] (14) tendrá los derechos de un miembro que permanece en el banquete en la sala del banquete hasta que [...] (15) que si la comida se necesita para el te[mp]lo de Bel, entonces los hijos de ʿAteʿaqab, los sacer[dotes ...] (16) o para una ofrenda a Belʿastor reparte lo que será determinado para los miembros del [*marzeah* ...] (17) será determinado entre la comunidad de acuerdo con la cuenta y las otras porciones por una señal [...] (18) para examinar y determinar los que han pecado y hacer una aber[tura?...] (19) los que cam[bien?] y el que haya ido[... (20) de cualquiera ... el primero de aquellos en [...] (21) y quien sea [...] porque? [...]

(Líneas 22-24 excesivamente fragmentarias)

PAT 0326 (RES 284; CIS II 3980; 34 d.C.)⁶¹

(1) En el mes de] Šebat, el año 345. Este altar [ha sido construido (2) por] estos [miembros del *ma]zeah* para ʿAglibol y para Malakbel [sus] dioses: (3) [Waha]bai, hijo

⁶⁰ Texto publicado por Teixidor 1981:306ss. y recogido por McLaughlin 2001:51ss. Es un contrato que regula los derechos y deberes y las multas correspondientes por el incumplimiento de los anteriores por los miembros del *marzeah*. Teixidor (p.306) lo data de comienzos de nuestra era, pero McLaughlin (p.52 y n.177) observa que, aunque es imposible una fecha exacta al romperse la primera línea después del “año 300”, esta datación equivale al 11 a.C.

⁶¹ Littmann (1901:374ss.), corregido por Clermont-Ganneau (1901:521ss.). También en Lidzbarski (1902: I 343ss.). Discusión sobre el *marzeah* en Bryan 1973:195ss. y McLaughlin 2001:53s. Esta inscripción se encuentra en un pequeño altar encontrado a unos pasos del templo de Bel (cf. Bryan).

de ‘Atenurai (hijo de) ‘Audu, y Ḥagagu, hijo de Zabdilah (hijo de) Komora’, (4) [y N]ebuzabad, hijo de Maliku (hijo de) Matna’, y Taimu, hijo de ‘Agailu (hijo de) Rababat, (5) [y] Maliku, hijo de Yarḥibole’ (hijo de) Ḥattai, y Yarḥibole’, hijo de Taimaršu (6) (hijo de) ’Abroqa, y Zabdibol, hijo de Yedai‘abel (hijo de) ’Elihu y ‘Agailu hijo de (7) Nuria (hijo de) Zabdibol y Maliku, hijo de Maqaimu, (hijo de) Taimo‘amad.

*PAT 0265 (RES 2129; CIS II 3919; 117d.C.)*⁶²

(1) Ésta es la estatua de Zebaida’, hijo de Ša‘adu (2) (hijo de) Taimošamaš, que el senado le erigió, (3) para honrarlo y dio testimonio de él el dios Yarḥibol. (4) Durante su liderazgo del *marzeaḥ* de los sacerdotes de Bel. (5) En el mes de Nisan del año 428.

*PAT 1357 (193 d.C.)*⁶³

(1) [Em]perador Cés[ar]⁶⁴ ... (2) ...] quien ha erigido para él, Malik[u ...] (3) llamado Mezabanna, hijo de B[...] (4) durante su (liderazgo del) *marzeaḥ* de los sacer[dotes de Bel.]⁶⁵ En el mes de Ab, año 504⁶⁶.

⁶² Esta inscripción, encontrada en una ménsula unida a una de las columnas sur del templo de Bel, fue publicada por Sobernheim (1905:30), después en Clermont-Ganneau (1905:394s.) y Chabot (1911:670). El texto en Lidzbarski 1908: II 281s. La discusión sobre el *marzeaḥ* en Bryan 1973:192ss. y McLaughlin 2001:54.

⁶³ Apareció en el muro de columnas de la fachada del templo de Bel y la publicó Cantineau 1931:119s. y 1933:38s. Es una inscripción bilingüe en arameo y griego. La discusión sobre el *marzeaḥ* en Bryan 1973:190ss. y McLaughlin 2001:54s.

⁶⁴ Se utiliza el término griego para “emperador” (αὐτοκράτωρ). Cantineau (1931:120) sugiere la posibilidad de que el nombre que debió existir a continuación es el de Pescenio Niger, un competidor de Septimino Severo, proclamado emperador por las legiones sirias en el 193 d.C. (cf. Bryan 1973:191).

⁶⁵ En el texto griego se traduce como ἀρχιεὺς καὶ συμποσίαρχος (“*sumo sacerdote*” y “*presidente del banquete*”).

⁶⁶ La reconstrucción de la fecha es posible gracias a la lectura del griego.

*PAT 0316 (CIS II 3970; RES 2152; 203 d.C.)*⁶⁷

(1) Durante el liderazgo del *marzeaḥ*, Šalmaʿ, hijo de Maliku, hijo de Belaida⁶⁸ [ha erigido] estas seis [estatuas] (2) de sus propios fondos. En el mes de Nisan, año 514.

*PAT 2743 (243 d.C.)*⁶⁹

(1) [En el mes de Tišri del año 555 (2) durante el liderazgo del *marzeaḥ* de Yarḥai Agrippaʿ, (hijo de) Yarḥai (3) Yedaiʿbel (hijo de) ʿAgaʿ (hijo de) Yaʿot, quien sirvió a los dioses y estuvo a cargo (4) del reparto para el año completo y trajo vino añejo (5) a los sacerdotes el año completo de su propia casa y vino añejo (6) que no fue del oeste. Que sean recordados y bendecidos: (7) Pertikas y Malkosaʿ, sus hijos, y ʿAgailu el secretario (8) y Zabai hijo de Šoʿadaʿ, que estuvo a cargo de la casa de la caldera⁷⁰ (9) y Yarḥibolaʿ, el administrador del vino y todos sus ayudantes.

*PAT 1358 (272 d.C.)*⁷¹*PAT 2812 (273 d.C.)*⁷³

(1) Durante el liderazgo del *marzeaḥ* (1) Durante el liderazgo del *marzeaḥ*

⁶⁷ Esta inscripción es bilingüe (arameo-griego) y apareció en el dintel de la puerta de una casa en ruinas cerca de los restos de una basílica cristiana. La parte griega es mucho más amplia que la palmirena y en ella se encuentran los nombres de varios emperadores. La publicó Sobernheim (1905:66ss.), después en Clermont-Ganneau (1905:405ss.). Texto en Lidzbarski 1908: II 303ss. La discusión sobre el *marzeaḥ* en Bryan 1973:193ss. y McLaughlin 2001:55.

⁶⁸ El griego dice de Salmaʿ que es ἀρχιεὺς καὶ συμποσίαρχος.

⁶⁹ Esta inscripción, cuya procedencia es desconocida, fue publicada por Ingholt 1925:355ss. y 1926:128ss. La discusión sobre el *marzeaḥ* en Bryan 1973:170ss. y McLaughlin 2001:55s.

⁷⁰ Este vocablo aparece en las inscripciones de ʿAvdat que mencionan el *marzeaḥ*. En estos documentos se ha traducido por “marmita”. Aquí se puede interpretar como “la sala de la marmita / el caldero / la caldera”; cf. Ingholt 1926:138.

⁷¹ Se encontró en el muro de una pequeña cámara situada en la columnata del templo de Bel y la publicó Cantineau 1930:45ss. y 1931:117ss; más recientemente en Gawlikowski 1971:412ss. La discusión sobre el *marzeaḥ* en Bryan 1973:176s. y McLaughlin 2001:56s

entonces, que la asociación fue muy conocida por los habitantes de Palmira (de origen arameo, parto, helénico y romano); de hecho, algunos autores traducen *marzeaḥ* por el vocablo griego *thíasos* (p.e., Starcky 1949:59, Gawlikowski 1971:415,420⁷⁴). Así pues, además de informarnos de las características del *marzeaḥ* palmirense, confirman la asimilación de la entidad por una comunidad sincrética de semitas e indoeuropeos.

a. Todas las referencias a nuestra institución tienen un marco legal (como el contrato, PAT 0991) o, al menos, un reconocimiento social evidente: (1) en todas las inscripciones se especifica la fecha en la que se ponen por escrito (mes y año); (2) en el contrato se habla de “*derechos de un miembro que permanece en el banquete en la sala del banquete*” (PAT 0991,14); (3) se informa del origen de los individuos del grupo (p.e., PAT 0326; 0265); (4) el senado erige una estatua en honor de un líder del *marzeaḥ* (PAT 0265); (5) se mencionan a varios emperadores (PAT 1357; la parte griega de PAT 0316); (6) algunas inscripciones son bilingües (araméo – griego: PAT 1357; 0316); (7) los líderes son personajes públicos, como, p.e., un senador (PAT 1358; 2812); (8) los miembros del *marzeaḥ* deben ser “*recordados y bendecidos*” (PAT 2743; 1358).

b. Según los datos que se extraen, las reuniones del *marzeaḥ* palmirense debieron tener cierta periodicidad. En primer lugar, se menciona que la presidencia dura un tiempo determinado: “*durante su liderazgo (ברבנות מרוחותה) [de un tal Zebaida?] del marzeaḥ de los sacerdotes de Bel*” (PAT 0265; 1357), “*durante el liderazgo del marzeaḥ (ברבנות מרוחות), Šalma?...*” (PAT 0316), “*durante el liderazgo del marzeaḥ (ברבנות מרוחות) de Yarḥai Agrippa?...*” (PAT 2743), “*durante el liderazgo del marzeaḥ (ברבנות מרוחות) por Ḥadudan...*” (PAT 1358; similar PAT 2812). En segundo lugar, es posible que este periodo comprendiera un año: “*durante este año...*” (PAT 0991,10), aunque en PAT 1358 y 2812 se nombre a un mismo líder durante dos años consecutivos. Por último, en cada liderazgo debieron reunirse varias veces para celebrar la máxima expresión del *marzeaḥ*: “*los días que haya banquete...*” (PAT 0991,3).

⁷⁴ Lipiński (1989:131) utiliza *thíasos* para referirse al *marzeaḥ* mencionado en las téseras.

c. En todas las inscripciones se menciona a un individuo que está a la cabeza del *marzeaḥ* durante un periodo estipulado. Parece que este líder es un personaje destacado de la sociedad: (1) se especifica detalladamente su origen, p.e: “*Zebaida*?, *hijo de Ša*’*adu (hijo de) Taimošamaš*”; “*Šalma*?, *hijo de Maliku, hijo de Belaida*’*Šalma*?, *hijo de Maliku, hijo de Belaida*’”; etc.; (2) puede tener un cargo político-militar, p.e: “*Durante el liderazgo del marzeaḥ de Se[p]tim[ius] Ḥadudan, [senador], ilustre, hijo de Septim[iu]s Agailu Maqai, quien auxilió [las tropas de A]ureliano César, [nuest]ro Se[ñor] y guardi[án]del pueblo y de los niños [... y qu]e estuvo con aquellos en el tem[pl]o en el mes de ʿAb del año 5[83]*”, (PAT 2743 cf. PAT 1358); (3) posee importantes recursos económicos: “[*ha erigido*] *estas seis [estatua]s de sus propios fondos*” (PAT 0316); “*trajo vino añejo a los sacerdotes el año completo de su propia casa*” (PAT 2743). Si, además, en PAT 0991 se habla de “*el miembro que sea elegido a su [cabeza...]*”, se asume algún tipo de votación para escoger al líder. Por tanto, todas las cualidades mencionadas del candidato debieron influir directamente en favor de tal decisión.

Se plantea un problema cuando se analiza tanto el estatus del líder como el de los miembros de la asociación. Por un lado, existen pruebas de que este individuo pertenece a la casta sacerdotal: si el *marzeaḥ* está compuesto por los “*sacerdotes de Bel*” (PAT 0265 y 1357) es lógico que su líder también tenga esta condición. Además, en las inscripciones bilingües se le llama en griego *archieús kai symposíarchos*, es decir, “*sumo sacerdote*” y “*presidente del banquete*”. En cambio, en otras inscripciones parece que la figura principal del *marzeaḥ* se diferencia del grupo sacerdotal: en dos documentos se menciona a Ḥadudan que tiene el cargo de “*senador*” (PAT 1358 y 2743) y en una de ellas (PAT 2743) se dice que este personaje les “*trajo vino añejo a los sacerdotes el año completo de su propia casa*”. Así pues, cualquier persona destacada a

nivel social y económico, que supuestamente fuera miembro de un *marzeaḥ*, reunía los requisitos para convertirse en su líder⁷⁵.

d. Es evidente que si hay un líder, existe una comunidad que lo avala: “*los miembros del marzeaḥ*” (PAT 0991,16: [מְרִיזָה דִּי לַגְּבָרָא; PAT 0326: בְּנֵי מְרִיזָה), de los que en varias ocasiones se recogen sus nombres (PAT 326; 2743; 1358 y 2812). Algunos autores, basándose en el término *gbr*⁷ de PAT 0991, creen que tal vez este grupo estuvo formado sólo por hombres (Teixidor 1981:312, McLaughlin 2001:52). Lo cierto es que los nombres propios mencionados corresponden a varones y en ningún momento se alude a una presencia femenina. Con todo, aunque es posible que el *marzeaḥ* de Palmira sea exclusivamente masculino, no sabemos si en algún momento intervinieron mujeres o si hubo una entidad femenina similar⁷⁶. Por otra parte, igual que admitimos la idea de un líder-sacerdote, como de un líder laico, también debemos aceptar que unas veces los miembros del *marzeaḥ* pertenecieron al ámbito de lo religioso (“*los sacerdotes de Belʿastor y de Baʿalšamen*” en PAT 0991; “*los sacerdotes de Bel*” en PAT 0265 y 1357), mientras que otras no. Por último, una parte, al menos, de este colectivo tiene que ocuparse de los cargos propios de tal entidad: “*El que recoja sus votos notificará [...] el que sea elegido a cargo del tesoro y esté a car[go...]*” (PAT 0991); “*Pertikas y Malkosa*?, sus hijos, y *ʿAgailu el secretario y Zabai hijo de Šoʿada*?, que estuvo a cargo de la casa de la caldera y *Yarḥibola*?, el administrador del vino y todos sus ayudantes” (PAT 2743); “*Que sean recordados y bendecidos, los hombres que han sido centinelas en [la casa de Bel: Mal]e*?, hijo de *Yarḥai Male*? que estuvo [...] *Šaʿa*, hijo de *ʿAteʿaqab* (hijo de) *Šaʿa* que estuvo a car[go de ... la sala del ban]quete y *ʿAtheʿaqab*, hijo de *Yarḥai*, que estuvo a cargo de la sala [...] *ʿAgailu*, que estuvo a cargo de los pórticos y

⁷⁵ La condición del líder y de los miembros del *marzeaḥ* sigue suponiendo un problema para los estudiosos: (a) hay quien afirma que son laicos (Teixidor 1981:312), (b) otros creen que sacerdotes (Alavoine 2000:12) y (c) también hay quien conjuga ambas posturas (McLaughlin 2001:59s.).

⁷⁶ Recordemos que si se aceptan las “*vacas de Bašán*” de Am 4,1 como un *marzeaḥ* femenino o como un grupo de mujeres integradas en un *marzeaḥ* mixto, tendríamos una prueba de la participación femenina. Lo mismo sucede con la “fiesta de Ašurbanipal” donde aparece la reina.

Narqis y *ʿAgailu*, hijo de *Mihrdad*, a los que se les han confiado los jóvenes (*/asistentes?*) y *ʿAgailu*, hijo de *Worod*, al que se le ha confiado los pórticos y la casa de los centinelas” (PAT 1358); “[y que sea bendeci]do: Wa[habai] hijo de [Šaʿa] hijo de ʿAteʿaqab [...] a car]go del altar [... hijo de] ʿAteʿa]qab (hijo de) Yar[ḥai que] a cargo de [...] y... hijo de] ʿAteʿaq[ab (hijo de) Yarḥai] que estuvo a cargo de la sala, y ʿAg[ailu hijo de ...] [que (estuvo a cargo de) los pór]ti[cos y ... de los hombres jóvenes] [...] [y] Yarḥib[oleʿ, hijo de ʿA]gai[lu que (estuvo a cargo)] d[e la ca]sa de los centine[las]” (PAT 2812). Así pues, no sólo hay responsables de los bienes inmuebles, sino también de la formación de los jóvenes que en el futuro asumirán ciertas funciones⁷⁷.

e. La dimensión religiosa del *marzeaḥ* es indiscutible: el líder y sus miembros pueden ser sacerdotes, se ofrecen sacrificios, una inscripción aparece sobre un altar (PAT 0326), se sirve a los dioses (PAT 2743), etc. Además, aparece el nombre de una o varias deidades que representan un patronazgo divino del *marzeaḥ*: Bel (PAT 0265; 1357)⁷⁸, Belʿastor y de Baʿalšamen (PAT 0991)⁷⁹, ʿAglibol y Malakbel (PAT 0326)⁸⁰, en PAT

⁷⁷ P.e., Cantineau (1930:47) cree que los preparaban para el servicio del templo.

⁷⁸ Bel o Bol es el dios principal del panteón de Palmira. En el mundo helenístico se le denomina *Bélos* o *Zeús Bélos*. En el panteón existe un grupo de divinidades con nombres compuestos por Bel/Bol en torno a él. Además es el dios principal en la “tríada de Bel”, inspirada en la doctrina astrológica helenística: Bel - Yarḥibol - ʿAglibol, es decir, el dios padre y creador, el dios sol y el dios luna. De hecho, en PAT 0265 se menciona a Yarḥibol. En las representaciones artísticas aparecen con un halo dorado como en la iconografía de Mitra y las imágenes cristianas. Sobre estos dioses cf. Drijvers 1982:717ss., Gawlikowski 1990:2608ss. y ABD s.v. “Palmyra”, Millar 1993:312ss.

⁷⁹ Sobre este *marzeaḥ* cf. Teixidor 1995:400s. Belʿastor es un nombre compuesto por Bel, por tanto, se le relaciona directamente con este dios. En este caso aparece asociado a Baʿalšamen, un dios tan importante como Bel, identificado con Hadad/Baʿal unido al poder de la naturaleza, de la fertilidad, y con Zeus Olímpico. También se ha querido ver una tríada de Baʿalšamen, ya que a veces se presenta acompañado de algunos de los dioses de la esfera de Bel (cf. Gawlikowski 1990:2625ss.). Así pues, en la religión de Palmira existen dos dioses supremos: Bel y Baʿalšamen.

⁸⁰ Estos dos dioses aparecen asociados a Bel y en casos más tardíos también a Baʿalšamen (cf. Gawlikowski 1990:2634). ʿAglibol es el dios luna y Melakbel el “mensajero de Bel”.

2743 se habla de “*quien sirvió a los dioses*” y por la descripción del lugar en *PAT* 1358 y 2812 Bel también debió ser su patrón, ya que su templo fue el más famoso de Palmira (cf. Drijvers 1982:716ss., Gawlikowski 1990:2608ss., Millar 1993:323ss.). En definitiva, la mención de los distintos dioses indica que en esta ciudad hubo más de un *marzeaḥ*, entre los que sobresalía el dedicado a Bel (cf. McLaughlin 2001:58s.).

f. La máxima expresión del *marzeaḥ* es la celebración de un banquete (“*los días que haya banquete*”, *PAT* 0991), para lo que tenían habilitado un recinto específico: “*la sala del banquete*” (אדרונה; *PAT* 0991,7.11.14; 1358,5). Además, en los templos, en especial, en el de Bel se reconoce un espacio exclusivo para la celebración simpótica (Gawlikowski *ABD* s.v. “Palmyra”). Esto no quiere decir que esta reunión sólo tuviera lugar en los santuarios, pero, al menos, se reconocen como los puntos principales en la ciudad para su festejo. Esta información pone de manifiesto que el término *marzeaḥ* alude, en este caso, a un grupo y no a un lugar concreto.

g. Mantener una asociación como el *marzeaḥ* requería de una economía estable. Por un lado, se menciona una serie de bienes inmuebles (como la sala del banquete, los pórticos, la sala de la caldera, etc.), que pertenecen al entorno de la entidad, y, por otro, las ofrendas, la comida, el reparto de lo que le corresponde a cada miembro, el vino, etc. También establecen multas para quien no guarde cierto juramento (*PAT* 0991) y se habla de un dinero “*tres š[kels] tirios para el tesoro*” relacionado con el líder del *marzeaḥ*⁸¹. Es evidente, entonces, que esta institución financiaba sus reuniones a través de ingresos (cuotas, multas, donaciones como las de las estatuas en *PAT* 0316 o el vino de *PAT* 2743, etc.), de manera que se intuye un estatus social alto del grupo que lo compone.

h. Si el acontecimiento más destacado de la asociación es el banquete y sabemos que una de sus características principales es la ingesta de alcohol, no es difícil suponer la importancia del vino en el *marzeaḥ* de Palmira. Incluso en una de las inscripciones se

⁸¹ Teixidor (1981:179) piensa que el líder donaba este dinero por obtener el honor de la presidencia. En cambio, McLaughlin (2001:52) propone que esta cantidad se destinaba a la financiación del banquete.

valora el hecho de que el líder les donara su propio vino: “*Estuvo a cargo del reparto para el año completo y trajo vino añejo a los sacerdotes el año completo de su propia casa y vino añejo que no fue del oeste*” (PAT 2743).

2.2.2. Téseras (*tesserae*)

En Palmira, además de las inscripciones, han aparecido unas 1200 téseras que nos aportan una interesante información sobre la vida de la ciudad. La mayoría son de arcilla, aunque también hay de metal o piedra, tienen formas geométricas y tamaños diferentes y muchas están decoradas por ambas caras con distintos motivos (se representan personajes, elementos de la naturaleza, etc.). Nuestra atención se centra en las nueve referidas al *marzeaḥ*, datadas de los ss.I – III d.C.⁸² (§ IV 1):

Nº 2033 (R.27)

(A) Los sacerdotes de Bel
(B) Ḥairan ‘Atenuri Ṣalmai líder del
marzeaḥ

Nº 2036 (R. 30)

(A) ‘Awida hijo de Taimarṣu, hijo de
‘Awida, líder del *marzeaḥ*

Nº 2037 (R.31)

(A) Ṣalman Yarḥibolaṣ Malku ṖAṣbai,
líder del *marzeaḥ*

Nº 2040 (R.34)

(A) Durante el liderazgo del *marzeaḥ*
de Ṣalman Yarḥibolaṣ Malku ṖAṣbai ...
(B) Ṣalman

Nº 2039 (R. 33)

(A) Bolḥaṣ, hijo de Ḥairan, líder del

Nº 2038 (R.32)

(A) Bageṣu Ḥammaṣ líder del *marzeaḥ*,

⁸² Nº corresponde a la edición de Hillers – Cussini 1996 y entre paréntesis la R. + un número a la antigua de Ingholt – Seyrig – Starcky 1955, mientras que Dunant nº 12 se refiere a la publicación de Dunant 1959. La discusión sobre el *marzeaḥ* en Bryan 1973:220ss. y McLaughlin 2001:48ss.

marzeaḥ año 444 (=132/3 d.C.)

(B) Bolḥaʾ

Nº 2041 (R. 35)

Nº 2279 (R.301)⁸³

(A) Yarḥibola Liramman, líder el (B) (1) miembros del *marzeaḥ* (2) ...

marzeaḥ

Ne]bo(?) (3) (4)

(B) Yarḥibola

Nº 2807 (Dunant nº 12)

(B) *Marzeaḥ* de Beʿelkat y Taima, día 5

Hay un cierto acuerdo en que la función de estas téseras consiste en justificar la participación en un evento o en la distribución de la comida (Eissfeldt 1966:173, Bryan 1973:220). Algunos incluso sugieren que se trata de un cédula de admisión en un banquete (du Mesnil du Buisson, citado por McLaughlin 2001:48). En cualquier caso, estas téseras no sólo confirman las características del *marzeaḥ* palmirense que veíamos en las inscripciones anteriores, sino también aportan otros datos significativos al respecto:

a. En las téseras nºs. 2033, 2036-2039, 2041 se alude a un “líder del *marzeaḥ*” (רב מרזחא) y en la nº 2040 a un “liderazgo del *marzeaḥ*” (רבנות מרזחא). En ambos casos se especifican los nombres completos de los dirigentes. Por la otra cara se presenta la figura de un sacerdote, al que a veces acompaña el mismo nombre en su forma abreviada (nºs. 2033, 2039-2041). Se produce, entonces, una clara identificación entre la imagen y la referencia, por lo que suponemos que con este gesto se le honra por estar al frente de la entidad.

⁸³ Esta cara tiene cuatro líneas de la que sólo se puede leer la primera y las dos letras que aparecen en la segunda *]bo* y que suelen reconstruir como “Nebo”. En la tercera línea se ha propuesto un comienzo con *bw* o con *ʿw* (Bryan 1973:225), pero no es seguro.

b. Con la excepción de la n° 2040, en la que está ofreciendo incienso, en estas primeras téseras la posición del sacerdote conecta directamente con las representaciones convivales de la Antigüedad: se halla rodeado de ramas de palma, reclinado debajo de una vid y en la tésera n° 2039 incluso sostiene una copa. Por tanto, confluyen en él las características propias del sacerdote en su templo y las del simposiarca en el banquete⁸⁴. Sin embargo, es necesario subrayar que no son actividades tan alejadas, ya que en las inscripciones palmirenses se advierte que en el propio templo de Bel había un recinto identificado con “*la sala del banquete*”.

c. Como en las inscripciones, también aquí se informa de que la presidencia de la entidad tiene una duración determinada (רבוות מרוחא en n° 2040). Sin embargo, por primera vez en un testimonio de Palmira se especifica que la festividad se extiende a lo largo de una serie de días: “*Marzeaḥ de Beʿelkat y Taima, día 5*” (n° 2807). Es posible que en este caso el término aluda a una fiesta en lugar de a un grupo o a un espacio físico.

d. En una de las téseras se habla de “*los miembros del marzeaḥ* (בני מרוחא)” (n° 2279) y en otra de “*los sacerdotes de Bel*” (n° 2033). La identificación de unos con otros ha llevado a du Mesnil du Buisson a incluir unas veinte téseras más, relativas a los sacerdotes de Bel, entre los testimonios del *marzeaḥ* (en Bryan 1973:222ss): (1) unas muestran a un sacerdote reclinado por una cara y por otra un nombre (n°s. 2016, 2018-2020, 2023, 2025, 2028, 2029, 2035⁸⁵ + n° 2033 con el vocablo *marzeaḥ*); (2) las otras están decoradas con motivos iconográficos como un árbol frutal, una jarra, dos ánforas y un carnero, un asistente sirviendo de un ánfora, el pecho de un sacerdote con una rama de oliva o un laurel, la tríada de Bel, etc. (n°s. 2017, 2021, 2022, 2024, 2026, 2027,

⁸⁴ Bryan (1973:221) considera que en la n° 2040 no se muestra al sacerdote en la posición característica del banquete, ya que ofrecer incienso a un dios (quizás Yarḥibol) puede provenir más del cargo de sacerdote que de líder de un simposio.

⁸⁵ R.10, 12-14, 17, 19, 22, 23, 29 + R.27.

2030-2032, 2034)⁸⁶. No obstante, rechazamos esta idea suscribiendo los argumentos de Bryan (pp.222ss; después McLaughlin 2001:50): (1) el primer grupo puede responder simplemente a una forma de honrar a un individuo⁸⁷; (2) en cuanto al segundo, sólo las dos primeras téseras tienen un nombre grabado y en ninguna de ellas se presenta el motivo del banquete (el sacerdote reclinado). En consecuencia, no todas las referencias a “*los sacerdotes de Bel*” conectan con el *marzeaḥ*, ya que como tales debieron cumplir con otras actividades religiosas propias de su rango. Por otro lado, “*los miembros del marzeaḥ*” tampoco coinciden siempre con los “*sacerdotes de Bel*”, pues hay ocasiones en que se menciona a una divinidad diferente. Esto es, sólo cuando se dice claramente que es Bel o, por el contrario, se omite el nombre se puede pensar en este dios, debido a que su *marzeaḥ*, igual que su templo, fue el más famoso de Palmira.

e. Además de las referencias a Bel y de las téseras que pueden aludir a él (nº 2033 + nºs. 2036-2038, 2041), encontramos también el nombre y a veces la imagen de otros dioses, cuyo papel sería el de patrón de esta asociación⁸⁸. En concreto, en la nº 2039 aparece Pan (McLaughlin 2001:49)⁸⁹; en la segunda línea de la nº 2279 algunos han reconstruido el nombre del dios Nebo y en la otra cara se observa a su equivalente griego, el dios Apolo desnudo⁹⁰; por último, en la nº 2807 se habla de un *marzeaḥ* de

⁸⁶ R. 11, 15, 16, 18, 20, 21, 24-26, 28.

⁸⁷ Un caso donde no se alude a un *marzeaḥ* sería el de la inscripción en griego que se ha encontrado en el ágora de Palmira. En ella se describe la consagración de un joven al sacerdocio de Palmira (Seyrig 1941:267ss.).

⁸⁸ La tésera que plantea un problema es la nº 2040, donde un sacerdote le ofrece incienso a la divinidad, probablemente Yarḥibol. No sabemos si es una ofrenda realizada en el marco del *marzeaḥ* o simplemente alude a la dimensión religiosa del sacerdote. En cualquier caso, no son excluyentes la una de la otra.

⁸⁹ Pan es un dios muy famoso en el mundo de influencia griega por su relación con la naturaleza y los pastores. Además de otras características, como sus cuernos, destacan sus miembros inferiores por ser como los de un macho cabrío (Grimal 1994 s.v.).

⁹⁰ En Palmira se ha identificado al dios Nebo con el Apolo griego. Nebo o, más conocido en Siria como Nabu, tenía, como Bel, un templo en la ciudad (Gawlikowski 1990:2645).

“*Beʿelkat y Taima*”, que son consideradas divinidades en la actualidad⁹¹. En definitiva, se confirma que junto al *marzeaḥ* de Bel debieron existir en Palmira otras sociedades bajo la protección de dioses distintos.

f. Algunos autores, apoyándose en esta iconografía, han visto una dimensión funeraria en las téseras, consistente en una ceremonia para asegurarse la inmortalidad del miembro honrado (Porten 1968:183, du Mesnil du Buisson en Bryan p.221). Sin embargo, la mayoría, incluso aquellos que se han esforzado en justificar el ámbito fúnebre del *marzeaḥ*, consideran que no hay indicio ninguno para esta afirmación (Lewis 1989:91, Alavoine 2000:13s.).

3. Conclusiones

El análisis de estos documentos confirma los rasgos del *marzeaḥ* que veníamos observando desde los testimonios más antiguos. Es revelador, entonces, que muchas de sus características se hayan mantenido a lo largo de más de dos milenios y en culturas semíticas de carácter muy diverso. Al mismo tiempo, se observa que esta institución se ha adaptado al ambiente en el que se desarrolla, lo que implica una evolución del *marzeaḥ*. Si bien este capítulo abarca sociedades distintas durante un extenso periodo (s.VII? a.C. – s.III d.C.), las siguientes conclusiones nos permitirán tener una visión general para contrastar los datos al final de nuestro trabajo.

1. Contexto religioso. En muchos de los testimonios se menciona a una divinidad (en algunos casos a varias), a la que suele estar dedicado el *marzeaḥ*: “*los dioses*” (el papiro moabita), Šamaš (la copa fenicia de bronce), Baʿal Šafón (la tarifa de Marsella, la

⁹¹ No obstante, también hay quien ha propuesto otras explicaciones: la interpretación de *beʿelkat* como “*altar*” (Eissfeldt 1966:174, “*Kultverein, an deinem Altar, und Taima, Tag 5*”), referir el segundo nombre a un individuo, a una tribu, etc; las distintas opciones en Bryan p.225 y McLaughlin p.49n.164.

inscripción de El Pireo), “*Obodat el dios*” (la inscripción de Petra), “*Dušara, el dios de Gaia*”(inscripción nº 10 de ʿAvdat), Bel, Belʿastor y Baʿalšamen, ʿAglibol y Malakbel y otros dioses sin identificar (en las inscripciones de Palmira) y Bel, Beʿelkat y Taima y otras deidades que aparecen dibujadas (Pan y el equivalente griego de Nebo: Apolo; en las téseras palmirenses). No sólo el patronazgo divino nos hace pensar en la dimensión de lo sagrado, sino que también hay otras referencias al respecto: se regulan los sacrificios del grupo (la tarifa de Marsella), el líder está al servicio del templo y su homenaje se paga con el dinero de la divinidad (la inscripción de El Pireo), aparecen objetos que podrían ser altares para las libaciones y en uno de ellos la marca de una copa (en ʿAvdat), la reunión tiene lugar en un templo, el líder y los miembros del *marzeaḥ* son los sacerdotes (en las inscripciones y téseras de Palmira), etc.

2. Marco legal. Pese al carácter elitista del *marzeaḥ*, la institución debió ser bastante conocida en estas sociedades, pues las referencias se encuentran en documentos muy diversos: un contrato, una estatua, en estelas, en altares, etc. Esto nos hace suponer que el *marzeaḥ* estaba bien organizado a nivel interno, pero también se regulaba la relación con la sociedad en general y con las autoridades en particular. En el papiro moabita se expone la nueva situación del *marzeaḥ* con el cambio del líder, ratificada por la presencia de un testigo (“*el tercero*”) y el sello del rey. En la tarifa de Marsella se advierte que el pago del *marzeaḥ* por los sacrificios de Baʿal-Şafón debe realizarse “*según lo estipulado en el documento*”. La inscripción de El Pireo nos cuenta el homenaje a un líder del grupo consistente en una corona y una estela. Las inscripciones de ʿAvdat mencionan al rey de los nabateos. En Palmira se especifica la fecha de los acontecimientos relativos a la institución así como el origen familiar los participantes, se habla de los derechos de un miembro (*PAT 0991*), de los cargos políticos que tienen algunos líderes e incluso encontramos inscripciones bilingües. Por tanto, en todos los casos se confirma bien un estatus legal del *marzeaḥ* o, al menos, un evidente reconocimiento social.

3. Economía del *marzeah*. Los documentos nos indican que esta entidad posee un buen sistema de financiación y una serie de bienes inmuebles. Por un lado, se mencionan cantidades de dinero para distintos fines: en el *óstrakon* de Elefantina se habla de un importe que uno de los miembros debe entregar a un otro (¿al tesorero, al líder?); la tarifa de Marsella regula los pagos por los sacrificios, entre los que se encuentra el de nuestra institución; en el homenaje recogido por la inscripción de El Pireo se le entrega al líder del *marzeah* una corona de veinte daricos y le erigen una estela de veinte *dracmas* como recompensa por las mejoras realizadas en el templo; en las inscripciones de Palmira se informa de unas multas por no guardar un juramento, así como de un dinero relacionado con su líder. En definitiva, lo más probable es que el grupo tuviera un fondo, financiado con pagos, multas, etc., que utilizaba para costear las ofrendas, los banquetes (el vino, la comida) y otros eventos.

Por otro lado, como en los testimonios del Oriente Próximo antiguo, se alude a las posesiones y se regula su situación (a cargo de quién están, el dinero destinado a ellas, etc.): el papiro de Moab nombra, junto al *marzeah*, dos piedras de molino y una casa; las inscripciones palmirenses mencionan la sala del banquete, la casa de la caldera, las distintas partes del templo, etc. Según parece, su mantenimiento era responsabilidad del líder o del miembro al que se le encomendaban.

4. Líder del *marzeah*. En casi todos los testimonios se presenta un individuo a la cabeza del *marzeah*, cuyas virtudes lo hacen merecedor del liderazgo: debe ser un personaje conocido, pues se suele especificar su nombre (p.e., Sara⁹ en el papiro moabita, ‘Obaidu en la inscripción de Petra y de forma más detallada en las inscripciones y téseras palmirenses), posee un alto poder adquisitivo (en Palmira se habla de un líder que le trajo el vino a los sacerdotes de su propia casa y de otro que pagó seis estatuas de su propio dinero), en algunos casos ostenta un cargo político de relevancia, como el de senador (las inscripciones de Palmira) o el de rey (en Petra), tiene capacidad para gestionar los recursos de la institución (p.e., las reformas del templo según la inscripción de El Pireo). Todas estas cualidades debían intervenir directamente en su elección, ya que, según parece, este puesto se renovaba cada cierto tiempo (en

Palmira aparece con frecuencia la expresión “*durante el liderazgo de X*”). Se sabe, además, que algunas veces este cargo lo detentaba un sacerdote (como, p.e., un sacerdote del dios Bel en Palmira⁹²) e incluso el propio dios patrón del *marzeaḥ* (en la inscripción de Petra)⁹³.

5. Miembros del *marzeaḥ*. Los individuos que componen el *marzeaḥ* son, en definitiva, reflejo de su líder: tienen un estatus social alto (en Petra se identifican como “*compañeros*” de su presidente, en la inscripción de El Pireo se les llama “*nuestros líderes en el templo*”), se mencionan sus nombres como personajes conocidos (en Palmira), poseen recursos económicos con los que pagar su cuota, los sacrificios, los homenajes, etc. Muchos de ellos, aunque no conocemos el sistema electivo, detentan importantes cargos, contribuyendo al buen funcionamiento de la institución (cf. las inscripciones de Palmira: encargados de los pórticos, de los jóvenes, de las distintas salas,...). Por último, también nos encontramos con sacerdotes que participan en el *marzeaḥ* (en especial, en Palmira).

El problema principal que ha quedado sin resolver es si este grupo estaba compuesto exclusivamente de varones o podían intervenir mujeres. Según lo que se nos cuenta parece que el *marzeaḥ* consistía en una entidad masculina (“*los miembros del marzeaḥ*”, “*los compañeros*”, “*los sacerdotes de Bel*”, etc.), donde cada *gbr* (“*miembro varón*” cf. PAT 0991) participaba activamente. Sin embargo, en ningún momento se prohíbe la presencia femenina. Si admitimos que en Am 4 el profeta alude a un *marzeaḥ* femenino o, al menos, a la intervención de mujeres, dejamos abierta esta posibilidad. Otro ejemplo sería el del marfil de Nínive, “la fiesta de Ašurbanipal”, en el que aparece la reina junto a su esposo en un banquete. En consecuencia, la ausencia de mujeres se puede deber simplemente a una pérdida de los datos.

⁹² En las inscripciones bilingües se le llama *archieieús* (“sumo sacerdote”).

⁹³ Quizás el rey divinizado(?). No resulta tan excepcional la unión entre el liderazgo y el patronazgo si tenemos en cuenta que en los testimonios ugaríticos aparecía una divinidad con ambas funciones (KTU 1.21 y 1.114).

6. Celebración convival. El banquete es la máxima expresión del *marzeaḥ*, de la que estos testimonios dan buena cuenta. En primer lugar, se alude abiertamente a la “*sala del banquete*” (PAT 0991; 1358) y a “*los días que haya banquete*” (PAT 0991), lo que nos lleva a pensar que había un lugar y un tiempo destinados para este evento (en algunos casos el propio templo). Asimismo, se muestran elementos propios de tal festejo: una copa de bronce en la que está inscrita la palabra *marzeaḥ* (copa fenicia)⁹⁴, imágenes en las téseras de Palmira donde un sacerdote recostado, al modo de los banquetes orientales, sostiene una copa, etc. A esto hay que añadir tanto las referencias directas al vino (PAT 2843), como los símbolos con los que este líquido se identifica: la propia copa, los motivos iconográficos de las téseras palmirenses (una vid, los dioses dibujados), la mención de Dušara en ‘Avdat, pues es el equivalente al dios griego del vino (Dioniso), etc.

7. ¿Contexto fúnebre? Pese a que algunos autores se han empeñado en justificar la dimensión funeraria del *marzeaḥ*, no existe ni un solo dato objetivo que la confirme. Se pensó, p.e., que los sacerdotes reclinados en las téseras palmirenses representaban un recuerdo del difunto o que el dinero a pagar en el *óstrakon* de Elefantina se refería a una cantidad destinada al banquete conmemorativo de un antiguo miembro. Sin embargo, estos ejemplos pueden responder a una interpretación menos rebuscada: a una escena de banquete en el primer caso y a una cuota del *marzeaḥ* en el segundo. Por tanto, con la excepción de Je 16, todavía no tenemos una referencia clara al contexto fúnebre.

8. Acepciones del término. Según estos documentos se desprenden del vocablo *marzeaḥ* cuatro interpretaciones distintas conectadas entre sí.

(a) *Marzeaḥ* = grupo: en algunos textos, como la tarifa de Marsella, la inscripción de Avdat y las inscripciones de Palmira, cuando se habla de *marzeaḥ* se alude a los miembros que lo componen. Sabemos incluso que en un mismo territorio podían existir varias asociaciones de este tipo (cf. la tarifa de Marsella, la inscripción nº 10 de ‘Avdat,

⁹⁴ En Am 6, donde también se alude al *marzeaḥ*, se menciona a los que beben el vino en copas.

los documentos de Palmira que mencionan a distintos dioses y líderes y, con menos seguridad, el *óstrakon* de Elefantina).

(b) *Marzeaḥ* = espacio de reunión: a veces este término se refiere a un bien inmueble que les sirve de punto de encuentro a los miembros (el papiro moabita). El templo es, en ocasiones, uno de los lugares donde se habilita una sala para este fin.

(c) *Marzeaḥ* = celebración: también es un periodo de festejos relacionado con este grupo; de hecho, suele aparecer indicado con la expresión “*en el día X del marzeaḥ, en el año X*” (cf. inscripción de El Pireo o la tésera de Palmira n° 2807) o con el nombre de un mes (p.e. en la copa fenicia Šamaš es el dios sol, pero también el mes dedicado a esta divinidad).

(d) *Marzeaḥ* = tiempo en que dura el liderazgo de esta comunidad: según parece, el líder estaba a la cabeza del grupo por un espacio bien acotado, probablemente un año; p.e., en los documentos de Palmira aparece habitualmente la expresión “*durante el liderazgo de X*”. Es probable, entonces, que en este tiempo tuvieran lugar encuentros periódicos: “*durante el liderazgo de X...*” “*los días que haya banquete*”.

Capítulo V

Testimonios griegos y judeo-helenísticos
sobre el *thíasos* y otras instituciones

En el capítulo anterior observamos que, a veces, los testimonios semíticos que se acompañan de un texto en griego muestran un paralelo entre el *marzeaḥ* y ciertas instituciones del mundo griego y helenístico. Esta idea se confirma en los casos en que LXX traduce el término *marzeaḥ* como *thíasos*. El punto de partida de nuestro análisis se va a apoyar en dos tipos de documentos:

(1) Je 16,5 en LXX: “*Porque así dice Yahveh: ‘No entres en su thíasos (TM: bet-marzeaḥ) ni vayas a hacer duelo ni a lamentarte por ellos, porque he retirado mi paz de este pueblo’*”;

(2) las inscripciones bilingües semítico-griegas: (a) los dos textos de Palmira en arameo y griego, en los que al líder del *marzeaḥ* se le llama *symposíarchos* (“*presidente del banquete*”; PAT 1357; 0316), y, sobre todo, (b) la inscripción fenicio-griega de El Pireo (el puerto de Atenas) firmada por “*el koinón (la comunidad) de los sidonios*” (KAT 60)¹.

¹ En la isla de Delos se ha encontrado una inscripción en griego relativa a una comunidad de sidonios, similar a la de El Pireo, en la que se utiliza también el término *koinón*: “*el koinón de los Peseidoniastas de Beirut, comerciantes, navieros y agentes...*” (τὸ κοινὸν τῶν ἐν Δήλῳ Βηρυτίων Ποσειδωνιαστῶν μπόρων καὶ ναυκλήρων καὶ ἐγδοχέων...). Eran comerciantes que se organizaron en torno a los ss.II-I a.C. bajo el patronazgo del dios Poseidón. Tenían un lugar específico de reunión, un *oikos* situado en la colina noroeste del Lago Sagrado y predominaban los suntuosos altares dedicados a las divinidades. Estaba presidido por el “*líder del thíasos*” (ἀρχιθιασίτης), intervenía un sacerdote y los miembros eran llamados *thiasótai*. A veces se empleaba para referirse a ellos *synodos* (“reunión”), equivalente a *koinón*. Además,

De aquí se deduce que los vocablos griegos *koinón* y *thíasos* podían referirse a entidades similares al *marzeaḥ* semítico. Sin embargo, sorprende que en los trabajos más exhaustivos que se han llevado a cabo hasta el momento se obvие esta relación: Bryan (1973) sólo se ocupa de los pasajes donde aparece la palabra *marzeaḥ* y McLaughlin (2001) prefiere eludir el problema, pese a que ambos en sus introducciones ponen de manifiesto esta semejanza. En cualquier caso, si bien no se ha tratado en profundidad este tema, parece que, al menos, algunos autores intuyen una conexión cuando aplican el nombre de *thíasos* a la institución semítica (p.e., Starcky 1949:59, Gawlikowski 1971:415,420, Lipiński 1989:131, etc.). En uno de los últimos estudios se analizan los nexos entre las asociaciones greco-helenísticas (*thíasos*, *koinón*, *synodos*, *orgeónes*, etc.) y el *marzeaḥ* (Carter 1997:72ss.), revelando cómo ambos pudieron verse identificados mutuamente en el tipo de agrupaciones. Es posible, entonces, que la celebración de un *marzeaḥ* resultara para el mundo griego un acontecimiento mucho más familiar de lo que la investigación ha planteado. De la misma manera, la imagen del *thíasos* también debió suponer un acercamiento del universo semítico a la cultura griega.

El objetivo de este capítulo consiste en señalar las características de los grupos greco-helenísticos que nos han inducido a pensar en un paralelo con nuestra institución. Será necesario el análisis de distintos documentos: los textos griegos relativos a entidades simpóticas de diversos periodos y ámbitos geográficos (Lacedemonia, Creta, Atenas), los de LXX donde se emplea *thíasos* (Je 16,5 y Sab12) y la interpretación de este término por los historiadores judeo-helenísticos (Filón de Alejandría y Flavio Josefo).

otras asociaciones parecidas se dieron en Delos, como, p.e., los *Heracleistai* de Tiro, denominados con los vocablos *thíasos*, *koinón* y *synodos*; cf. Carter 1997:99s; Smith 2003:105. Así pues, encontramos clubs que comparten características de las entidades semíticas y que se presentan como auténticas asociaciones de influencia helenística.

1. Instituciones greco-helenísticas

Debido al sorprendente número de instituciones comprendidas entre el periodo pre-clásico y el mundo helenístico-romano es imposible abarcar todos los testimonios. Por esta razón, hemos preferido seleccionar sólo los documentos relativos a las asociaciones griegas que entraron en contacto directa o indirectamente con los semitas. Nos vemos obligados a excluir así las agrupaciones propiamente romanas (*collegia*), bien porque se alejan de nuestro modelo semita o porque parten de esquemas heredados de sus vecinos, en especial los helenos². En segundo lugar, como el material sigue siendo ingente, se han escogido testimonios representativos de las agrupaciones convivales según los criterios que en su momento justificaremos³.

² *Collegia* (sing. *collegium*) era el nombre habitual de los clubs romanos. Poseían una dimensión religiosa y social, eran de carácter público y privado y se encontraban en todos los estratos de la sociedad, por lo que en cierta forma se diferencian de nuestro *marzeah*, exclusivo para ciertas clases. Estaban dedicados a los dioses romanos, como el de Júpiter Capitolino, pero también a las divinidades extranjeras, como el de Baco, Cibeles, Isis y Mitra. Podían reunirse por motivos profesionales o asociarse como un club fúnebre (p.e., la asociación de Diana y Antinoo). Una de sus expresiones más importantes era la del banquete. Sobre las agrupaciones romanas cf. el resumen de Ferguson 1993:132s., Freedman *ABD* s.v. "Associations, Clubs, Thiasoi"; para un estudio más completo cf. Kloppenborg 1996:16ss y Smith 2003:95ss. (sobre la asociación de Diana y Antinoo cf. pp.97ss. y 126ss.). Sobre los elementos del banquete romano cf. la obra de Dunbabin 2003, en la que, apoyándose en la iconografía, las fuentes literarias y la arqueología, desarrolla los diferentes aspectos de tales reuniones (la forma de reclinarsse, los lugares, los banquetes públicos, los que tienen lugar en las tumbas, etc.).

³ Lo mismo sucede con los nombres específicos que han recibido las agrupaciones, pues pueden responder a una finalidad (comercial, tribal, etc.) o a una característica particular (devotos de un dios, de una filosofía, etc.). Smith (2003:90) los divide entre nombres específicos por motivos religiosos (*therapeutai*, *mystai*, etc.), por relaciones sociales (*frátores*, *filoi*, etc.) o por ser devotos de un dios (dionisiastas) y nombres colectivos (*synodos*, *koinón*, etc.). Tod (1974:75s.) los clasifica según su nombre derive del dios patrón, del de su/s fundador/es o de sus localidades o nacionalidades. En nuestro estudio predominarán los términos que se ajusten a las formas de convivialidad del *marzeah* (*koinón*, *thíasos*, *eranos*, *orgeónes*, etc.).

Además, paralelamente a los datos epigráficos y literarios, contamos con la información que nos aporta la arqueología (p.e., los recintos identificados como salas de reunión y de banquete) y las manifestaciones artísticas con escenas simpóticas (p.e., las de los vasos atenienses). No obstante, es necesario abordar tales imágenes con cautela, ya que existe el riesgo de que cuando se sitúan los personajes en un espacio mítico de dioses y héroes se magnifiquen los acontecimientos.

La Grecia antigua era un conjunto de comunidades de diversa índole que se regían por constituciones y costumbres diferentes. Por este motivo, al analizar las asociaciones convivales, se distingue entre las que son propias de Esparta y Creta, por sus similitudes, y las atenienses. Sin embargo, no debemos olvidar que la razón principal de este estudio es averiguar las afinidades entre el *marzeah* y las asociaciones griegas, por encima de singularidades geográficas, políticas, etc. Así pues, una vez definidas las particularidades de cada zona, intentaremos poner de manifiesto hasta qué punto calaron estas formas de sociabilidad entre judíos, fenicios y otros pueblos semitas. Algunos autores hablan incluso de un “periodo orientalizante”, comprendido entre el 750-650 a.C., en el que destaca como uso social más llamativo “la práctica de recostarse en lechos durante los banquetes, en lugar de sentarse, como lo habían hecho los héroes homéricos” (Murray 1983:78; cf. p.188)⁴.

⁴ A continuación dice: “La estrechez del contacto entre los griegos y los fenicios está demostrada por el número de palabras semíticas tomadas en préstamo por el griego, en especial en el campo de la cultura material”. Murray (1995:256s.) afirma que las grandes diferencias convivales entre el hombre heroico y el arcaico, que situaríamos en esta época, consisten en “la práctica de recostarse” y en “la separación entre celebrar un banquete y beber”. En el primer caso alude a Am 6,3-7 y en el segundo a la distinción entre el *deípmōn* (la parte de la comida) y el *sympōsion* (la de la bebida).

1.1. Esparta y Creta

Son pocos los datos que nos han llegado sobre los ritos de comensalía espartanos a través de los autores lacedemonios, pero conocemos su desarrollo por las fuentes literarias del Ática. Mucho más complicado resulta el acercamiento a las formas cretenses, ya que sólo contamos con la arqueología y las referencias sobre la analogía de sus costumbres con las laconias. No obstante, no sólo es posible observar modelos convivales comunes, sino también situarlos en paralelo con la institución semítica.

1.1.1. *Syssítia* espartanos

El primer problema que se nos plantea consiste en identificar qué tipo de reuniones se establecieron en Esparta y, a continuación, cuál era la coincidencia con las formas cretenses. Según los testimonios, las comidas espartanas en común se conocían con el nombre de *syssítia* y tenían un marcado carácter militar. P.e., Heródoto (s.V a.C.), al hablar de la organización social promovida por Licurgo⁵, menciona los *syssítia* entre los distintos estamentos político-militares⁶:

A continuación, Licurgo estableció lo relativo a la guerra: las enomotías, triécadas⁷ y los *syssítia*, también los éforos y los gerontes⁸ (Hdt. I 65,5).

⁵ De la vida de Licurgo se tienen muy pocos datos: se cree que vivió entre los ss.XI-IX a.C., pero, como es de suponer, su existencia forma parte de la leyenda. Se cuenta que se dedicó a viajar y a conocer el régimen político de los pueblos que visitaba; de ahí que la constitución y las leyes espartanas se le atribuyan a su persona.

⁶ Murray (1983a:267), apoyándose en este testimonio, observa que la organización militar de “los iguales” se basaba en las fiestas en común.

⁷ La enomotía era un grupo de unos veinticinco hombres que forman la unidad menor del ejército lacedemonio. La triécada posiblemente era un grupo de unos treinta varones.

Así pues, aunque tradicionalmente la imagen popular de la sociedad espartana se identifica con un banquete en el que todos los hombres tienen cabida, las fuentes nos informan de que sólo los varones espartanos, en grupos castrenses relativamente reducidos, podían participar. El acceso a estas comidas, consideradas públicas (*fidítia*), no resultaba tan sencillo: sólo tenían derecho a intervenir los *hómoioi* (“los iguales”), es decir, los ciudadanos libres que podían costearse la cuota establecida⁹. Varios son los testimonios que aluden a las antiguas prácticas de comensalía espartana, entre los que destacan el de Jenofonte (ss.V-IV a.C.) y el de Plutarco (ss.I-II d.C.). Así describe Jenofonte en *Sobre la República de los lacedemonios* la reforma de Licurgo en el campo de las relaciones convivales:

₂Pues bien, Licurgo encontró a su llegada que los espartanos, como los demás griegos, hacían la vida en sus casas; y dándose cuenta de que, en estas condiciones, muchísimas cosas eran hechas descuidadamente, instituyó las comidas públicas y en común (τὰ συσκήνια), pensando que de este modo no sería ya tan fácil transgredir las órdenes. ₃Y aun la comida misma se la racionó, de modo que ni se hartaran ni quedaran hambrientos; aunque muchas cosas, a más de las previstas obtiéndose de las cacerías, y los ricos en ocasiones, aportan incluso el pan; de modo que ni vacía de manjares llega nunca a estar la mesa, hasta que se separan, ni

⁸ Los éforos constituían un poderoso grupo de cinco magistrados que se ocupan de mantener las leyes. Los gerontes formaban la *gerousía*, esto es, el senado, compuesto de veintiocho miembros de edad superior a sesenta años y de dos reyes, cuyas funciones eran legislativas y judiciales.

⁹ De Coulanges (1968:136) subraya que los espartanos, al contrario de lo que se piensa, entre las actividades de la vida privada estaba la de comer en su casa con cierta frecuencia. Sólo un par de veces al mes, más los días festivos, se reunían para celebrar un banquete en común con carácter religioso. Sin embargo, existía una comida diaria de unos ciudadanos elegidos que debía realizarse diariamente ante los dioses en el recinto del Pritaneo. La omisión de este acto podía suponerles una desgracia para la ciudad. Murray (1995:261), en cambio, cree que los espartanos se reunían diariamente para celebrar el *fidítion* (la comida en común). Lo cierto es que ambas posturas se pueden conjugar: por un lado, pudieron existir comidas diarias mucho más austeras, según veremos, y también días señalados donde las reuniones tenían una dimensión religiosa explícita.

pródiga tampoco en ellos. 4Aún más, en lo que al beber se refiere, puso fin a los brindis obligados que dan al traste con cuerpos y mentes, y dispuso que cada uno bebiera cuando tuviera sed, pensando que así es como la bebida es menos perniciosa y más agradable. Con este modo de convivencia, ¿cómo podría nadie, ni por glotonería ni por incontinencia en la bebida, causarse daño a sí mismo o a su hacienda? 5Pues, además, en las demás ciudades, generalmente, los de una misma edad suelen andar siempre juntos, y en sus reuniones reina la menor cantidad posible de decoro; pero Licurgo en Esparta los mezcló de modo que los más jóvenes fuesen en muchas cosas instruidos por la experiencia de los más viejos. 6Pues, en efecto, es de tradición allí que en los *filítia* (banquetes públicos en común) se hable de todo cuanto bueno puede hacerse en la ciudad; así que allí ni insolencia, ni embriaguez, ni acciones torpes ni torpes palabras tienen cabida. 7Por el contrario, la comida pública (ἡ ἕξω σίτησις) produce beneficios, y son éstos: que les obliga a regresar a sus casa andando, y procurando, además, no ir dando traspies a causa del vino, sabedores como son de que no se van a quedar en el mismo sitio en que comían, y que han de usar de la noche como si día fuera: pues ni a la luz de una antorcha le es lícito andar al que ya está en las armas. (X., *Lac V* 2-7; trad. Rico Gómez 1973)

Varias son las características que se extraen de las palabras de Jenofonte sobre las reuniones convivales en Esparta.

(a) Sus comidas consisten en *syskénia*, *filítia* (pl.) y *sítēsis* (sing.): “comidas públicas en común” (sinónimos del vocablo *sysstítia*). No fue así desde el principio, sino que Licurgo instituyó tal modelo, quizás importado, para prevenir los excesos y los defectos tanto en el comportamiento como en la alimentación.

(b) Sólo se hace referencia a los “espartanos”, esto es, a los ciudadanos libres y no a todos los habitantes. Así pues, pese al sentido de “comida pública” de los términos anteriores, no todos podían participar en el evento. Por otro lado, es llamativa la preocupación de Licurgo por asegurarse la presencia de los jóvenes junto a sus mayores, con lo que se pone de relieve la importancia de los banquetes en la formación del ciudadano.

(c) Este texto contrasta con la opulencia del *marzeah*, en particular con la descripción del profeta Amós de las carnes pingües y del vino abundante de los samaritanos (6,4ss.).

Aquí la clave reside en evitar la glotonería o la embriaguez (*λιχνεία ἢ οἰνοφλυγία*), de manera que cada uno comiera lo necesario para su sustento y únicamente bebiera por sed. Éste sería, a primera vista, uno de los puntos de divergencia entre el *marzeah* y los *syssítia* espartanos.

(d) Se dice que los productos provienen de la caza y que en ocasiones los ricos aportan el pan, pero no se especifica quién proporciona el vino. Si los “ciudadanos” tenían un estatus social superior al del resto de las clases, se supone que también gozaban, en mayor o menor medida, de ciertos recursos con los que sufragar los gastos de las celebraciones. De hecho, en el texto de Plutarco, que a continuación presentamos, se ofrece una lista de los bienes que cada uno debía dedicar a este fin.

(e) Jenofonte alude, además, a un elemento del mobiliario de gran importancia: “*la mesa*” (*ἡ τράπεζα*) en la que se depositaban los alimentos; por tanto, se supone que en torno a ella transcurría la comida. Este objeto indica que debía estar habilitado un lugar para el banquete frente a las comidas en casa. Esto se confirma al final de la cita cuando se dice que son “*sabedores... de que no se van a quedar en el mismo sitio en que comían*”¹⁰.

Si bien el texto de Jenofonte recoge una descripción relativamente cercana a su época, el de Plutarco en *Vidas paralelas* es muy tardío (ss.I-II d.C.). No obstante, se debe haber inspirado en fuentes antiguas, pues presenta un retrato detallado de los *syssítia* bastante coincidente con el anterior.

²Se reunían en grupos de quince y de poco más o menos. Aportaba al mes cada uno de los comensales (*ἕκαστος κατὰ μῆνα τῶν συσσίτων*) un mediano¹¹ de

¹⁰ Murray (1995:257), al tratar las formas de sociabilidad del hombre arcaico, dice que el antiguo *mégaron* (especie de comedor donde se asaba la carne) se convirtió en el *andrón*: “una habitación específicamente diseñada para contener un número determinado de lechos, a menudo con la puerta desplazada hacia la izquierda de la habitación para, así, dejar espacio a las diferencias entre el largo de los lechos y su pie...”. Sobre las funciones de las mesas en las reuniones cf. Dow – Gill 1965:103ss. (aunque se centren en el caso del Ática).

¹¹ Un *médimnos* era aproximadamente 52 L.

cebada, ocho *chóes*¹² de vino, cinco minas¹³ de queso, cinco semiminas¹⁴ de higos y, encima, para la compra de provisiones, una cantidad ciertamente pequeña de dinero. Por otra parte, quien hacía un sacrificio también enviaba al *syssítion* las primicias y quien iba de caza, una parte. Y es que estaba permitido almorzar en casa si uno celebraba un sacrificio o se le hacía tarde cazando, pero los demás debían asistir.

[...]

4A los *syssítia* también acudían los niños, conducidos allí como a escuelas de cordura, y no sólo escuchaban discursos políticos y presenciaban diversiones propias de hombres libres, sino que también ellos mismos se habituaban a divertirse y dar bromas sin mal gusto y a no enfadarse cuando eran objeto de ellas, pues parece que era especialmente lacónico eso de aguantar una broma, pero quien no las toleraba, se excusaba y el bromista se mantenía aparte.

5A cada uno, conforme entra, el más anciano le señala la puerta y le dice: “Por éstas no sale fuera ni una palabra”. Y dicen que de esta forma era examinado el que aspiraba a participar en el *syssítion*: cada uno de los comensales (τῶν συσσίτων ἕκαστος) tomaba una bolita de pan en la mano y, al pasar el sirviente con una urna en la cabeza, la echaba dentro, en silencio, como voto: el que daba su aprobación, tal cual, y el que no lo recusaba, después de aplastarla bien con la mano, 6pues la aplastada equivale a la horadada. Con sólo que encuentren una de esta clase, no admiten al aspirante, pues quieren que todos se encuentren a gusto entre ellos. Y el que de esta forma es rechazado, dicen que ha sido “cadiqueado”, pues *káddichos* se llama la urna en la que echan las bolitas de pan.

De los platos era muy apreciado, entre ellos, el caldo negro; tanto que los ancianos ni siquiera pedían un trozo de carne, sino que se lo dejaban a los jovencitos, y ellos comían sirviéndose el caldo.

7[...]

Tras beber moderadamente, se marchan sin antorcha...

Ésas, son, en suma, las leyes que rigen los *syssítia* (Plu., *Lyc.* XII 2,4-6,7; trad. de Pérez Jiménez 1985).

¹² Un *chóos* equivale a 3,275 L.

¹³ Cada mina corresponde ca.600gr. dependiendo del sistema que se haya adoptado.

¹⁴ Como su propio nombre indica una semimina es la mitad de una mina.

El texto de Plutarco completa la imagen del *syssítion* que presentaba Jenofonte y, además, aporta nuevos datos que, más adelante, pueden ayudarnos a resolver algunos aspectos del *marzeah* de los que carecíamos de información.

(a) Aquí se concreta el número de comensales en los banquetes: alrededor de quince varones, a los que se les llama *syssítoi* (“los que comen conjuntamente”, “participantes de un *syssítion*”) y, cuya asistencia, salvo en casos excepcionales, era obligatoria. Por tanto, al ser un grupo reducido es lógico pensar en la existencia de varios *syssítia*, que podían tener lugar simultáneamente.

Además, los niños (adolescentes) asistían a las comidas para formarse como ciudadanos políticos y libres, aprender las normas sociales y habituarse a la diversión haciendo y tolerando las bromas.

(b) También se especifica qué productos y en qué cantidad se deben entregar para el evento junto a una suma de dinero, de la que sólo se dice que es “pequeña”. Asimismo, se tenía en cuenta si se hacía un sacrificio o se iba de caza, ya que al *syssítion* se destinaba una parte.

El banquete se componía de los alimentos básicos de la dieta griega y, en general, mediterránea: cereales (“cebada”)¹⁵, queso¹⁶, higos¹⁷, la carne de los sacrificios y de la

¹⁵ La arqueología nos informa de su utilización en la zona del Egeo desde el Neolítico. En Grecia se empleaba más que el trigo por su resistencia a los cambios climáticos y a los suelos (cf. García Soler 2001:74). Aunque el pan, llamado generalmente *ártos*, se hacía con trigo, también se usaba la cebada. Éste último era de peor calidad (p.82). En el texto no se especifica para qué se entrega la cebada, pero se supone que para hacer el pan. En toda Grecia se conoce una especie de torta llamada *māza* y compuesta de cebada machacada (cf. pp.95ss.).

¹⁶ De la leche se elaboraban algunos productos, entre los que destacaba el queso. Éste no sólo era parte fundamental de la dieta griega, sino de todos los pueblos mediterráneos y del Oriente Medio. Se conocen varios tipos de queso dependiendo del grado de curación o de la forma de elaborarlo (seco, tierno, verde, etc.). Sobre la leche y sus derivados cf. García Soler 2001:271ss.

¹⁷ El higo era una fruta muy apreciada, porque además de su consumo natural podía secarse y conservarse por mucho tiempo. A través de los testimonios griegos se conocen numerosas variedades de distinta procedencia (cf. García Soler 2001:111ss.). Era un producto propio del Mediterráneo, del que se nos habla con frecuencia en el AT y el NT (cf. Feliks *EJ* s.v. “Fig”).

caza¹⁸, acompañados por la bebida característica de la Antigüedad: el vino. Esta sustancia debía beberse moderadamente y, aunque no lo especifique, mezclarse con agua según costumbre griega¹⁹. Por otro lado, se menciona el llamado “*caldo negro*”, por su tono oscuro, que era considerado más exquisito que la carne²⁰.

(c) La asistencia requiere un alto grado de confidencialidad y discreción, que un anciano recuerda en cada sesión a la entrada del recinto (“*por éstas no sale fuera ni una palabra*”). Lo mismo sucede con el ingreso de un nuevo miembro: el candidato era aprobado o rechazado a través del voto de todos los comensales, pues si la todas las bolitas de pan de la urna eran redondas, se admitía, pero si había alguna aplastada era excluido.

(d) No se menciona ningún mobiliario, pero se alude indirectamente a un lugar habilitado para los festejos del grupo (“*A cada uno, conforme entra... ‘Por éstas no sale*

¹⁸ Igual que sucede en el mundo semita, la carne era un alimento muy apreciado, que no se consumía diariamente, sino en ocasiones especiales. Las fuentes nos informan de su uso en los sacrificios y en la cocina: cómo cocinarla, cómo consumirla, etc. Por otro lado, junto al vino representa la imagen de la glotonería. Sobre estos aspectos cf. García Soler 2001:217ss.

¹⁹ El vino era la bebida por excelencia de los griegos. Se conoce su proceso de elaboración, sus clases (vino añejo, vino con miel, aromático, etc.) y su utilización en la cocina (cf. García Soler 2001:283ss.). Lo habitual era mezclar vino con agua en los banquetes, ya que beber vino puro se consideraba costumbre de bárbaros. El vaso para la mezcla se llamaba *kratēr* y las proporciones variaban según el ritmo de la reunión, aunque en principio consistía en una parte de vino por tres de agua (cf. Murray 1983:189 y 1983a:258ss. y 1995:257s.).

²⁰ Uno de los procedimientos de cocinar la carne es la “cocción en húmedo”, que permite extraer además una sabrosa sopa. Era frecuente que se utilizaran los despojos de los animales (pie, cabeza, lengua, etc.); de hecho, se sabe que en Alejandría se llegaron a vender en los mercados estos productos cocidos (cf. Ath. III 94c). Por otra parte, la “carne cocida en caldo” (posiblemente de cabrito, cordero o gallina) era muy apreciada, así como la sopa que se extraía de ella. Ferécates habla de “*ríos de caldo negro*”, pues la sopa negra espartana se preparaba con sangre (en Ath. VI 268e y IV 136e), era de cerdo al ser la habitual en sus comidas; sobre la sopa negra y las formas de preparar la carne en la antigua Grecia cf. García Soler 2001:36 y n.44 y 235ss. En Plu., Lyc. XII 13 se cuenta incluso que un rey del Ponto contrató a un cocinero laconio para que le hiciera sopa negra.

fuera ni una palabra”), opuesto a las casas propias (“*estaba permitido almorzar en casa*”).

Por último, en los versos de Alcman, uno de los primeros poetas líricos de Grecia, que vivió en la Esparta del s.VII a.C., aparecen dos referencias que afinan la imagen de los *sympósia* lacedemonios: las alusiones al mobiliario y la práctica de la música en los banquetes.

Siete lechos (κλίνας) y otras tantas mesas (τραπέσσαι) repletas de pasteles de amapola, de lino y de sésamo, y entre las copas de madera hay confituras de miel #para los jóvenes# (Alcm. XIX)

En los festines y en los *thíasoi* de los *andréia*, entre los que banquetean es lícito comenzar el peán (Alcm. XCVIII)

(a) La influencia orientalizante se muestra principalmente en el mobiliario, ya que el grado de sofisticación importado a la Hélade permitió instaurar la costumbre de reclinarsse en los banquetes (Murray 1983:188). La cerámica laconia del s.VI a.C. es un buen ejemplo de ello (§ V 2). Así, en un periodo tan temprano, Alcman recoge esta característica postura, que se practica por la misma época en Babilonia (cf. “la fiesta de Ašurbanipal, § I 3). Por tanto, se supone que la relación con el mundo oriental y, sobre todo, semita fue mucho más estrecha de lo que parece²¹. Este refinamiento no sólo caló en las formas (divanes dispuestos en torno a unas mesas), sino también en los gustos, ya que el menú que nos presentaba Plutarco contrasta con las palabras de Alcman: “*mesas*

²¹ A finales del s.IX a.C. ya encontramos en Creta a los artesanos fenicios trabajando el metal y produciendo objetos rituales. Se cree que estas gentes pudieron establecerse también en otras partes de Grecia, como, p.e., en Atenas (Murray 1983:79). Boardman (1994:122ss.) observa que en Atenas la adopción del diván fue en época temprana, pues recoge una serie de *klínai* que aparecen en las escenas fúnebres de los vasos atenienses desde el estilo geométrico (s.VIII a.C.).

*repletas de pasteles de amapola*²², *de lino*²³ y *de sésamo*²⁴, y “*confituras de miel*²⁵”. Con todo, es posible que este poeta no se limitara a describir un *syssítion* cualquiera, sino el festejo de un acontecimiento determinado, pues se sabe de la existencia de reuniones excepcionales²⁶.

(b) La música debió ser un elemento fundamental no sólo en estos eventos, sino en cualquier festín. Además, si los espartiatas eran aristócratas versados en el arte bélico, lógicamente sus cantos, los peanes, tratarían el objetivo fundamental de su existencia: la guerra. Esta temática, en efecto, la confirma el historiador ateniense Filócoro (s.IV a.C.) al referirse a la práctica lacedemonia de entonar un canto bélico en los banquetes: “*Filócoro dice que, una vez que los lacedemonios conquistaron a los mesenios gracias al mando de Tirteo, instituyeron una costumbre en las campañas: después de cenar y de entonar el peán, cada uno canta las [hazañas] de Tirteo*²⁷; *entonces el polemenco*²⁸ *juzga para entregar un premio [consistente en] carne al vencedor*” (recogido por Ath. Naucr., XIV 29,10; *FGrHist* 328 F 216).

²² La amapola, como el resto de plantas solanáceas, era muy usada en Grecia para la preparación del pan y de las salsas (frecuente también en la cocina oriental). Sobre el empleo en la cocina de las adormideras cf. García Soler 2001:243s.

²³ El lino se utilizaba tanto en la industria textil como en los usos culinarios y medicinales. Sus semillas eran muy apreciadas y probablemente usadas en el plato del que nos informa Alcman, *chrysokólla*: un pan compuesto de semillas de lino y miel (García Soler 2001:347 y 382).

²⁴ Se conoce en Europa en época temprana, aunque era un alimento originario de Asia (la India). Se utilizaba como condimento, en especial en la preparación de panes y postres (García Soler 2001:359 y sobre los dulces cf. pp.383ss.).

²⁵ La miel era el edulcorante más utilizado por los griegos y por los pueblos mediterráneos y orientales, por lo que se empleaba en todo tipo de postres (cf. García Soler 2001:375ss.).

²⁶ Murray (1995:261) señala que los “componentes de la comida estaban fijados y consistían en pasteles de cebada, cerdo cocido y el famoso caldo negro espartano”, por tanto, la descripción de Alcman responde a una forma más elaborada del banquete.

²⁷ Tirteo fue un poeta espartano del s.VII a.C. que cantaba las hazañas bélicas, las virtudes del heroísmo. En la actualidad se conservan algunos fragmentos. Sobre su vida y obra cf. Adrados 1992:133ss.

²⁸ En Esparta el polemenco era un jefe militar.

1.1.2. Semejanzas entre las reuniones convivales de Esparta y Creta

Aunque no nos han llegado fuentes autóctonas sobre las formas simpóticas cretenses, los autores griegos observaron un claro paralelo con las laconias. Encontramos varios testimonios al respecto, de los que, al menos, dos son temporalmente cercanos a las costumbres que describen. El primero se ha tratado en el apartado anterior: “A continuación, Licurgo estableció lo relativo a la guerra: las *enomotías*, *triécadas* y los *syssítia*, también los *éforos* y los *gerontes*” (Hdt. I 65,5). Lo interesante en este caso reside en la información precedente: Heródoto dice sobre las leyes espartanas que “...*Licurgo se las trajo de Creta...*” (I 65,4); por tanto, si la constitución laconia estaba basada en la cretense, es posible que también la organización militar con sus *syssítia*.

Aristóteles (s.IV a.C.) no sólo equipara las comidas en común de los espartanos con las de los cretenses, sino que recoge los distintos vocablos con los que unos y otros se refieren a ellas. Este paralelo es confirmado unos cinco siglos más tarde por el testimonio de Plutarco (ss.I-II d.C.), en el que además propone distintos significados para el término espartano:

<p>La ordenación cretense es análoga a la de Laconia. A unos les labran la tierra los <i>hilotas</i>²⁹ y a los <i>periecos</i>. No sólo tienen unos y otros <i>syssítia</i>, sino además en época antigua los laconios no los llamaban <i>fidítia</i> sino <i>andreíta</i>, igual que los cretenses, por lo que es evidente que ha venido de allí. (Arist., <i>Pol.</i> 1272a)</p>	<p>A los <i>syssítia</i> los cretenses los llaman <i>andreíta</i> y los lacedemonios <i>fidítia</i>, ya sea porque son principio de amistad (<i>filía</i>) y afecto –sustituyendo la l por la d-, o porque acostumbran a la frugalidad y al ahorro; pero tampoco se excluye que el primer sonido fuera una adición foránea, como algunos dicen, cuando se llamaban <i>edítia</i> por la dieta (<i>díaita</i>) y la comida (<i>edōdē</i>). (Plu., <i>Lyc.</i> XII 1; trad. de Pérez Jiménez 1985)</p>
---	--

²⁹ Grupo social sin derechos, pertenecían al estado y éste los asignaba a los ciudadanos para que cultivaran las tierras o trabajaran en las casas. Sólo el propio estado podía manumitirlos.

(a) Al igual que el sistema socio-político cretense es similar al laonio, las comidas en común responden también a un mismo modelo. La diferencia consiste básicamente en la denominación: los continentales los llaman *fidítia* y los isleños *andreía*.

(b) En la época arcaica los *fidítia* espartanos se conocían también con el nombre de *andreía*; de ahí que Alcman se refiera a “*los thíasoi de los andreía*” (XCVIII).

(c) El término *fidítia*, empleado por los laonios, es intercambiable con el de *filítia*, según la etimología expuesta por Plutarco y el uso de los vocablos en los textos; p.e., Jenofonte (*Lac V 6*) habla de *filítia* con el sentido de *fidítia*. Ambos, a su vez, pueden ser intercambiables por *syssítia*.

Finalmente, Estrabón (s.I a.C. – s.I d.C.) completa la información de Alcman sobre los cantos espartanos calificando de hábitos cretenses tanto el acompañamiento musical como las danzas:

Entre los espartanos son habituales la danza, los ritmos y los peanes, que se entonan según la ley y muchas otras costumbres se llaman cretenses entre ellos.
(Str. X 4,18)

En la cerámica laonia del s.VI a.C. podemos observar la presencia de músicos, entre los que se encuentran figuras femeninas (§ V 2)³⁰. Estas mujeres, por lo general esclavas jóvenes, al contrario que las ciudadanas de pleno derecho, podían participar en los banquetes, de manera que algunos autores creen que incluso recibían una educación musical y artística orientada a este fin (cf. Murray 1995:264).

Los pasajes nos descubren, en definitiva, un punto de encuentro entre la cultura del continente y la de Creta, la isla más influyente del mediterráneo por ser cuna de

³⁰ Dentzer (1982:87ss.) analiza estas manifestaciones artísticas y extrae las características principales de los banquetes. Observa que, a pesar de las innovaciones respecto a la cerámica corintia, reconocen importantes semejanzas: presencia de músicos, el estar echado, etc.

civilizaciones (la minoica, sustituida después por la micénica) y puente entre Asia (pueblos camito-semíticos) y Europa (indoeuropeos).

1.1.3. Conexión con el mundo semítico

Encontramos dos indicios que muestran un nexo entre el mundo laconio-cretense y el semítico. Éstos consisten en un texto de Aristóteles y una serie de representaciones arqueológico-artísticas, que se basan en los paralelismos con las del Oriente Medio.

En primer lugar, Aristóteles no sólo advierte la conexión entre las formas socio-políticas y las costumbres de comensalía de laconios y cretenses, sino que observa que un tercer grupo, los cartagineses, comparte características similares.

Parece que los cartagineses no sólo se gobiernan de hermosa manera, sino que en muchas cuestiones de forma superior a los otros; en algunas, particularmente, de forma semejante a los laconios, ya que estas tres *politeíai* (“constituciones”) de alguna manera están cercanas entre sí y se diferencian mucho de las otras – la cretense, la laconia y la tercera de éstas: la de los cartagineses [...]

Tiene semejanzas con la *politeía* laconia: los *sysstía* de las *hetaírai*³¹ como los *fidítia*... (Arist., *Pol.* 1272b)

Mientras que en el pasaje aristotélico anterior (*Pol.* 1272a) se alude al nombre específico de las comidas en común (*fidítia* según los laconios y *andreía* para los cretenses), en este caso sólo se dice que los *sysstía* cartagineses son semejantes a las reuniones convivales lacedemonias. Curiosamente, Aristóteles no se pronuncia sobre el término con el que es conocida esta práctica. Carter (1997:97) entiende que la institución semítica que se esconde tras el vocablo griego *sysstion* es la del *marzeah*. Lo cierto es que la asociación semítica, en buena medida, presenta elementos análogos a los de los *sysstía* cretenses y laconios: (a) un grupo relativamente pequeño (sobre quince

³¹ Asociación de compañeros generalmente política y en algunos casos también profesional.

individuos, habitualmente varones³²), (b) sus miembros pertenecen a una clase social alta con recursos económicos, (c) una cantidad estipulada para la celebración de banquetes en los predomina el consumo de vino, (d) la comida puede estar amenizada con cantos y danzas, (e) se reserva un lugar determinado para el festejo, amueblado con mesas y asientos³³, etc. Parece, sin embargo, que existen dudas respecto al contexto religioso. Carter (1997:97) las resuelve basándose en el texto de Alcman (XCVIII): la referencia a “*los thiásoi de los andreía*” da a entender que “ocasiones rituales, *thiásoi*, tuvieron lugar entre los *sysstia* espartanos”. Esta conclusión la podríamos aplicar también a Creta y a Cartago, con lo que nos acercaríamos todavía más al *marzeah* semítico.

Por otro lado, entre las manifestaciones artísticas de Creta que propone Carter (1997) destacan dos: una estatuilla de bronce de un músico (§ V 3) y el templo A de Prinias (§ V 4). La crítica coincide tanto en que el origen cretense de la estatua como en su datación, s.VII a.C. (Carter, p.72). El músico tiene una lira en sus manos y junto a él aparece un acompañante más pequeño. Aunque es el único ejemplo en el que un lirista se representa con un compañero, las representaciones de músicos fueron frecuentes en esta zona y en todo el Mediterráneo. Algunos de los ejemplos que conectarían con estas imágenes serían los músicos de Ašdod en Canaán (§ III 3), las referencias bíblicas de aproximadamente la misma época (p.e., Am 6,5; Is 5,12) y los dibujos de Kuntillet

³² Aunque sabemos que las agrupaciones estaban formadas exclusivamente por hombres libres y que las mujeres que participaban eran *hetairai* (“compañeras”, esclavas dedicadas a servir en los banquetes, a las cuestiones musicales, etc.), nos encontramos con un problema al enfrentarnos al caso de Safo de Mitilene (Lesbos) y su *thiasos* femenino. La crítica opta por obviarlo, dejarlo en un segundo plano o dedicarle un apartado especial. Lo cierto es que resulta un acontecimiento bastante excepcional en el mundo griego; sin embargo, debemos subrayar respecto al *marzeah* que en un primer momento se negó la presencia de mujeres, pero después incluso se propuso algún texto donde se observaba la participación femenina (Am 4,1; cf. c.III 1.1.2.).

³³ Según Murray (1995:260), una de las diferencias que se encuentran en Creta reside en mantener la antigua costumbre de estar sentados en el *andreion*, cuando ya en el s.VII a.C. parece que se impuso el nuevo estilo de estar reclinado.

‘Ajrud en el Sinaí (§ III 1). Además, hay al menos un texto semítico donde se menciona el sonido de la lira en el contexto del *marzeaḥ* (Am 6).

Según Carter (pp.86ss.), el templo A de Prinias, datado también del s.VII a.C., puede identificarse con el recinto del *andréon*, tanto porque en el suelo se han hallado restos de cerámica (jarras, copas, cráteras para mezclar el vino, etc.) y huesos de animales mezclados con cenizas, como por sus representaciones artísticas³⁴. Éstas coinciden con algunos de los motivos encontrados en los marfiles palaciegos de Nimrud, Arslan-Tash y Khorsabad y en los de Samaria (Reino Norte de Israel, § I 2). En el dintel aparecen animales por ambas partes: panteras por una y ciervos pastando por la otra, sobre él se encuentran dos figuras femeninas sentadas frente a frente y en los muros hay guerreros montados a caballo. Además, en la reconstrucción que propone Beyer (cf. Carter, p.95) se observan diosas aladas. Todas estas representaciones conectan con la iconografía siro-fenicia del *marzeaḥ*, en la que predominan los elementos y las divinidades de la fertilidad (las esfinges aladas, los ciervos, los leones-panteras, etc.). De hecho, Carter (p.95) relaciona las figuras de las diosas sentadas con el motivo de “la mujer en la ventana” que aparece en los marfiles palaciegos (§ III 4).

El único punto en el que diferimos con Carter es la dimensión funeraria que le atribuye al *marzeaḥ* y a las imágenes del templo de Prinias. (a) Hasta el momento, sólo el texto de Je 16 sitúa la institución en un contexto fúnebre; en los demás ejemplos el tema predominante suele ser el de la fertilidad. (b) Las figuras de los guerreros a caballo pueden representar simplemente a los ciudadanos de pleno derecho en su papel de héroe, que tenían acceso a los *sysítia*; de hecho, la formación laconia y supuestamente cretense es, ante todo, bélica. (c) La coincidencia de esta iconografía con la de las tumbas del Oriente Medio y el mundo griego se explica por las palabras de Murray (1983:189): “cuando los aristócratas arcaicos querían recordar los goces de la vida en la muerte, se hacían retratar a sí mismos en el *sympósion*,... rodeados por sus compañeros y gozando de los perpetuos placeres del festín”. No se niega, sin embargo, que alguna

³⁴ Además, la autora se plantea la posibilidad de que el templo B de Prinias también pudiera contener recintos para este fin (pp.89ss.).

vez haya sido homenajeada la figura de un antepasado o de un compañero fallecido por los miembros del grupo.

1.2. Atenas

El caso ateniense es mucho más complicado, pues sabemos de la existencia de numerosas asociaciones establecidas de forma privada, pero reconocidas como parte de la organización del estado. Las fuentes literarias y epigráficas nos han dejado referencias y descripciones de ellas, pero también contamos con las manifestaciones artísticas.

1.2.1. Iconografía

El problema principal que se nos plantea reside en distinguir cuándo una representación responde a un encuentro simpótico real y cuándo se reproduce el universo mítico. A su vez, tampoco sabemos con seguridad si estas imágenes, reales o míticas, recogen banquetes propios de las instituciones que nos interesan o festejos convivales cualesquiera. Esto no ha impedido que ciertos autores analizaran algunas de las escenas de las vasijas atenienses como expresiones de los *thíasoi* y de otros grupos similares.

Así, Carter (1997:101ss.), después de subrayar varios puntos de encuentro entre el *marzeah* y los *syssítia* espartano-cretenses, se sirve de los motivos presentes en cuatro ánforas para conectar las asociaciones atenienses con la entidad semítica. La razón que arguye para darles primacía es la ausencia de testimonios literarios anteriores a Solón (s.VI a.C.). Pese a que en estos vasos sólo hay una escena fúnebre explícita (una persona en posición horizontal rodeada por otros individuos, § V 5), relaciona también los demás

motivos con el Más Allá³⁵: los ciervos pastando son influencia oriental y representarían el mundo de los muertos, los carros con caballos conducidos por hombres serían los ancestros y los guerreros armados sus descendientes vivos y, por último, las figuras geométricas son el sello propio de esta época (*ca.* s.VIII). Sin embargo, debemos desechar este material en nuestro análisis por varias razones: (a) las imágenes orientalizantes pueden aparecer en distintos contextos, (b) los individuos sobre carros tirados por caballos no tienen por qué simbolizar a los difuntos, sino los aristócratas caracterizados como héroes³⁶ y, sobre todo, (c) no se ha probado una conexión intrínseca entre el *marzeah* y el mundo de los difuntos. Así pues, si ya es difícil relacionar esta iconografía con las instituciones atenienses, mucho más lo sería si admitiéramos un posible nexo con el *marzeah*.

Otros autores, como Schöne (1987), prefieren los vasos atenienses de figuras negras y figuras rojas de los ss.VI-V a.C. (§ V 6)³⁷. Esta investigadora centra atención en la figura

³⁵ Fig. 18: alrededor del cuello de la vasija hay una fila de ciervos pastando y en el centro se ve una escena fúnebre en la que el difunto aparece en el centro en posición horizontal y está rodeado por ambos lados de figuras humanas (Museo Arqueológico Nacional de Atenas 804; § V 5; Fig. 19: primero hay una fila de ciervos pastando, después cinco carros tirados por caballos y dirigidos por varones y debajo guerreros armados como hoplitas (hoy en el Museo de la Ciencia de Buffalo); Fig. 20: similar a la anterior, pero sin los guerreros armados (hoy en el Museo Virginia de Bellas Artes en Richmond); Fig.21: ánfora con motivos geométricos y con la línea de ciervos pastando (de la tumba 72 del cementerio del Cerámico en Atenas).

³⁶ De hecho, en la Atenas de Solón (ss.VII-VI a.C.) encontramos una clase social denominada a partir de su condición *hippeis*, es decir, “caballeros”, a los que les corresponde el terreno suficiente para criar caballos (cf. Domínguez Monedero 2001:58).

³⁷ La técnica de las figuras negras en el Ática tiene su origen en la mezcla de la cerámica de Corinto (s.VII) y de las formas lineales atenienses. Este estilo, que consistía en realizar las figuras negras sobre la arcilla rojiza, se introdujo en la zona a finales del s.VII a.C; sobre el origen, motivos, personajes etc. cf. Dentzer 1982:95.

La técnica de las figuras rojas comienza a finales del s.VI a.C. y se desarrolla especialmente en el Ática durante los ss. V-IV a.C. Consiste en el proceso inverso al anterior, es decir, en pintar el fondo negro y dejar las figuras del color de la arcilla; cf. Dentzer 1982:109ss.

de Dioniso, catalogando de *thíasoi* a las escenas relacionadas con esta divinidad³⁸. Sin embargo, dependemos de la identificación de los personajes (Dioniso u otros dioses vinculados a él, como Heracles o Ariadna, los sátiros, las ménades, etc.) y la interpretación de sus acciones para admitir la representación de *thíasoi* en las vasijas atenienses. Además, pese a descubrir elementos dionisiacos, los personajes no aparecen siempre en un banquete³⁹. En cualquier caso, podemos entender el *thíasos* dionisiaco, de forma más general, como el conjunto de personajes y elementos relacionados con el dios que se sitúan en el plano mítico y que participan en sus ritos, en especial del simposio (§ V 7). Esta interpretación es aplicable, como veremos después, al uso del término que hace Eurípides en su tragedia las *Bacantes*, ya que se refiere al cortejo de seguidores del dios como *thíasos*.

Lo cierto es que la iconografía de los vasos atenienses, vinculada al contexto mítico (tanto dionisiaco como de otros dioses) o simplemente al humano, nos resulta mucho más valiosa como apoyo a otras fuentes que por sí misma, pues tiene un gran valor a la hora de perfilar los elementos característicos de cualquier banquete: el tipo de mobiliario, el papel de la mujer, los instrumentos musicales de la época, etc. (cf. Dunbabin 2003:15ss.; § V 6). Por tanto, su utilización como testimonios de los grupos atenienses se reduce a aspectos puntuales.

³⁸ Schöne trata cada uno de los motivos que aparecen en los vasos: los sátiros, las ménades, bailarines, otros dioses relacionados con Dioniso, el éxtasis, las fiestas de Atenas, etc; cf. el apéndice de imágenes al final del libro. Carpenter prefiere hablar de *sympósion* de los dioses para referirse a aquellas escenas convivales donde se representan personajes mitológicos (dioses, semidioses). Su estudio analiza los vasos atenienses donde se presentan los dioses entre los habituales motivos simpóticos: divanes, cráteras, etc.

³⁹ Otra de las interpretaciones consiste en explicarlas como representaciones funerarias, sin embargo, Dentzer (1982:119s.) señala con buen criterio que es difícil confirmar esta hipótesis sólo a través de las escenas.

1.2.1. Tipos de asociaciones

Sin salirnos de la órbita del Ática podemos encontrar un importante número de grupos que se organizan de forma privada, pero con la aprobación del estado. Las fuentes literarias y epigráficas nos ofrecen una valiosa información acerca de ellas, pero, debido su gran volumen, debemos hacer una selección de acuerdo con nuestros intereses. Por otro lado, la terminología empleada por los autores es mucho más complicada que en el caso de Esparta. Además, la mayoría de las veces se ha confundido el carácter de las entidades con rituales y celebraciones públicas o privadas que exceden la participación en banquetes (p.e., el caso de los misterios). En este análisis intentaremos centrarnos, en la medida de lo posible, en las propias asociaciones, dejando de lado otros festejos que simultánea y/o paralelamente pueden haberse producido en la zona para honrar a un mismo dios⁴⁰.

Los vocablos más frecuentes para referirse a las asociaciones son *thíasos*, *koinón*, *éranos* y *orgeōnes*⁴¹. Los tres primeros corresponden al nombre de la entidad, al conjunto de individuos; en cambio, con *orgeōnes* no se alude al grupo, sino a los propios miembros que lo forman⁴². Éste último término es, probablemente por su significado, el más utilizado por las fuentes; por tanto, comenzaremos nuestro análisis por aquí.

⁴⁰ La crítica, al plantearse este problema, suele resolverlo dividiendo en apartados las manifestaciones religiosas; p.e., Burkert (1987:31ss.), respecto al tema de los misterios, distingue entre tres formas principales de organización: (1) “the itinerant practitioner or charismatic”, (2) “the clergy attached to a sanctuary” y (3) “the association of worshipers in a form of club, *thiasos*”.

⁴¹ Smith (2003:89s.) los considera “nombres genéricos de los clubs griegos”, frente a otros más específicos que aluden a la propia identidad.

⁴² Hasta el estudio de Ferguson (1944) la investigación no tenía claro si el término *orgeōnes* correspondía a una asociación o a sus miembros. Este autor recogió todas las referencias que aparecían en los lexicógrafos, las leyes atenienses y los testimonios epigráficos llegando a esta conclusión. De hecho, al comienzo de su análisis dice que, mientras que con *gēnetaí* se pueden referir a ellos mismos o al *génos*, con “orgeones, however, had to designate themselves” (p.62).

1.2.2.1. *Orgeōnes*

Los *orgeōnes*, a los que la crítica suele definir como “asociados que sacrifican” (cf. Ferguson 1993:131; Smith 2003:90)⁴³, debieron existir desde tiempos de Solón (s.VI a.C.) e incluso antes (Ferguson 1944:68)⁴⁴. La primera referencia que tenemos proviene de una cita recogida por Justiniano en *Digesta* (s.VI d.C.), en la que remite una ley romana a tiempos del legislador. En ella se informa de la libertad que tienen las asociaciones para alcanzar acuerdos:

TEXTO DE JUSTINIANO

Gayo en su libro cuarto según la ley de las doce tablas (dice): Son *sodales* los que están en el mismo *collegium*, que los griegos llaman *heraireía*. A éstos la ley les da permiso para llevar a cabo el pacto que quieran, mientras que no infrinjan en nada la ley pública. Sin embargo, esta ley parece que se transfiere de la ley de Solón, que dice así:

CITA DE SOLÓN⁴⁵

Si un *dēmos* o *frátores* u *orgeōnes* de héroes o *gēnnetai*⁴⁶ o *syssítoi* o *homótafoi* (asociaciones funerarias) o *thiasōtai* o piratas⁴⁷ o comerciantes⁴⁸ llegan a acuerdos

⁴³ El término *orgeōnes* deriva de la palabra *órgia*, que alude a los cultos de cada asociación hacia un dios o a las ceremonias de los misterios. Están vinculados especialmente a Dioniso y a la religión primitiva: carreras por el campo, generalmente nocturnas, acompañadas de seres mitológicos y de música, etc. (cf. Gernet – Boulanger 1960:78s.).

⁴⁴ Solón (ss.VII-VI a.C.) fue el impulsor de la democracia ateniense, reformando la política y la sociedad de su tiempo desde temas como el sistema de pesos y monedas a la distribución de la población en cuatro clases, el equilibrio entre el consejo, la asamblea popular y los arcontes, etc. Sin embargo, según sucede con los grandes personajes de la Antigüedad, su vida está envuelta en leyenda; cf. Domínguez Monedero 2001:12s.

⁴⁵ Hay un problema de datación de esta ley, ya que no sabemos con seguridad si pertenece a un código del 594 a.C. o a uno del 409-401 a.C., también atribuido todavía a Solón. En realidad pueden ser revisiones del mismo código; cf. Ferguson 1944:65s.

entre ellos, serán obligatorios, excepto si presentan objeciones a los escritos públicos. (Iust., *Dig.* XLVII 22,4)

Solón regula las sociedades privadas como parte del estado, tanto las de carácter básicamente consanguíneo (*frátores*, *gēnnetai*) como las que están constituidas por otras razones, como es el caso de los *orgeōnes*. De hecho, Murray (1995:272) observa que las leyes de Solón establecían las reglas para el pritano y quizás el consejo, de la misma manera que para “los banquetes privados aristocráticos y los religiosos”. Por tanto, los *orgeōnes*, a los que distingue de los *thiasōtai*⁴⁹, no sólo están reconocidos por los poderes públicos, sino que su libertad para decidir acaba, como es lógico, donde comienzan las leyes de la ciudad.

Este interés político por el control de las asociaciones continuó en los siglos posteriores a Solón. Dos ejemplos de ello los encontramos en la *Attis* de Filócoro (s.IV a.C.) y en el *Banquete* (*Deipnosofistai*) de Ateneo de Naucratis (ss.IV-III a.C.).

Filócoro ha escrito con relación a los *orgeōnes*: “los *frátores* están obligados a recibir tanto a los *orgeōnes* como a los *homogálaktas*, a los que llamamos *gennétai* (Philoch. en Sud. s.v. “Οργεῶνες”; *FGrHist* 328 F 35a)⁵⁰.”

Cuando los legisladores tomaron medidas acerca de los banquetes actuales, determinaron tanto los [banquetes] de las tribus como los de los demos, así como también los de los *thiasoi*, las fraternías y, a su vez, los de los llamados *orgeōnes* (Ath.Naucr. V 186a).

⁴⁶ En algunas ediciones en lugar de γεννήται encontramos ναῦται, que literalmente significa “marineros”; sin embargo, Lidell – Scott (s.v. “ναύτης”) recogen un uso metafórico que podría justificar esta variante: συμπόσιον ναῦται (“mates in the drinking bout”).

⁴⁷ Lit. “los que van tras un botín”.

⁴⁸ Lit. “tras el comercio”.

⁴⁹ Según Ferguson (1944:66), “The Solonian thiasotai were, I take it, members of thiasoi like those of Dionysos and Herakles...”.

⁵⁰ Harpocración (s.I/II d.C.) recoge un texto similar (Harp., s.v. “Τεννήται”).

Aunque no sabemos con seguridad a qué ley se refiere Filócoro⁵¹, sus palabras subrayan la preocupación existente en estos siglos (*ca.*VI-IV a.C.) por integrar las asociaciones privadas y los *géné* en el nuevo funcionamiento del estado. Por otro lado, la noticia que recoge Ateneo confirma la importancia fue adquiriendo el banquete en todas estas formas de sociabilidad, hasta que paulatinamente logró alcanzar un papel central entre sus ritos (cf. Murray 1995:272s.). Fueron, sin embargo, los lexicógrafos quienes se ocuparon de concretar el término; p.e., Suidas, basándose en el uso que hacían los autores, define *orgeōnes* de este modo:

Orgeōnes: Son los que cumplen con los ritos en honor de los dioses establecidos de forma privada. *Orgiázein* significa, por tanto, llevar a cabo los *orgia* de los dioses, es decir: los misterios y los ritos acostumbrados [...]

Seleuco en su comentario a los *axones*⁵² de Solón dice que se llaman *orgeōnes* quienes participan en las reuniones en torno a ciertos héroes o dioses (Sud. s.v. “Ὀργεῶνες”; *FGrHist* 328 F 35a).

De su descripción se deducen varias de las características de estas entidades que se van a ver corroboradas por otros testimonios:

(a) Los *orgeōnes* son los miembros de un grupo que rinde culto a un dios o a un héroe. La definición de Harpocración (ss.I-II d.C.) es muy similar a la que aparecen en Suidas: “*Los orgeōnes son los que se reúnen para honrar a dioses o héroes, pues orgiázein es sacrificar y llevar a cabo los rituales acostumbrados...*” (Harp. s.v. “Ὀργεῶνας”).

⁵¹ Probablemente esté relacionada con la legislación de Clístenes o con alguna de las reformas posteriores; cf. Ferguson 1944:68ss. Clístenes fue un político ateniense del s.VI a.C. que defendió las leyes de Solón y llevó a cabo su propia reforma. Redistribuyó a la población en diez tribus, prefiriendo el criterio territorial al del *génos* y creó un nuevo consejo.

⁵² Los axones eran unas “vigas de madera, que giraban sobre bastidores en los que se hallaban montadas” (Domínguez Monedero 2001:86).

(b) Los cultos de la divinidad se establecen “*de forma privada*” (ἰδίᾳ), pero además Pólux (s.II d.C.) añade que “*los orgeónes son los que ofrecen sacrificios en los demos en días determinados*” (Poll. VIII 107). Si son sociedades privadas, es lógico tanto que los sacrificios que se hagan en los demos se financien al margen del estado, como que existan unos días reservados para ello⁵³. Este gasto indica que los miembros disfrutaban de una buena situación económica.

(c) Las ceremonias consisten en los *órgia*, es decir, en “*los misterios y los ritos acostumbrados*”. Se entiende, por tanto, que las asociaciones son de índole religiosa y que cada una de ellas tendrá unos cultos particulares dependiendo de su dios o héroe. Esto no impide que participaran a su vez en los festejos de la ciudad o en los misterios, llevando a cabo sus propias prácticas.

(d) La referencia a los *orgeónes* en los *axones* de Solón confirma la cita recogida por Justiniano sobre la existencia de estas entidades, por lo menos, desde el s.VI a.C.

En la siguiente entrada de Suidas, relativa al acusativo pl. ὀργεῶνας y con idéntico paralelo en Harpocración, se halla un elemento nuevo, que los conecta con los ritos de los difuntos:

No mucho después se ha tomado la costumbre de que algunos se reunieran para honrar a los difuntos y de igual manera llamarse *orgeónes*, según se puede observar en los testamentos de Teofrasto (Sud. y Harp. s.v. Ὀργεῶνας).

En cierto momento debieron llevarse a cabo ritos funerarios por parte de unos individuos denominados *orgeónes*, igual que los grupos que honraban a los dioses y a los héroes. No queda, sin embargo, demasiado claro si son dos tipos de asociaciones, donde las dedicadas a los difuntos habrían recibido el mismo nombre por su organización similar, o si existía tal variedad de *orgeónes* que algunos pudieron adquirir

⁵³ Harpocración, de hecho, distingue entre los sacrificios costeados públicamente y por los demos y los pagados por los *orgeónes* y los *génē* (s.v. “Δημοτελή καὶ δημοτικὰ ἱερά”); cf. Ferguson 1944:63.

esta dimensión⁵⁴. Con todo, resulta revelador para nuestro estudio que en algunas ocasiones se puedan admitir como ritos “orgeónicos” los homenajes a los difuntos. Esto nos hace pensar que tal vez con el *marzeah* y su equivalente griego más directo, el *thíasos*, podría haber sucedido algo similar.

Además de las leyes atenienses y de las definiciones de los lexicógrafos, existe un importante material epigráfico, que informa de la variedad y cantidad de *orgeónes* que surgieron en Atenas a lo largo de cinco siglos (ss.V-I a.C.). Basándose en este material, Ferguson (1944:73ss.) dividió los *orgeónes* en dos clases: (a) los dedicados a los héroes y heroínas o a ambos (p.e., los *orgeónes* de Egretes, los de Hypodektes, los de Amysos, Asclepio y Dexion, etc.) y (b) los establecidos en honor de los dioses, por lo general de origen extranjero (p.e., los de Bendis, los de la Madre de los Dioses, los de Dioniso o *Dionysiastai*, etc.). Como en el presente estudio es imposible analizar todas las inscripciones, hemos elegido el decreto más antiguo que se conoce. Éste se recoge en la inscripción del s.III a.C., hallada en el Areópago, junto a una ordenanza sobre los

⁵⁴ Ferguson (1944:62s.n.3) observa que los *nómima* o “ritos acostumbrados” de la cita de Suidas relativa a los *axones* de Solón no implican un culto funerario. Se conoce el caso de los *orgeónes* de Amysos, Asclepio y Dexion, de los que el último personaje corresponde al tragediógrafo Sófocles convertido en héroe tras su muerte (cf. *IG* II² 1259; 1252; 1252; Ferguson 1944:86ss.). Carter (1997:101) encuentra aquí un punto de apoyo para confirmar el carácter funerario del *marzeah* y de las asociaciones griegas. Sin embargo, más que al Sófocles-difunto parece que se honra al Sófocles-héroe, por lo que habría que matizar su hipótesis. De hecho, parece que la autora misma se ha dado cuenta de ello y contestando a la pregunta de Ferguson (1944:126) “does the cult of heroes and of heroines inherently involve a cult of the dead?”, responde que “ritual in honor of (dead) heroes and heroines is nothing other than cult for the dead” (Carter 101:48). También nos encontramos los *orgeónes* dedicados a Dioniso, los *Dionysiastai*, que además de honrar a este dios, divinizan a su sacerdote una vez fallecido, convirtiéndolo en un héroe (*IG* II² 1325; 1326; 2948; Ferguson 1944:115ss.).

orgeōnes del héroe Echelos y las heroínas, aunque es probablemente un decreto del s.V a.C. (Ferguson 1944:76, Smith 2003:91)⁵⁵.

ORDENANZA (s.III a.C.)

Lisias de Plotheia, hijo de Periandro, dijo: “Que se cumpla: / Resuelto por los *orgeōnes*: Para que pueda ser observada / la comunidad (*koinonía*) de sacrificios todo el tiempo por el *koinón* / de Kallifanes y del Héroe / (5) Echelos, después de que los que tienen alguna duda para la comunidad grabaron (aquello sobre lo que dudan) en una estela de piedra, se levantará junto al altar / en el templo, tanto con la suma total como con el interés que / cada uno ha acumulado. Los decretos antiguos también serán grabados / sobre la estela. / (10) La inscripción y la erección de la estela se encargarán, y / lo que se gaste para ello se cargará al *koinón*. /

DECRETO ANTIGUO (s.V a.C.)

Decretado por los *orgeōnes*: el anfitrión ofrecerá el sacrificio / el diecisiete y el dieciocho de *Hekatombaión*. / El primer día sacrificará un cochinillo a las Heroínas y / (15) una víctima adulta para el Héroe; y organizará una mesa, y el / segundo día, una víctima adulta para el Héroe. Llevará la cuenta de sus / gastos y no gastará más que los ingresos. / [Distribuirá] la carne como sigue: a los *orgeōnes* entregará (una porción), / a los hijos una porción sin exceder una mitad, y a las mujeres de los *orgeōnes* / (20) [que están con ellos]⁵⁶, una porción igual a la de las mujeres libres⁵⁷, para las hijas / una porción no excediendo una mitad, y a una encargada (por cada matrona) una porción no excediendo una mitad. / (Repartirá) la porción de la mujer al hombre. // Decretado por los *orgeōnes*: el anfitrión (con referencia) al interés...

⁵⁵ El primero en reconstruir y publicar la inscripción fue Meritt (1942:283), después Ferguson (1944:73ss.) presentó una trad. en inglés del decreto antiguo y Smith (2003:91) la trad. también al inglés de ambas partes.

⁵⁶ Dificil reconstrucción: [μετ' αὐτ]οῦς (Meritt: “con ellos”) / [ἄν ἤι β]οῦς (Ferguson: “si fuera sacrificado un buey”).

⁵⁷ Dependiendo de la reconstrucción tenemos variantes importantes: ταῖς ἐλευθέραις (Meritt con la trad. que aquí presentamos) / αἱ ἐλεύθεραι (Ferguson: “a las matronas libres una porción igual (a la de los *orgeōnes*)”).

El antiguo decreto y la ordenanza promovida por Lisias de Plotheia⁵⁸ son dos buenos ejemplos del grado de regulación que alcanzaron los *orgeōnes* en la pólis ateniense. Si bien son asociaciones privadas, a nivel legislativo funcionan como las instituciones democráticas de la Atenas clásica, lo que nos permite conocer sus características y su funcionamiento.

(a) Se menciona una “*koinōnía* (“*comunidad*”) *de sacrificios*” de la corporación de Kallifanes y del Héroe Echelos. Ferguson (1944:76) cree que se trata de dos asociaciones (*koiná*) distintas que se unen para realizar las oblaciones establecidas: la del Héroe Echelos y la de un grupo indeterminado de Heroínas relacionadas con la propiedad de Kallifanes. No es extraño que los *orgeōnes* de dos colectivos distintos ofrezcan sacrificios conjuntamente, pero también es posible que sea una sola agrupación que honra a varios héroes o dioses (como, p.e., la de Amysos, Asclepio y Dexion).

(b) La estela grabada se colocará junto al altar en el templo. Esto significa que tenían un recinto sagrado propio para la realización de las ofrendas que, según el decreto antiguo, servía también para llevar a cabo el banquete (“*organizará una mesa*”). Este lugar debía estar equipado con el mobiliario habitual para el simposio: mesa/s y seguramente divanes⁵⁹.

(c) No sólo se habla de un lugar específico para la celebración de los sacrificios y el banquete, sino que además se especifican los días: “*el diecisiete y el dieciocho de Hekatombaiōn*”. Según parece, tenían una reunión anual, a mediados del verano, que duraba dos días y en la que llevaban a cabo estos eventos.

⁵⁸ Un ciudadano ateniense, miembro de una conocida familia (cf. Ferguson 1944:77 y n.22).

⁵⁹ P.e., en la inscripción de los *orgeōnes* de héroe Egretes (s.IV a.C.) se dice: “*Cuando los orgeōnes hacen sacrificios al héroe en el mes de Boedromion (septiembre), Diogneto ofrecerá su casa abierta, de la que forma parte el templo, una sala cubierta, la cocina, los divanes y mesas para dos triclinios (καὶ κλίνας καὶ τραπέζας εἰς δύο τρίκλινα)*” (IG II² 2499). Dunbabin (2003:36ss.) nos ofrece la reconstrucción de algunos recintos griegos y romanos en los que se celebraban banquetes. Entre ellos encontramos distintos *andrones* griegos y *triclinia* romanos. Sobre la función de la mesa en estas reuniones cf. Dow – Gill 1965:103ss.

(d) El *hestiatōr* o anfitrión es la figura principal entre los *orgeōnes*, pues, además de presidir la ceremonia, se encarga de preparar los sacrificios y el banquete y de distribuir la carne. A su vez, parece que también es el tesorero de la comunidad (“*Llevará la cuenta de sus gastos y no gastará más que los ingresos*”).

(e) Los bienes inmuebles, la referencia a ingresos, gastos, a “*la suma total*” y a sacrificios-comidas indican que la asociación gozaba de una notable provisión de fondos y que, por tanto, sus miembros debían pertenecer a una clase social alta.

(f) La distribución de la carne demuestra que junto a los *orgeōnes*, varones adultos, que recibían la porción más grande, se encontraban también sus hijos e hijas, sus esposas y algunas mujeres independientes (¿viudas, hijas casadas?). Todos ellos participaban del banquete, pero no eran *orgeōnes* según el final del decreto: “(*repartirá*) *la porción de la mujer al hombre*”. Con todo, sorprende la participación de mujeres libres en las reuniones convivales, ya que las únicas que, en principio, podían intervenir eran las esclavas. Por tanto, la presencia femenina puede estar condicionada hasta cierto punto por el tipo de divinidad y de asociación⁶⁰.

(g) La referencia a los hijos y a la familia supone que la categoría de *orgeōn* era posiblemente hereditaria. Un dato que lo atestiguaría son algunos de los textos que hemos visto antes, donde junto a los *orgeōnes* se mencionan otras corporaciones a las que se accede por lazos genéticos (tribu, fratría, etc.).

⁶⁰ Con la llegada de los cultos extranjeros se encuentran casos donde las mujeres tienen un papel importante como, p.e., el de sacerdotisa de los *orgeōnes* de la Madre de los Dioses (cf. Ferguson 1944:107ss.).

1.2.2.2. *Koinón, thíasos, éranos*

La crítica coincide en que *koinón*, *thíasos* y *éranos* son términos intercambiables diferenciados entre sí por algunos matices. *Koinón* sería el vocablo más neutro de los tres, frente a *thíasos*, que tiene una importante connotación religiosa⁶¹, y *éranos*, con el que se prioriza la idea de comida en común⁶². Un texto clave que confirma la sinonimia entre ellos lo encontramos en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (s.IV a.C.):

Parece que algunas de las *koinōníai* surgen por placer: los *thiasótai* y los *eranistaí*, pues éstos (se establecen) por el sacrificio y la *synousía* (reunión) (Arist., *EN* 1160a).

Llama la atención que Aristóteles en lugar de utilizar *thíasos* y *éranos* prefiera referirse a los *thiasótai* y *eranistaí*, que Ateneo define, como es de suponer, como los miembros de estas comunidades:

Ésta es llamada tanto *éranos* como *thíasos* y los que se reúnen *eranistaí* y *thiasótai* (Ath.Naucr. VIII 362e).

El empleo de *éranos* y *thíasos* se conoce desde época arcaica. *Éranos* aparece en Homero (*Od.* I 227; XI 415) con el sentido de “una comida pagada por las contribuciones comunes de los participantes” (Smith 2003:89), es decir, una comida a

⁶¹ Ferguson (1944:62) señala que *thíasos* es un término más expresivo, pero que se intentó evitar habitualmente porque fue usado con sentido técnico por las fraternías y con un sentido general se relacionó con los desórdenes festivos.

⁶² Murray (1995:276) dice: “El *éranos* fue en un principio un banquete organizado sobre la base de contribuciones compartidas y se transformó, con el tiempo, en una importante institución para la ayuda mutua mediante el préstamo de dinero sin interés a sus miembros; a menudo se centraba en un culto e incluía banquetes comunes”.

escote⁶³. *Thíasos* y *thiasótai* los hallábamos respectivamente en Alcman (XCVIII) y en la ley de Solón recogida en *Digesta* y según Ateneo estos términos se referían al banquete y a los participantes en él. Sin embargo, el caso de *thíasos* es mucho más complicado de lo que a primera vista parece. Ferguson (1944:67s.) divide en tres clases los distintos *thiasoi* atenienses, datando los dos primeros en época temprana y el último como más tardío: (1) los *thiasótai* que menciona la ley de Solón, como los de Dioniso y Heracles, que en ocasiones son llamados también *koiná*; (2) las subdivisiones de las fratrías, probablemente de tiempos de Clístenes, como los *thiasótai* de Zeus Fratrios y Atenea Fratría; (3) los *thiasótai* de cultos, por lo general, extranjeros, a los que se les suele denominar *koiná* y fecharse con posterioridad al s.IV a.C. Pese a este intento, todavía quedan cuestiones sin resolver: ¿por qué los cultos extranjeros tomaron este nombre?, ¿qué institución semítica se esconde tras el vocablo?, ¿su uso por estas comunidades fue siempre el mismo?, ¿dónde situaríamos el *thíasos* mítico, en el que su máximo representante es Dioniso?, ¿fue conocido este *thíasos* báquico por el mundo semita?

Con los datos que tenemos resulta relativamente fácil responder a algunas de las preguntas anteriores. Seguramente se produjo un acercamiento entre los semitas, en especial los fenicios, y los griegos, ya que desde principios del primer milenio a.C. este pueblo viajó por todo el Mediterráneo fundando colonias o/y estableciendo relaciones comerciales. En Creta encontramos un buen ejemplo de ello, pues en los yacimientos aparecen objetos y motivos fenicios desde época arcaica⁶⁴. Por otro lado, aunque el puerto de El Pireo no fue un punto comercial tan importante como las islas o el norte de África, es aquí donde encontramos un indicio que conecta directamente el *marzeaḥ*

⁶³ Ésta es la trad. que propone Pabón (1993): “¿Qué festín se da aquí? ¿Para qué esta reunión? ¿Qué motivo hubo a hacerla? ¿Es convite o banquete de bodas? No escote (ἔρανος) ciertamente” (Od. I 225-227). “Así colmilludos jabatos van muriendo en la casa de un noble opulento en los días de comidas a escote (ἔράνω), de bodas, de ricos festines” (Od. XI 413-415).

⁶⁴ Otros ejemplos de influencia fenicia en la población griega son las islas de Chipre y Rodas en el Mediterráneo Oriental, en las que fundaron innumerables factorías.

semítico con el *thíasos-koinón* griego. Se trata de una inscripción bilingüe, que ya estudiamos en el capítulo IV (KAI 60), en la que se da cuenta de los honores concedidos por los sidonios a un personaje en agradecimiento por su servicio al templo de Ba'al Şafón. El texto comienza en fenicio con las palabras “*en el día 4 del marzeaḥ*” y termina con las griegas “*el koinón de los sidonios*”. Por tanto, los sidonios debieron descubrir similitudes tan cercanas al *thíasos* de época helenística que al *marzeaḥ* le dieron el nombre de *koinón*. A su vez, estos nuevos *thíasoi* tuvieron que ser bien aceptados por la población autóctona al reconocer en ellos sus propias asociaciones.

Más complicadas son, en cambio, las otras cuestiones, debido a que, además de distinguir entre *thíasos* mítico y *thíasos* real, debemos averiguar si esta diferencia también fue transmitida a las comunidades semitas.

1.2.1.3. *Thíasos* mítico y *thíasos* real

Como el material sobre el *thíasos* es inabarcable para un estudio como el nuestro, hemos preferido centrarnos en dos tipos de *thíasoi* que giran en torno al dios Dioniso/Baco, uno de los más populares de la Antigüedad greco-romana⁶⁵. El máximo exponente del *thíasos* mítico lo podemos encontrar en la obra de Eurípides *Bacantes*,

⁶⁵ Dioniso, como Heracles, es un semidios, hijo de Zeus y de la mortal Semele, hija de Cadmo. Dioniso conoció dos nacimientos, uno del vientre de su madre y del muslo paterno, ya que al morir ésta Zeus lo cosió a su pierna para que acabara de formarse. Una vez adulto se le relacionó con el vino, la vid y los estados de desenfreno y locura (menadismo, p.e.). Realizó una serie de viajes por Asia Menor y el Oriente (India), de los que se conocen cientos de peripecias. El comienzo de sus cultos históricos no está demasiado claro: en principio se habló de un origen tracio y de un paso de Asia a Grecia, pero además parece que bajo su nombre se esconden “varias personalidades divinas, independientes y substanciales” (Gernet – Boulanger 1960:80). En cualquier caso, si bien puede haber sido uno de los últimos dioses en incorporarse al panteón griego clásico, triunfó sobre muchos otros en poco tiempo: se conocen *thíasoi* de Dioniso, misterios, fiestas estatales, etc. Además, llegó a Roma y se instaló en su panteón con el nombre de Baco. Cf. Gernet – Boulanger 1960:76ss., Haufe 1973:118ss., Gernet 1980:59ss., Freyburger-Galland – Freyburger – Tautil 1986:53ss., Freedman *ABD* s.v. “Dionysus”, Grimal 1994 s.v. “Dioniso”.

mientras que el de un *thíasos* real estaría representado por el club de los *Ióbakchoi* de Atenas.

A. *Bacantes*

Si entendemos *thíasos* mítico según la definición que ofrecíamos respecto a la iconografía de los vasos atenienses (el conjunto de los personajes y elementos relacionados con el dios que se sitúan en el plano mítico y que participan en sus ritos, en especial del simposio), el caso de las *Bacantes* de Eurípides es, sin duda, el más representativo⁶⁶. En esta tragedia la imagen del dios encuentra su máxima expresión: por un lado, invita a vivir y a disfrutar de los placeres, pero, por otro, trasciende los valores sociales favoreciendo el menadismo⁶⁷ y sobrepasando los límites entre la vida y la muerte al incitar al asesinato y a la omofagia⁶⁸. En esta tragedia, la única que nos ha llegado completa de tema dionisiaco, el dios se propone castigar a su primo hermano Penteo, rey de Tebas y nieto de Cadmo, y a toda la casa real por su negativa a aceptar sus ritos. Para ello convierte a las mujeres en bacantes que, sin ser conscientes de su

⁶⁶ Sobre el argumento, la representación, la psicología, etc. de *Bacantes* se puede consultar numerosa bibliografía, entre la que destacamos el prólogo a la trad. de Gredos de García Gual 1985 y el estudio de las bacantes de López Férez 1992:374ss.

⁶⁷ Las ménades forman el grupo de mujeres enloquecidas, devotas del dios, que entre danzas y cantos pueden incluso despedazar una víctima y comerla cruda. Cf. Freyburger-Galland – Freyburger – Tautill 1986:55ss.

⁶⁸ Muchos han visto en Dioniso un dios de la muerte, sin embargo, la descripción de Gernet (1980:78s.) es mucho más acertada: “Dioniso no es un dios de la muerte ni de la inmortalidad; “no se encuentra a gusto en el reino subterráneo” de Hades; “sería igualmente inexacto hablar a su respecto de una estancia paradisíaca en que se reunirían sus escogidos”... Su trato con el mundo de los difuntos es el de un dios “ubiquitario”. Su sola presencia impone una idea de *más allá*”. Lo cierto es que Dioniso es el dios de la vida y la naturaleza salvaje, que como es habitual entre los semitas y los cretenses (minotauro) aparece identificado con el toro (E., *Ba.* 100; cf. Gernet – Boulanger 1960:88).

acción y por su deseo de espiar sus ritos, descuartizan a un Penteo vestido con atuendo femenino.

El coro tiene un gran peso en la obra, de manera que las referencias a los *thíasoi* son numerosas. No obstante, aquí se han recogido los pasajes que, desde nuestro punto de vista, mejor caracterizan a los tropes femeninos aguijoneados por el dios⁶⁹. En primer lugar, hemos seleccionado del prólogo la llamada de Dioniso al coro de bacantes (55-63); después, la estrofa y el épodo del ritual dionisiaco cantado por el coro (64-169); luego, las referencias al vino en los *thíasoi* (221-225 y 378-385); por último, la conversión de las bacantes en “*perras de la Rabia*”.

PRÓLOGO DE DIONISO

Pero, ¡eh vosotras que abandonasteis el Tmolo, baluarte de Lidia⁷⁰, mujeres que formáis mi *thíasos*, a las que he traído de entre los bárbaros como compañeras de reposo y de andanza, blandid en alto el instrumento peculiar del país de los frigios, el tamboril, invento de la Madre Rea y mío, y, acudiendo en torno de este palacio real de Penteo, hacedlo resonar, para que lo vea la ciudad de Cadmo! Y yo, yéndome con las bacantes que están en los valles del Citerón⁷¹, participaré de sus danzas. (E., *Ba.* 55 –63; trad. de García Gual 1985⁷²)

RITUAL DIONISIACO DEL CORO

[...]

ESTROFA.

¡Oh, feliz aquel que, dichoso conocedor de los misterios de los dioses, (75) santifica su vida y se hace en su alma compañero del *thíasos* del dios, danzando por los montes como bacante en santas purificaciones, celebrando los ritos de la Gran Madre Cíbele, (80) agitando en lo alto su tirso y, coronado de yedra, sirve a Dioniso!

⁶⁹ Las citas donde aparece el vocablo, pero que no se van a tratar, se hallan en *Ba.* 532; 546; 558; 584; 680.

⁷⁰ Tmolo es el nombre de las montañas de Lidia en Anatolia.

⁷¹ Montañas que delimitan las fronteras entre el Ática y Beocia.

⁷² Todas las trads. de *Bacantes* son de García Gual 1985 con pequeñas variantes.

¡Venid bancantes, venid bacantes, vosotras que a Bromio, (85) niño dios, hijo de dios, a Dioniso, traéis en procesión desde los montes de Frigia a las espaciosas calles de la Hélade, al Bramador!

[...]

EPODO.

(135) ¡Qué gozo en las montañas, cuando en medio del *thíasos* lanzado a la carrera se arroja al suelo, con su sacro hábito de piel de corzo, buscando la sangre del cabrito inmolado, delicia de la carne cruda, (140) mientras va impetuoso por montes frigios, lidios!

¡He aquí a nuestro jefe Bromio, evohé!

¡Brotó del suelo leche, brotó vino, brotó néctar de abejas! ¡Hay un vaho como de incienso de Siria! (145) El bacante que alta sostiene la roja llama de su antorcha, marca el compás con su tirso, impele a la carrera y a las danzas a las errantes mujeres excitándolas con sus alaridos, (150) mientras lanza al aire puro su desmelenada cabellera.

En medio de los gritos de evohé responde este bramido:

(155) ¡Venid bacantes! ¡Venid bacantes! Con la suntuosidad del Tmolos de áureas corrientes cantad a Dioniso, al son de los panderos de sordo retumbo, festejando con gritos de ¡evohé! Al dios del evohé, entre los gritos y aclamaciones frigias, (160) al tiempo que la sagrada flauta de loto melodiosa modula sus sagradas tonadas, en acompañamiento para las que acuden al monte, (165) al monte. Alborozada entonces, como la potranca junto a su madre en el prado, avanza su pierna de raudo paso en brincos la bacante. (*Ba.* 73-87; 135-162)

REFERENCIAS AL VINO

(HABLA PENTEÓ)

Llenas de vino están en medio de sus *thíasoi* las cráteras; y cada una por su lado se desliza en la soledad para servir a sus amantes en el lecho, con el pretexto de que son, sí, ménades dedicadas a su culto! Pero anteponen Afrodita a Baco. (*Ba.* 221-225)

(HABLA DIONISO)

Él (Bromio = Dioniso), que se ocupa de esto: de guiar a su *thíasos* en las danzas, de reír al son de la flauta, y de aquietar las penas, en cuanto aparece el fruto brillante del racimo en el banquete de los dioses, y cuando en los festejos de los hombre coronados de hiedra la

vasija de vino despliega sobre ellos el
sueño. (*Ba.* 379-385)

BACANTES ENFURECIDAS

(se disponen a acabar con Penteo vestido de mujer)

ESTROFA

¡Acudid, rápidas perras de la Rabia, acudid al monte, donde tienen su *thíasos* las
hijas de Cadmo! (*Ba.* 977-978).

El dios es un personaje más que interviene directamente sobre el devenir de los acontecimientos. Si los habitantes de Tebas responden a su llamada y cumplen sus ritos, Dioniso les será propicio; en cambio, al que lo rechace, como es el caso de Penteo (“*una divinidad de hace poco, a Dioniso, quienquiera que sea*”; 220; cf. 234s.), lo castigará con toda la furia de sus bacantes. Por tanto, la acción, que tiene lugar en una geografía concreta, Tebas y sus montes, se desarrolla en un tiempo mítico, en el que los dioses se hacen hombres y participan de la vida de los ciudadanos. En este contexto es donde Eurípides presenta los *thíasoi* de Dioniso, entendiendo el término en sentido general como los cortejos. Los rasgos de este grupo que descubrimos en la obra se resumen en los siguientes:

(a) El *thíasos* de Dioniso tiene un marcado carácter religioso. Consiste, sobre todo, en procesiones nocturnas por los montes, danzas, cantos y gritos, que sirven para purificarse (*Ba.* 74ss., 135ss.)⁷³ y que están muy asociados a los ritos de fertilidad propios de las diosas femeninas de la tierra, como “*la Gran Madre Cibele*” (*Ba.* 79)⁷⁴. De hecho, Dioniso es el dios de la naturaleza salvaje y como tal aparece revestido con los elementos representativos de la fecundidad: la hiedra, las coronas de serpientes y los

⁷³ Uno de los pasos del ritual dionisiaco es la *oreibasía*, que consiste en la subida del grupo a los montes, abandonando las casas en la ciudad, para llevar a cabo las prácticas establecidas.

⁷⁴ En los misterios lo vemos relacionado con Deméter y otras divinidades de la fertilidad y la muerte (cf. Gernet – Boulanger 1960:87ss.).

cuernos de toro (cf. *Ba.* 100ss.). En uno de los pasajes, las delicias de la tierra surgen de forma espontánea por influencia del dios: “*¡Brota del suelo leche, brota vino, brota néctar de abejas! ¡Hay un vaho como de incienso de Siria!*” (*Ba.*42ss.). A su vez, las bacantes son descritas “*como la potranca junto a su madre en el prado*” (165ss.).

La euforia de los participantes alcanza su clímax con el *sparagmós* y la *omofagia*, que podemos leer en el segundo texto: “*¡Qué gozo en las montañas, cuando en medio del thíasos lanzado a la carrera se arroja al suelo, con su sacro hábito de piel de corzo, buscando la sangre del cabrito inmolido, delicia de la carne cruda...*” (*Ba.* 135ss.). Se trata, entonces, de los ritos del descuartizamiento del animal y de la ingestión de carne cruda, que celebran el renacimiento de Dioniso⁷⁵.

En estas ceremonias, como es propio de los cultos de fertilidad, se ponen de manifiesto también los desórdenes sexuales relacionados con el dios, hasta el punto de que Penteo critica precisamente que sus seguidoras “*anteponen Afrodita a Baco*” (*Ba.* 225), es decir, prefieren a la diosa de los placeres sexuales antes que a Dioniso.

(b) La referencia a la música y el baile es constante en las Bacantes. Así, en estos pocos pasajes sorprende la cantidad de alusiones que encontramos al respecto: (a) las danzas en los valles y montes (*Ba.* 54s; 76; 148), las procesiones (*Ba.* 85s.); (b) los instrumentos musicales: el tamboril frigio (*Ba.* 58), los panderos (156), la flauta de loto (160), la flauta (380); (c) el grito de “*evohé*”, los alaridos y cantos (*Ba.* 141; 149; 155s.); (d) el compás marcado por el tirso (*Ba.* 146). En la iconografía de las vasijas griegas podemos encontrar escenas con estos motivos que podrían simbolizar este mundo dionisiaco (§ V 7). La música, de hecho, es un elemento esencial en la religión báquica, ya que ayuda a las ménades y a otros seguidores a purificarse y alcanzar la catarsis⁷⁶.

⁷⁵ Una de las historias que se cuentan sobre el dios es la Dioniso Zagreo, el cual después de ser descuartizado, cocido y engullido por los titanes, resucitó gracias a que Atenea había recogido su corazón y se lo había entregado a Zeus. Éste se lo tragó y devolvió así al dios a la vida (Haufe 1973:119); sobre éste y otros nombres que recibe el dios cf. Freyburger-Galland – Freyburger – Tautill 1986:75ss.

⁷⁶ Esta liberación se logra a través de un lenguaje y unas formas propias recogidos bajo el nombre de “ditirambo”. En época clásica el ditirambo es un género literario-musical reglamentado, pero se conoce

(c) Un elemento que conecta con la expresión musical y la desinhibición es, sin duda, el vino. En *Bacantes* aparece vinculado al *thíasos* en dos pasajes, en los que se revela ambivalente como el propio Dioniso: favorece la inclusión en el grupo de ménades y la participación en los cultos, pero, a su vez, provoca la trasgresión de lo moral. Así, en el primero de los textos (*Ba.* 221-225) Penteo denuncia su efecto sobre la conducta sexual, mientras que en el segundo (*Ba.* 378ss.) Dioniso ensalza sus virtudes somníferas, que calman los pesares e incitan a los ritos báquicos.

Además se mencionan otros componentes propios de los banquetes que están emparentados con este licor: las copas y los racimos de uvas. Las cráteras, que aparecen también en la iconografía de las vasijas, servían no sólo para beber, sino también para realizar las mezclas de agua y vino y las libaciones. Asimismo, el racimo de uvas implica, por un lado, el consumo alcohólico y, por otro, la presencia misma del dios, ya que es uno de sus símbolos (§ V 7)⁷⁷.

(d) El *thíasos* de Dioniso se distingue, al mismo tiempo, por una sorprendente parafernalia que también encontramos en las representaciones de los vasos atenienses. El propio dios y sus seguidores se coronan con hiedra (*Ba.* 81; 344), su vestido es una piel de animal (*Ba.* 138) y llevan un tirso (*Ba.* 80). El *thýrsos*, vocablo posiblemente hitita o de alguna de las lenguas del Asia Menor, es la vara característica de Dioniso. Su traducción literal sería “sarmiento”, aunque también hay otras interpretaciones (caña, jabalina, etc.). De este instrumento se sirve Dioniso para dirigir su cortejo (“¿*Por dónde, pues, guías con el tirso tu thíasos, Dioniso?*”, *Ba.* 558).

Esta indumentaria, más algunos otros elementos como la decoración con serpientes en las ropas, el pelo o el tirso, es la típica de los grupos de bacantes masculinos. Respecto a los femeninos podríamos añadir el hecho de llevar la cabellera suelta y despeinada. Dos pasajes confirman estos atributos: en uno aparece Tiresias, el viejo y

además un estadio anterior que vendría a representar estos cantos primitivos de las ménades, que vemos en la presente tragedia (cf. Gernet 1980:62 y 66s.).

⁷⁷ No sólo aparecen estos objetos en los dibujos, sino que en las propias cráteras se han encontrado escenas simpóticas; de hecho, Lissarrague (1994:196ss.) se propone reconstruir el espacio convival a partir de estas pinturas.

ciego augur de las tragedias, que incita a Cadmo, el rey mítico de Tebas abuelo de Penteo y Dioniso, a honrar al dios: “*tomaríamos los tirsos, vestiríamos las pieles de corzo, y coronaríamos nuestras cabezas con brotes de yedra*” (*Ba.* 175ss.); en el segundo, el mensajero describe a los *thíasoi* de mujeres como jóvenes, viejas y doncellas, que han abandonado sus casas, se han soltado la cabellera, colocado las pieles de corzo con serpientes que lamen sus mejillas, se han coronado con hiedra y han tomado sus tirsos con los que hacen brotar rocío, fuentes de agua y leche (*Ba.* 680ss.).

(e) Según hemos visto, los *thíasoi* están compuestos por extranjerías, de Anatolia, convocadas por Dioniso, a las que se les unen los grupos de tebanas, entre las que destacan las mujeres de la corte. Sin embargo, no sólo hay bacantes femeninas, sino que también se distinguen figuras masculinas, de gran importancia en la tragedia, dispuestos a participar en los ritos del dios (Cadmo y Tiresias). Por tanto, aunque predominan principalmente las *bákchai* (las bacantes), también se conocen grupos de *bákchoi* (cf. Gernet – Boulanger 1960:84, Haufe 1973:120)⁷⁸.

(f) En el último de estos pasajes las bacantes son poseídas y enfurecidas hasta el punto de ser llamadas “*rápidas perras de la Rabia*” (θοαὶ Λύσσας κύνες). A partir de aquí tiene lugar el *sparagmós* y la *omofagia* de Penteo, sin ser conscientes de que se trata de un ser humano en lugar de un animal. Dioniso, entonces, se transforma en un dios de destrucción y muerte, frente a su carácter primitivo garante de la abundancia y la fertilidad: la negativa de Penteo a rendirle culto activa este otro aspecto de su ambigua naturaleza.

Esta imagen del *thíasos* de Dioniso que nos ha dibujado Eurípides se va a mantener durante siglos y, según veremos más adelante, es una de las interpretaciones que llegó hasta la Biblia. Por otro lado, se conoce otro uso del término, probablemente derivado de la definición como “cortejo”, que consiste en aplicar el vocablo *thíasos* al grupo de partidarios de un concepto metafísico como la Razón, el Amor, el Mal, etc. P.e, en la obra de Jenofonte (ss.V-IV a.C.) se dice de la Maldad personificada: “*¿Quién, que sea*

⁷⁸ Gernet – Boulanger (p.84n.58) cita como grupo de *bákchoi* a los varones que intentan cazar a las bacantes, entre las que se encuentra Ágave, la madre de Penteo (*Ba.* 714ss.).

sensato, osaría ser de tu thíasos? (ἢ τίς ἂν εἶ φρονῶν τοῦ σοῦ θιάσου τολμήσειεν εἶναι;)” (X., *Mem.* II 31,6). Este mismo autor pone en boca de Sócrates un reconocimiento del Amor, Eros, como una de las divinidades más antiguas, por lo que él y sus compañeros son “*seguidores de este dios*” (τοῦ θεοῦ τούτου θιασῶται; X., *Sym.* VIII 2,1). Esta utilización de *thíasos* también va a tener una manifestación en el judaísmo, concretamente, en la obra de Filón de Alejandría, que trataremos después.

B. Los *Ióbakchoi* de Atenas

Mientras que el teatro aceptó la representación del mito de las *Bacantes*, la sociedad fue mucho más crítica con los rituales de los *thíasoi*. Un caso que lo prueba fuera del ámbito del Ática sería el que nos cuenta Heródoto sobre el rey escita Escilas (*Hist.* IV 79-80). Éste personaje, heleno por parte de la madre, estaba muy unido a las costumbres griegas; de hecho, la causa de su muerte la provocó el haberse iniciado en los cultos báquicos, ya que la práctica de ritos extranjeros era motivo de rechazo para los escitas. El estado de Escilas coincide con el de las ménades de la tragedia eurípidea: “*Una vez que Escilas pasó con su thíasos y los escitas lo vieron dominado por Baco* (βακχεύοντα), *sintieron una gran desdicha...*” (*Hist.* IV 80,1)⁷⁹.

⁷⁹ Este recelo que despiertan los *thíasoi* y los ritos dionisiacos llevados a tales extremos se manifestó no sólo en Grecia, sino en otras partes: en Egipto encontramos un edicto de Ptolomeo IV Filopátor que va dirigido a los líderes de las comunidades báquicas para que acudan a inscribirse a Alejandría. En Roma uno de los casos más llamativos relacionados con las fiestas del dios es el decreto del Senado sobre las Bacanales del 186 a.C. (*CIL* I² 185). En él se prohíbe la participación en estos festejos o asociaciones, a no ser que se cumplan una serie de requisitos que debe aprobar el Senado; cf. Freyburger-Galland – Freyburger – Tautill 1986:171ss. Ambos textos se pueden consultar en Leipoldt – Grundmann 1975:89ss.

En el caso del Ática encontramos a Demóstenes, s.IV a.C., que nos ofrece una irónica descripción de los cultos iniciáticos: “*Y cuando te hiciste hombre, mientras tu madre practicaba sus iniciaciones, tú le leías los libros y colaborabas con ella en la preparación de lo demás, revistiendo por la noche con piel de cervato a lo que se iniciaban, escanciándoles vino de las cráteras, purificándolos, ...Y, durante el día,*

El desenfreno de la tragedia contrasta con la comunidad misteriosa de los *ióbakchoi* atenienses⁸⁰. Según una inscripción, anterior al s.II d.C.⁸¹, sus estatutos eran muy rígidos y el ritual estaba completamente organizado⁸²: frente a la *manía* que dominaba al *thíasos* de *Bacantes*, aquí se castigan los excesos. El documento es bastante amplio y se ha conservado en buen estado y en él no aparece el vocablo *thíasos*, sino su equivalente *koinón*.

SIG 1109 = IG II² 1368

(I) A la buena Fortuna.

Durante el arcontado de Arrio Epafrodito, / en el día 8º del mes de *Elafēboliōn*⁸³, una reunión / ha convocado por primera vez el sacerdote designado / (5) por Aurelio Nicómaco, que ha / sido vice-presidente durante 17 años y sacerdote / por 23 años, y ha renunciado en vida / a su posición y a la honra del *bakcheíōn* / (10) en favor del muy noble Claudio Herodes⁸⁴. Puesto que por éste (Herodes) ha sido designado (Nicómaco) / vice-presidente, lee los estatutos / de los que fueron sacerdotes, Crisipo y Dioniso. Una vez que los han aprobado el sacerdote, el / *archibachos* y el mecenas gritan: “De éstos /

conducías por las calles las hermosas comitivas (τοὺς καλοὺς θιάσους), *a los coronados con hinojo y álamo blanco,...*” (Cor 259-260).

⁸⁰ Smith (2003:111 y 327n.116) considera que este nombre derivaría del que reciben las fiestas atenienses dedicadas a Dioniso: *Iobakcheía* (cf. E., *Ba.* 578); cf. Freyburger-Galland – Freyburger – Tautil 1986:67s.

⁸¹ Según Tod (1974:86) y Freyburger-Galland – Freyburger – Tautil (1986:69) anterior al 178 a.C.

⁸² La inscripción fue hallada entre el Areópago y la asamblea popular de Atenas. Su descripción se puede consultar en SIG 1109. Tod (1974:86ss.) y Smith (2003:129ss.) presentan una trad. al inglés y en Leipoldt – Grundmann (1975:92ss.) podemos encontrar una trad. al español de parte de la inscripción, concretamente de la segunda columna, un comentario en francés en Freyburger-Galland – Freyburger – Tautil 1986:65ss.

⁸³ Entre marzo y abril. Era la época de las grandes Dionisiacas, las fiestas de Baco, donde tenían lugar las representaciones teatrales más importantes.

⁸⁴ Tod (1974:86) y Freyburger-Galland – Freyburger – Tautil (1986:69) lo identifican como Herodes Ático, un distinguido ciudadano ateniense de esta época.

siempre estamos necesitados”, “Muy bien (dices), sacerdote”, “Restaura / (15) los estatutos”, “Te conviene”, “Estabilidad y buen orden para el *bakcheíon*, “En una estela los / estatutos”, “Haz la pregunta”. El sacerdote responde: “Ya que tanto / a mí y a mis compañeros sacerdotes como a todos vosotros nos satisface, según solicitáis, os / (20) responderemos”. Entonces planteó (esta cuestión) el / presidente Rufo, hijo de Afrodiseo: “Quien considere / que son excelentes los estatutos leídos / para grabarlos en la estela, que levante / las manos”. Todos las levantaron. Gritaron: “Larga / (25) vida para el excelentísimo sacerdote Herodes”. / “Ahora sois afortunados, ahora sois los primeros de todos / los *bakcheía*”, “Bien (dicho), vice-sacerdote, / que se erija la estela”. Respondió el vice-sacerdote: “Estará la / (30) estela sobre un pilar y serán / inscritos (los estatutos). Los líderes tendrán la seguridad, entonces, / de que ninguno de ellos (=de los estatutos) será derogado”.

(II) A nadie le estará permitido ser *ióbakchos*, si primero no / realiza ante el sacerdote / (35) la solicitud por escrito acostumbrada y / se somete a la votación de los *ióbakchoi*: / si se muestra digno y apto / del *bakcheíon*. La cuota de entrada será / para quien su padre no fue miembro de 50 denarios y una libación. / (40) De la misma manera, también los que tienen un padre miembro se / registrarán con 25 (denarios), pagando la mitad de la cuota, / hasta que estén en edad de tomar esposa.

Se reunirán los *ióbakchoi* los días novenos / de cada mes, los aniversarios de su fundación, en las *Bakcheía*⁸⁵ / y si hay alguna fiesta extraordinaria del dios, / (45) aportando cada uno, tanto si habla, como si desempeña alguna labor o tiene un / cargo honorífico, la cuota / mensual fijada para el vino. / Si no le satisface, quedará excluido de la *stibás* y lo ratificarán los inscritos / (50) por votación, excepto en el caso de ausencia del país, / un luto, una enfermedad o si es un pariente muy (cerca) / que debe ser aceptado en la *stibás*, / en el caso de que lo decidan los sacerdotes. Si el hermano / de un *ióbakchos* entra, después de ser aprobado por votación, / (55) entregará 50 denarios. En cambio, si un niño consagrado, considerado un no miembro⁸⁶, / paga lo (establecido) para los dioses y el *bakcheíon*, / será *ióbakchos* junto a su padre con una sola / libación del padre. Al inscrito y registrado por votación el sacerdote le otorgará una / (60) certificación de que es *ióbakchos*, si primeramente / le entrega al sacerdote la cuota de entrada, quedando registrado / en la certificación el contenido de la tablilla.

⁸⁵ Lit. “*las fiestas de Baco*”.

⁸⁶ Lit. “*que está fuera (de la comunidad)*” (ἐξωτικός).

A nadie le estará permitido en la *stibás* ni cantar / ni hacer ruido ni aplaudir, sino en / (65) completo orden y con tranquilidad exponer y realizar / las (respectivas) tareas, según lo mande el sacerdote o el *archíbakchos*. No le estará permitido / a ninguno de los *iobákchoi* que no haya pagado (la cuota) / en el día noveno (de cada mes) y en los aniversarios de la fundación / (70) entrar a la *stibás* hasta que / se decida por los sacerdotes si debe / pagar o entrar.

Si alguien / comienza una pelea o se le sorprende en desorden u / (75) ocupando un diván ajeno, o injuriando / o profiriendo ofensas contra alguien, entonces el ofendido / o injuriado presentará dos testigos de entre / los *ióbakchoi*, (que afirmen) que escucharon / que fue injuriado u ofendido. Quien haya injuriado y ofendido pagará (80) al *koinón* 25 *dracmas* de bronce y quien sea / causa de pelea pagará los / mismos 25 *dracmas* o bien no tendrá relaciones con los *ióbakchoi* hasta que los pague.

(85) Si alguien llega a los golpes, el golpeado / registrará (lo sucedido) ante el sacerdote o el vice-sacerdote; / entonces éste convocará necesariamente una asamblea, y por / votación los *ióbakchoi* decidirán bajo / la presidencia del sacerdote. Entonces será castigado / con un periodo de exclusión⁸⁷ de cuanto se estime / (90) y (una multa) de hasta 25 (denarios) de plata. / La misma pena tendrá también el golpeado que / no acuda al sacerdote o al / *archíbakchos*, pero que realice su acusación en público. / También tendrá los mismos castigos el *eukósmos*⁸⁸ / (95) que no expulse a los que pelean. Si alguno de los *ióbakchoi*, sabiendo que para esto debe ser convocada una asamblea, no / se presenta, pagará al *koinón* / 50 *dracmas* de cobre. Si desobedece al ser reclamado, / (100) le estará permitido al administrador prohibirle / la entrada al *Bakcheíon* hasta / que pague. Si alguno de los que entran no entrega / la cuota de entrada al sacerdote o al vice-sacerdote, se le apartará / (105) del banquete hasta que la / entregue, y se le reclamará de la manera que / el sacerdote lo ordene.

Nadie pronunciará / un discurso si no lo autoriza el / sacerdote o el vice-sacerdote, o en tal caso será deudor / (110) (de una multa) al *koinón* de 30 *drachmas* de cobre. El sacerdote realizará los rituales / acostumbrados de la *stibás* y del aniversario de la / fundación de manera adecuada y establecerá / una libación del Festival de Llegada (*katagogía*) para la / (115) *stibás* y un discurso solemne (*theología*), que / comenzó a realizar por (su propia) distinción / Nicómaco cuando era sacerdote.

El *archíbakchos* ofrecerá el sacrificio al / (120) dios y establecerá la libación / el día décimo del mes de / *Elafēbolión*. Después de distribuirse las partes / las tomará el

⁸⁷ Lit. “de no entrar”.

⁸⁸ Lit. “el encargado del orden”.

sacerdote, el vice-sacerdote, / el *archíbakchos*, el administrador, el bailarín consagrado (*boukolikós*), Dioniso, Koré, Palemón, Afrodita, / (125) Proteurritmo. Los / nombres de éstos se sortearán entre todos.

El que de los *ióbakchoi* obtenga una / herencia o un honor o un cargo, entregará a los / *ióbakchoi* una libación digna de su rango, / (130) del matrimonio, del nacimiento, de la libación sobre las tumbas (*choaí*), de la llegada a la adolescencia (*efēbía*), / de la ciudadanía (*poleiteía*), del portador de la vara (*rabdoforía*), miembro del consejo (la *Boulé*), / de la presidencia de los juegos, la consejería de la liga panhelénica, la pertenencia al senado (*gerousía*), la posición como legislador (*thesmothesía*), un cargo de poder, / la delegación para el sacrificio (*synthysía*), juez municipal (*eirēnarchía*), un título de vencedor de las fiestas (*ieronikou*), (135) y si resulta que algún *ióbakchos* obtiene un (cargo) excelente⁸⁹.

El *eukósmos* será designado por suerte o / nombrado por el sacerdote, dirigiendo contra el que / monte desorden o haga alboroto el tirso del / dios. Ante quien sea colocado el tirso, / (140) si lo considera el sacerdote o el *archíbachos*, / deberá salir de la sala del banquete. Si / no obedece, lo echarán / los nombrados por los / sacerdotes como *híppoi*⁹⁰, y será responsable (145) de las penas de los que se pelean./

Al administrador lo elegirán los / *ióbakchoi* por votación para un periodo de dos años, recibirá para el registro todos los bienes / del *Bakcheíon* y de la misma manera se los entregará al (150) administrador que le suceda. Suministrará / de su propia casa el aceite de las lámparas en los días / novenos, el aniversario de su fundación, la *sibás*, / cuantos días son habituales del dios y / los días por sorteos, honores / (155) o nombramientos. Tomará un escriba, / si lo desea, por su cuenta y riesgo, / pero se le concederá la libación / del tesorero y estará exento de impuestos / por dos años.

Si fallece / un *ióbakchos*, se le dedicará una corona / de hasta 5 denarios, y a los asistentes al funeral / se les entregará una jarra de vino, pero quien no / asista al entierro se abstendrá del vino.

La inscripción es una de las más completas relativas a un *thíasos-koinón* ático que ha aparecido hasta el momento y, como tal, ha despertado un gran interés. Uno de los

⁸⁹ Distintos cargos políticos y sociales o estados civiles.

⁹⁰ Lit. “caballos”. Parece que eran una especie de porteros o auxiliares que servían de apoyo al *eukósmos*.

análisis más exhaustivo que se ha realizado sobre esta institución es el de Smith (2003:111ss.), por lo que, en buena medida, nos vamos apoyar en su estudio para extraer la información que nos interesa. Lo primero que se aprecia es la división física del documento en dos columnas, que, a nivel de contenido, corresponden a las dos partes de la inscripción: (I) la primera, que se subdivide, a su vez, en dos secciones: (1) la renuncia de Aurelio Nicómaco a su cargo y al *bakcheíon* en favor de Claudio Herodes (1-10) y la ratificación de los estatutos por votación (10-32), y (II) los estatutos en sí (33ss.). En esta última sección será, sobre todo, donde encontraremos las características de la asociación.

(a) Según parece, los *ióbakchoi* eran un grupo exclusivamente masculino, en el que para entrar había que cumplir una serie de requisitos que los miembros evaluaban y votaban (33-38). Una vez que se era aceptado en el *bakcheíon*, había que pagar la cuota establecida: “50 denarios y una libación” (38s.). Había quienes disfrutaban de ciertos privilegios los familiares de *ióbakchoi*: los hijos pagan la mitad (40-42), los hermanos 50 denarios (no se dice nada de la libación) y son sometidos a votación, pero parece que el proceso es más rápido (53-55), y los niños consagrados, utilizados por su inocencia en los cultos, dan lo establecido pero la libación de su padre sirve para ambos (55-58). Una vez cumplidos todos los pasos, al nuevo socio se le otorgará una certificación de su nuevo estatus (59-62).

(b) Había distintos cargos dentro de la asociación que duraban un cierto tiempo y que se concedían por tres métodos: (1) la designación, como es el caso de Claudio Herodes (1-10), (2) por votación, como es el del administrador, que duraba dos años y tenía una serie de beneficios y obligaciones (145-158) y (3) por sorteo, como, p.e., el de *eukósmos*, que contemplaba también la opción del nombramiento por el sacerdote (136-139). Además, en la fiesta principal se sorteaban los papeles a representar relacionados con el entorno báquico: Dioniso, Koré, Palemón, Afrodita, Proteurritmo⁹¹. También se

⁹¹ Antes de mencionarse a las divinidades se habla del sacerdote, el vice-sacerdote, el *archibakchos*, el administrador y el bailarín consagrado. Éstos posiblemente se elegían por otro método, frente a los papeles de las divinidades que eran por sorteo. Por tanto en el texto, cuando dice τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν se debe aludir al segundo grupo (125s.).

contempla un puesto opcional, el de secretario, que depende sólo de la necesidad y de la economía del administrador (157).

(c) Los miembros del *bakcheíon* debían pertenecer a una clase social acomodada, ya que la institución gozaba de abundantes recursos económicos y posiblemente bienes inmuebles. Tenían un administrador que gestionaba los asuntos y se pagaban numerosas cuotas: la de entrada (38-42, 53-62), la mensual del vino y la anual: “*en el día noveno de cada mes y en los aniversarios de la fundación*” (68s.). A esto hay que añadir el dinero recaudado por las multas: por injuriar a alguien, comenzar una pelea, por no cumplir la normativa establecida cuando se juzguen los hechos, por ocupar el asiento de otro, por saltarse el orden establecido, etc. (74-110)⁹². Además, la vida de la asociación no sólo se limita a cuestiones internas, sino que los cargos que un individuo obtiene o los acontecimientos que le suceden implican una obligación con su comunidad: los cambios de estatus (matrimonio), los puestos políticos o sociales, etc. (126-135).

Por otro lado, los *ióbakchoi* debieron reunirse en un recinto perteneciente a la comunidad, al que sólo ellos tenían acceso. El término *bakcheíon*, de hecho, posee varias acepciones en esta inscripción: (1) el grupo dionisiaco, cuyo sinónimo es *koinón* (9,16,38,56,148) y (2) el espacio físico de reunión (101), relacionado con “*la sala del banquete*” (τοῦ ἱστιατορείου; 141)⁹³. Este doble uso no debe resultarnos tan novedoso, ya que con el *marzeah* sucedía lo mismo: a veces se referían a la institución, otras al lugar e incluso se podía aludir a la fiesta en sí.

(d) Los encuentros estaban bien indicados a lo largo del año: “*los días novenos de cada mes, los aniversarios de la fundación, en las Bakcheía y si hay alguna fiesta extraordinaria del dios*” (42-44), habrá una libación el día principal de las Grandes Dionisiacas (“*el día décimo del mes de Elafēbolión*”, 121s; cf. 127ss.), se reunirán

⁹² Smith (2003:113) distingue entre dos tipos de encuentros: las fiestas convivales (*stibás*) y las reuniones de negocios, donde estarían todos estos casos.

⁹³ Smith (2003:123) observa que el lugar donde se encontró la inscripción ha sido excavado y se ha identificado con el *bakcheíon*. Estaba localizado en la pendiente suroeste del Areópago de Atenas. Era un edificio rectangular con tres habitaciones, una de las cuales parece que fue la principal. Sorprende que no se haya encontrado una sala específica del banquete, pero pudieron adaptar una para este fin.

también en la fiesta de la *stibás* (152) y los días en los que tengan lugar “*sorteos, honores o nombramientos*” (154s.), cuando haya un funeral se le entregará a los que asistan una jarra de vino (159-163)⁹⁴.

(e) Los actos principales de la asociación eran la libación y, sobre todo, el banquete. Los términos que se emplean en la inscripción para referirse a la reunión convivial son *hestiasis* (“*festín*”, 105) y, sobre todo, *stibás*. Este último vocablo se especializó probablemente para referirse a las celebraciones báquicas. *Stibádes* alude en su origen a los lechos de hojas que se utilizaban en los ágapes campesinos antiguos (Gernet 1980:27) y a las camas de paja que hacían los soldados en el campo (Smith 2003:104). Los grupos dionisiacos utilizaron el término para referirse a un tipo de diván decorado con los motivos propios del dios (hiedra, serpientes, etc.). A partir de este uso pasó a designar no sólo el sillón donde se recostaban, sino el propio banquete⁹⁵. Según la inscripción, se supone la existencia de dos tipos de festejos recogidos con el nombre de *stibádes*: (1) los banquetes habituales, el día noveno de cada mes, cuya participación depende de que se haya pagado la cuota del vino (48ss.), y (2) la fiesta anual en la que tiene lugar un gran simposio (111ss. y 152). Era, por tanto, el acontecimiento más importante de la institución, de manera que el castigo de un miembro muchas veces consistía en prohibirle el acceso a la *stibás* (49).

En las *stibádes* predominaban los elementos característicos de los banquetes griegos en general y del báquico en particular: el consumo de vino, que según la cuota mensual, debía ser abundante y el diván (*κλισίαν*, 75) decorado con los motivos propios de la *stibás*, que cada uno tenía asignado y no podía ser ocupado por otro so pena de multa.

(f) La dimensión religiosa del club de los *ióbakchoi* se aprecia, además de en la dedicación exclusiva a un dios, en su estricto ritual. Frente al desenfreno de las *Bacantes* aquí las ceremonias están totalmente reglamentadas, no puede haber excesos, ya que todo debe estar sometido “*al orden y la tranquilidad*” (*εὐκοσμίας καὶ ἡσυχίας*, 65): no

⁹⁴ Además se mencionan “*los días habituales del dios*” (153) que no sabemos exactamente cuáles son. Es posible que se refiera a los aludidos antes (Smith 2003:112s.).

⁹⁵ Smith (2003:114) informa del empleo del término en latín como *stibadeion* o *stibadium* con un sentido técnico (cf. Philostr., *VS* II 3).

se puede cantar ni aplaudir, sino seguir las instrucciones que marque el sacerdote o el *archibakchos* (63ss.), tampoco se puede pronunciar un discurso sin autorización (108), el sacerdote será el encargado de establecer los “rituales acostumbrados” (111), etc.

También otros procesos están absolutamente regulados. En el festival anual de Dióniso, las Antesterias (en conexión con el vino nuevo), en paralelo a los festejos de la ciudad los *ióbakchoi* tienen los suyos propios: la libación por la procesión llamada el “festival de llegada” y el “discurso solemne” (112ss.)⁹⁶. Incluso en la comida sacrificial del diez de *elafēboliōn* estaban todos los pasos contemplados: el *archibakchos* realiza la oblación y después diez individuos, uno por uno según el cargo, toman su trozo de carne (119-126).

Para que este orden se pueda cumplir y la dramatización de los ritos tenga éxito hay personajes dedicados exclusivamente a mantener las reglas establecidas: el *eukósmos*, que con su tirso, otro elemento teatral, señala quien debe salir de la sala y los *híppoi*, “los caballos”, que serían los encargados de excluir a alguien del banquete por la fuerza (139-145).

2. *Thíasos* según la interpretación judía

El análisis de los testimonios griegos sobre las formas de asociación convivales y su conexión con el mundo semítico nos permite abordar ahora los textos judeo-helenísticos relativos al *thíasos*. Según la inscripción bilingüe de los fenicios de El Pireo, el *marzeaḥ* encontraba un claro paralelo con el *koinón* griego, de manera que utilizó ambos vocablos, el semítico y el helénico, para calificar al grupo. Si, a su vez, *koinón* es un sinónimo de *thíasos*, entonces este último término se puede entender también como el

⁹⁶ Smith (2003:116s.) relaciona esta procesión con la llegada de Dioniso y las ceremonias asociadas a ella de las ciudades del Asia Menor. El dios es llevado en un barco sobre un carro, como podemos ver en los vasos atenienses. El “sermón” o discurso también era habitual en las Antesterias y se atestigua en época romana (cf. Philostr., VA IV 21).

paralelo griego de *marzeaḥ*. Esta equivalencia se confirma con la interpretación de Je 16,5 en LXX (TM: *bet-marzeaḥ* = LXX: *thíasos*).

Además de este versículo, encontramos otros textos judíos que aluden al *thíasos* y que son un ejemplo de la influencia helenística sobre el pueblo hebreo. Estos testimonios consisten en un pasaje del libro de la *Sabiduría* y varias citas de las obras de Filón de Alejandría y Flavio Josefo, los escritores judeo-helenísticos más sobresalientes del cambio de era. La cuestión principal consiste, entonces, en averiguar qué tipo de *thíasos* conocieron los hebreos: ¿acaso un *thíasos* báquico donde predomina el desenfreno, como en las *Bacantes*, o bien un *thíasos* con un sólido reglamento, en el que se alienta a la moderación y al orden, similar a los *ióbakchoi* atenienses?

2.1. Testimonios bíblicos: Je 16,5 y Sab 12,5

En el primer capítulo de nuestro trabajo se estudió el caso de Je 16,5-9, en el que se aludía al *bet-marzeaḥ* (v.5) en oposición al *bet-mišteh* (v.8). Al mismo tiempo el profeta enfrentaba respectivamente un contexto fúnebre con un acontecimiento de júbilo: unas nupcias. Observamos que de la misma manera que *bet-mišteh* se refería a una “*casa en fiestas*” más que a un festejo de bodas, *bet-marzeaḥ* también podía tener otros sentidos, que conectaran con acontecimientos negativos del pueblo hebreo. Llamaba la atención, entonces, que el profeta no hubiera usado una expresión más específica relacionada con los ritos fúnebres, como en Ece 7,2 (*bet-ʾebel*, “*casa en duelo*”). Por otro lado, la participación en un duelo o en una boda se enmarcaba en lo que el rabinismo llamó “obras de misericordia”, que quedan abolidas, como sucede aquí, con la retirada de la benevolencia divina. Así pues, es posible que el profeta jugara con las formas convivales admitidas por el judaísmo: la reunión en una “*casa en fiestas*” (*bet-mišteh*) frente a los festejos de una asociación semítica caracterizada por la idolatría (*bet-marzeaḥ*; cf. Am 6,4-7). De ahí pudo surgir esta identificación con un suceso negativo en la vida del hombre, que anunciaba desgracias futuras.

Con todo, Je 16,5 representa el primer caso seguro donde el *marzeaḥ* se asocia, por el motivo que se quiera argumentar, con los ritos de los difuntos. Sin embargo, llama la atención que LXX no intentara solventar esta dificultad traduciendo el hebreo *bet-marzeaḥ* por algún vocablo griego relativo al duelo. Lo cierto es que LXX complicó todavía más la interpretación del pasaje al sustituir el término hebreo por *thíasos*:

«Esto dice el Señor: “No entres en su *thíasos* ni vayas a hacer duelo ni a lamentarte por ellos, porque he retirado mi paz de este pueblo. «No harán duelo por ellos ni se harán incisiones ni se repararán. «No partirán el pan en su duelo para consuelo por el difunto, no le darán a beber la copa de consolación por su padre o su madre”.

«No entres en la *oikían pótou* (casa de la bebida) para sentarte con ellos a comer y a beber, «porque esto dice el Señor, dios de Israel: “He aquí que yo voy a hacer desaparecer de este lugar, ante vuestros ojos y en vuestros días, todo grito de alborozo y grito de alegría, grito de esposo y grito de esposa” (LXX Je 16,5-9)⁹⁷.

Parece que en LXX hay un interés por buscar equivalentes helénicos para *bet-mišteh* y *bet-marzeaḥ*. El primero de los términos se traduce literalmente a la nueva lengua: *oikían pótou* (“casa de la bebida”). Para el segundo, en cambio, prefieren uno de los conceptos griegos análogos a la palabra semítica: *thíasos*.

En LXX, igual que en el TM, sabemos que se trata de un festejo de bodas o una ceremonia fúnebre por el contexto, no por los términos empleados. Sin embargo, mientras que *oikían pótou* se ajusta a la celebración que representa, el uso de *thíasos* no responde exactamente a los ritos de los difuntos. Una dificultad añadida es que *thíasos* no se identifica con un lugar específico, como puede suceder con *marzeaḥ*, sino con un grupo concreto y a veces con su comida en común. Es necesario, entonces, definir ante qué tipo de *thíasos* nos sitúa LXX.

⁹⁷ El texto no presenta demasiadas variantes respecto al TM. En el v.5 hay un αὐτῶν sin paralelo en el TM; en el v.6 falta la primera parte del TM (“Pues morirán grandes y pequeños en este país”); en el v.9 Dios ya no tiene el apelativo de Yahveh *S^cbaḏt*. Para variantes más precisas cf. las notas al texto en el c.I.

Algunos datos que nos ofrece la descripción del duelo (“*ni se harán incisiones ni se raparán*”) pueden explicarse como manifestaciones de la desesperación que provoca la pérdida de un ser querido, que incita a una cierta gestualidad. En este sentido, podemos entender que el *thíasos* de Je 16,5 estaba relacionado, en buena medida, con los grupos de exaltados seguidores de un dios, de forma similar al de las *Bacantes* o al del rey escita Escilas en Heródoto⁹⁸. Los ritos más importantes del cortejo dionisiaco consisten en el despedazamiento de un animal y la ingesta de carne cruda, simbolizando la propia historia del dios. En el caso de Eurípides se lleva incluso hasta el extremo de que lo inmolado es un ser humano, el propio Penteo víctima de la posesión báquica de su madre. Sin embargo, aunque LXX no ofrezca una descripción tan tremenda, es muy probable que sus autores tuvieran en mente la popular imagen del *thíasos* báquico y la histórica mitológica del dios que es asesinado y devuelto a la vida. En tiempos de LXX (s.III a.C.), tanto en la comunidad alejandrina como en otras partes del Mediterráneo se conocía la figura de Dioniso, junto con sus ritos y sus misterios, y es probable incluso que también se divulgara el imaginario de la tragedia⁹⁹. Esta hipótesis se puede confirmar con el segundo de los textos bíblicos donde aparece el término.

El siguiente testimonio que alude al *thíasos* lo encontramos en el libro de la Sabiduría. Esta obra surgió en el seno de la comunidad judeo-helenística de Alejandría, al igual que LXX y los escritos del historiador-filósofo Filón. Las propuestas de datación

⁹⁸ No obstante, aquí se dice que se rapan el pelo, según las antiguas costumbres de Canaán, mientras que en el caso de las *Bacantes* se sueltan la melena. Las incisiones sí pueden ser punto en común entre unos y otras. Sin embargo, más que a una indumentaria y unas costumbres similares parece que se alude a los comportamientos de ambos *thíasoi* y a los sentimientos negativos que despiertan.

⁹⁹ La trad. de LXX se realizó en su mayor parte en Alejandría en el s.III a.C. La comunidad alejandrina mantenía intensos contactos con la jerosolimitana, que les permitieron desarrollar su fe, pero, además, se situaron en un contexto cultural totalmente helenístico en el que las artes y las letras del periodo clásico conocieron un nuevo esplendor. P.e., en esta época tenemos los comienzos de la gran biblioteca y el museo de la ciudad. Por tanto, no es difícil imaginar que los traductores asimilaran la cultura griega, aplicándola a su propia obra. Sobre LXX cf. Treballe Barrera 1998:331s. y sobre la biblioteca de Alejandría cf. pp.153ss.

han sido varias, pero en la actualidad la mayoría de los comentaristas opta por el s.I a.C. (antes de la dominación romana de Egipto) o por la época de Augusto (30 a.C. – 14 d.C.)¹⁰⁰. Así pues, el autor de Sabiduría estuvo influido tanto por el judaísmo alejandrino, que favoreció nuevos desarrollos de los temas veterotestamentarios, como por el helenismo con sus distintas corrientes filosóficas (estoicismo, epicureísmo, etc.) y el florecimiento de los cultos místéricos greco-orientalizantes. El fragmento que nos interesa pertenece a los versículos relativos a los juicios históricos de Dios sobre los egipcios y los cananeos (Sab 11,15-12,27) y, en concreto, a la descripción de las prácticas de éstos últimos (Sab 12,3-7)¹⁰¹.

₃Así pues¹⁰², ya que a los antiguos¹⁰³ habitantes de tu tierra santa, ₄odiabas¹⁰⁴ por llevar a cabo prácticas detestables: de hechicería e iniciaciones impías¹⁰⁵, ₅incompasivos asesinos¹⁰⁶ de niños y festín canibalesco¹⁰⁷ de carnes y sangre

¹⁰⁰ Vélchez (1990:60ss.) divide las propuestas de datación entre: (a) s.III a.C. – primera mitad s.II a.C., (b) segunda mitad s.II a.C., (c) s.I a.C. antes de la dominación romana, (d) 30 a.C. – finales s.I a.C., (e) alrededor de la era cristiana, (f) hacia el año 40 d.C., (g) s.II d.C. En su caso, basándose en la situación histórica de Sab, opta por la época de Augusto (cf. también Vélchez 1995:312s.).

¹⁰¹ Los autores suelen coincidir en dividir el texto entre: palabras contra los egipcios (Sab 11,15-12,2), contra los cananeos (Sab 12,3-18) y conclusión (12,19-27). A su vez, dentro de la sección contra los cananeos se distingue entre la descripción de sus prácticas, que es el texto que aquí recogemos, y los castigos moderados de Dios.

¹⁰² Clarke (1973:80): “*for exemple*”; Winston (1979:237): “*too*” (similar Schmitt 1986:101: “*auch*”); Larcher (1985:704s.): “*Et il en fut même*”, indicando una gradación; Scarpat (1996:451): “*certo gli*”.

¹⁰³ Los manuscritos presentan dos lecturas distintas, que vemos reproducidas en las eds. y los comentarios a las trads: (a) como adverbio *pálai* (Ralphs) y (b) como adjetivo *palaioús* (Larcher 1985:705); cf. Scarpat 1996:455.

¹⁰⁴ Larcher (1985:706) ofrece tres interpretaciones distintas del participio: (a) proposición de relativo, (b) causal y (c) concesiva, optando por la primera: “*que tu avais pris en haine*”. Schmitt (1986:102) prefiere la segunda. Sobre el uso del verbo en los LXX cf. Scarpat 1996:456.

¹⁰⁵ Winston (1979:238) considera que LXX traducen el hebreo *zimmah*.

¹⁰⁶ El editor al que seguimos (Ralphs) prefiere la lectura de *fonás*, sin embargo, muchos optan por la de los manuscritos principales *foneás* (cf. Winston 1979:239s; Larcher 1985:707, Scarpat 1996:458s.). En

humanas, iniciados del medio del *thíasos*¹⁰⁸, ⁶progenitores homicidas¹⁰⁹ de vidas indefensas, quisiste exterminarlos por mano¹¹⁰ de nuestros padres, ⁷para que un digno asentamiento¹¹¹ de hijos de Dios acogiera la tierra más apreciada por ti¹¹² de todas.

El autor de Sab justifica el castigo de los cananeos (“*los antiguos habitantes de tu tierra santa*”) y el establecimiento en Israel de los hebreos que salieron de Egipto, (“*nuestros padres*”) por motivos históricos y teológicos. La “*tierra santa*” y la “*tierra*

realidad, las variantes no modifican el sentido del pasaje. Parece que elegir una u otra depende de la concordancia morfológica con el resto de palabras.

¹⁰⁷ Lit. “*devorador de entrañas*”. Clarke (1973:80): “*cannibal feast*” (pl. por sing.); Winston (1979:237): “*entraildevouring banqueters*”, entendiendo *thoinán* como una metonimia de “*participantes en un banquete*”; Lacher (1985:707s.) propone la siguiente lectura por hipálage: “*un banquet où l’on mange les entrailles*”; Schmitt (1986:103) recoge lit: “*eingeweidefressende Gastmahl*”; Scarpata (1996:460): “*un banchetto di mangiatori di interiora umane*”.

El problema principal reside en las variantes que presenta el adjetivo: (a) *splagchnofágon* adjetivo de *thoinán* o (b) *splagchnofagoús*, que concordaría con *fonás* (cf. Lacher 1985:707s.) y (c) *splagchnofagōn*, gen. pl., como los manuscritos principales (cf. Scarpata 1996:460).

¹⁰⁸ El v.5c presenta muchos problemas a la hora de fijarlo, de manera Vg. elige un término distinto a cualquier lectura de LXX (*sacramento*). En la actualidad se suele seguir la ed. de Ralphs (sobre las variantes cf. Lacher 1985:709, el aparato crítico de Ralphs y, en especial, Scarpata 1996:460). A su vez, los que optan por esta variante proponen distintas interpretaciones; así Clarke (1973:80): “*initiates of a secret ritual*”, Winston (1979:237): “*initiates from the midst of a Dionysian blood revel*”, Lacher (1985:705): “*de tels initiés surpris en pleine orgie*”; Alonso Schökel (1974:157) y Vélchez (1990:329): “*a estos cofrades iniciados*”; Scarpata (1996:451): “*in mezzo al festino*”.

¹⁰⁹ Lit. “*que lo realizan por sí mismos*” (cf. Winston 1979:240 y Scarpata 1996:461). En Vg: *auctores*.

¹¹⁰ “*Manos*” en pl. Lacher (1985:710) cree que puede ser una reminiscencia de Éx 23,31.

¹¹¹ Lo habitual es la interpretación como “*colonia*”, sin embargo, Winston (1979:237) prefiere “*worthy migration*” y Lacher (1985:705), pese a que presenta en su trad. “*colonia*”, recoge la idea de migración basándose en que Filón lo emplea para referirse a las salidas de los hebreos de Egipto (cf. *Mos.* I 71, 163, 170, 195; II 232, 246, etc.; *Spec.* II 150, 158; etc.). Scarpata (1996:463), apoyándose también en Filón, afirma que era una palabra habitual en el contexto alejandrino y que debe entenderse como “*colonia*” en sentido amplio: “*insediamento*”.

¹¹² *Pará* + pronombre dativo: “*a tus ojos*” (Clarke 1973:80, Winston 1979:237, Scarpata 1996:463).

más apreciada” es la parcela que Dios le otorgó a los patriarcas y a su descendencia (Gé 12,7; 15,18; etc.). Este lugar estaba habitado por distintos pueblos a los que se les conoce como “cananeos”. Debido a sus prácticas idolátricas, los nuevos moradores los exterminarán y establecerán un “*asentamiento de hijos de Dios*”, que será conocido como Israel¹¹³.

Los cananeos contaminan la tierra más apreciada por Dios con cultos contrarios a Yahveh. Algunos de estos ritos fueron denunciados especialmente por los grandes profetas cuando el propio pueblo de Israel los adoptó (p.e., el sacrificio de niños), pero de otros o bien no se tiene constancia ni a través de la arqueología ni por la literatura bíblica (el consumo de carne humana) o no son más que anacronismos (las iniciaciones místicas). El problema no es difícil de resolver si partimos de la explicación de Vélchez (1990:332): “El autor no pretende hacer historia; habla en estilo parenético y dentro del género midrástico. Interpreta, por tanto, a su modo la historia”. Siguiendo esta idea, habrá que averiguar qué tipo de ritos se practican y qué interpretación del *thíasos*, de las que conocemos por los documentos griegos, enlaza con éstos.

(a) *Hechicería*. La magia es una de las abominaciones prohibidas por Yahveh, frecuente en otros pueblos y en ocasiones aprendida por Israel (De 18,10s; Le 20,6). El término *farmakeía*, que en su origen tendría el significado de “poción”, es usado también para referirse a los maleficios y sortilegios de la brujería (cf. Larcher 1985:706, Scarpat 1996:457). En LXX el vocablo se relaciona con las prácticas de los magos egipcios (Éx 7,11.22; 8,3.14; cf. Sab 18,13) y con la idolátrica Babilonia (Is 47, 9.12)¹¹⁴.

¹¹³ La expresión “tierra santa” se hizo popular a partir de la Edad Media y hoy es habitual para referirse a Israel-Palestina. Sin embargo, en la Biblia sólo fue usada por Za 2,16 y 2Mac 1,7. El término parece que lo emplearon los judíos que vivían fuera de Judea (cf. Winston 1979:238; cf. Scarpat 1996:1996:455s.). Para una explicación teológica del concepto cf. Vélchez 1990:329s.

¹¹⁴ En el NT se relaciona con las “*obras de la carne*” (Gá 5,20) y la idolatría (Ap 9,21; 18,23). En todos los casos tiene una connotación negativa, pues tanto la magia como quienes la practican tienen que ser desterrados de Israel (cf. Éx 22,17). En el *Libro de los vigilantes* de 1Henoc 7 (en las versiones etiópica y en griega) se dice que a las mujeres se les enseñó “*hechizos y encantamientos*” (Corriente – Piñero 1982).

(b) *Ritos de iniciación*. El vocablo *teletai* alude a los ritos de iniciación de los cultos místéricos, que el autor de Sab interpreta como actos de idolatría. Prueba de ello son las otras dos citas donde emplea el vocablo. En Sab 14,15 se menciona el caso de un padre que tras perder a su hijo le hace una estatua y se encarga de transmitir sus *mystéria kai teletás*. Mucho más descriptiva es la imagen que presenta Sab 14,23: “*Ejecutando iniciaciones infanticidas* (τεκνοφόνους τελετάς), *misterios secretos* (κρύφια μυστήρια) *o danzas frenéticas de ritos exóticos* (έμμανείς έξάλλων θεσμών κόμους)”. Este último caso se asocia directamente con la figura de Dioniso: el recuerdo del sacrificio del dios por los Titanes que se ritualiza con el despedazamiento de un animal, los grupos de ménades desenfrenadas, etc¹¹⁵. Tal vez el autor ha utilizado los conceptos griegos (*teletai, mystai*), asimilados por la comunidad alejandrina en la que vive, y la conciencia histórica sobre el peligro de los cultos paganos relacionados con Israel (p.e., los de Ba'al P^{er} en Nú 25,1ss.) para exponer su propia versión de la idolatría.

(c) *Sacrificios de niños*. La arqueología y la Biblia dejan constancia de los sacrificios humanos, sobre todo de niños, que los cananeos, otros pueblos del entorno y hasta los propios israelitas realizaron en honor de Molek y a veces de Ba'al (Le 18,21; 20,2ss; De 12,31; 18,10; 2Re 3,27; 16,3; 23,10; Is 57,5s; Je 7,31; 19,5; 32,35; Ez 16,20s; 20,31; 23,37; Sal 106,37s; cf. c.III 1.4.1.). No es difícil suponer que para la comunidad judía de Alejandría estas antiguas costumbres conectaran con el rito dionisiaco más sobresaliente: el descuartizamiento de un animal a semejanza de la propia historia del niño-dios¹¹⁶.

¹¹⁵ Además, frente a los misterios locales de la Grecia clásica (como, p.e., Eleusis), los báquicos llegaron a todos los estratos sociales e incluso fueron exportados (sobre todo, a Roma y Egipto; cf. n.79. Winston (1979:238) recoge una cita de Livio en la que cuenta que en las Bacanales se daba rienda suelta a los apetitos sexuales (XXXIX 8-18). En Egipto encontramos a Filón despreciando los misterios (cf. *Spec.* I 319).

¹¹⁶ Winston (1979:239), además de la historia de Dioniso Zagreo (niño Dioniso), menciona los casos de sacrificios infantiles en el norte de África según la costumbre púnica (cf. Tert., *Apol.* IX 2-4) y de un papiro en el que se cuenta un sacrificio humano en Egipto en tiempos romanos.

(d) *Festín canibalesco*. Pese a que sabemos que los israelitas ofrecieron sacrificios de niños, no hay ninguna prueba de que consumieran su carne. Lo más probable es que el autor actualizara los cultos cananeos incluyendo entre ellos la omofagia, un hábito contemporáneo de la religión dionisiaca, que consistía en la ingesta de carne cruda una vez que ha sido desmembrado el animal, evocando el festín de los titanes con la carne de Dioniso (cf. Doré 2003:44).

Según parece, los “*iniciados del medio del thíasos*” son los individuos que participan de los misterios báquicos (*mýstai*) y que forman el “cortejo” del dios. En este sentido, debemos entender el vocablo *thíasos* como el grupo que lleva a cabo las danzas, los gritos, el *sparagmós* (descuartizamiento) y la omofagia. Por tanto, *thíasos* se emplea aquí no para referirse a una asociación religiosa regulada por unas normas¹¹⁷, sino al cortejo dionisiaco, similar al de las *Bacantes* (*thíasos* mítico), que cuando traspasa los límites literarios y se convierte en una práctica real despierta recelo en la sociedad¹¹⁸. Así pues, en el libro de Sab se actualizan los hábitos paganos del Oriente Medio antiguo a la luz de las nuevas costumbres helenísticas.

2.2. Testimonios judeo-helenísticos

En las obras de Filón de Alejandría (ca.20 a.C. – 50 d.C.) y de Flavio Josefo (37/38 – ca.100 d.C.) también aparecen referencias a los *thíasoi*. El primero, natural de la ciudad

¹¹⁷ Los consejos ofrecidos en Eco 31,25-32,13 para acudir a un banquete se podrían aplicar a este tipo de *thíasos*, pese a que no se refieran a una institución convival: no bebas en demasía, no hables a destiempo ni interrumpas la música, no te sientes en el lugar que no te corresponde, etc. (cf. Eco 31,12). Smith (2003:133ss.) toma estos versículos como modelo del banquete judío e incluso llega a afirmar que “these table rules correlate well with the “symposium laws” and the banquet rules of clubs and associations...” (p.139).

¹¹⁸ Winston (1979:240) y Vélchez (1990:332n.59) nos informan de la sugerencia de Gill: los motivos de la tragedia (asesinato de niños, canibalismo, etc.) eran bien conocidos por el helenismo. Por tanto, el autor de Sab al tratar las prácticas paganas de los antiguos cananeos pensó en las ceremonias helenísticas descritas en las obras teatrales.

egipcia de Alejandría, utilizó el vocablo en numerosas ocasiones y con distintos sentidos; en cambio, el segundo, cuya vida transcurrió en Jerusalén y después en Roma, sólo lo emplea una única vez y con un significado muy claro. Curiosamente los investigadores no han realizado un análisis sobre la interpretación de *thíasoi* en estos autores, por lo que, en principio, sólo podemos contar con las informaciones que los textos aportan.

2.2.1. *Thíasos* según Filón de Alejandría

Sab 12,5 es un testimonio directo de que, en tiempos de Filón, en Egipto se conocía la existencia de *thíasoi*, al menos, en su manifestación más espectacular: la del grupo desenfrenado seguidor de un dios. Sin embargo, sabemos que el término tiene también otros significados: uno derivado posiblemente de este sentido de “cortejo”, que solía aplicarse a conceptos metafísicos (“grupo de seguidores de” la Razón, el Mal, el Amor, etc.), y otro con sentido de “asociación religiosa”¹¹⁹. En los libros de este autor vamos a encontrar las dos últimas acepciones empleadas varias veces y también algún caso de *thíasos* que nos recordará al de *Bacantes*. Además, se utiliza con relativa frecuencia *thiasótēs* (en sing. / *thiasótai* en pl.) como miembro o seguidor de un *thíasos*. Debido al importante número de textos, nos vemos obligados a escoger algunos ejemplos representativos y a relegar a citas otros casos similares.

2.2.1.1. “*Thíasos* desenfrenado”

Filón en *Sobre las leyes particulares* I menciona un caso que podríamos incluir en este apartado, donde denuncia el tipo de individuos que son admitidos en los misterios:

¹¹⁹ Scarpat (1996:460), al tratar el término en Sab 12,5, sólo menciona éste último sentido aludiendo a *Plant.* 58 y *Migr.* 90. Smith (2003:106) presenta *Flac.* 136 con relación a las asociaciones de Alejandría.

Ahora sucede que muchas veces ningún hombre de bien es iniciado en los misterios, mientras que lo son ladrones, piratas y los *thíasoi* de mujeres detestables y desenfrenadas, después de procurar dinero a los que conducen los *teletai* y a los *hierofantes*¹²⁰ (Ph., *Spec.* I 323,3).

Una de las razones por las que Filón no tiene en gran estima la participación en los misterios es precisamente la aceptación de grupos poco recomendables a cambio de dinero¹²¹. Entre ellos, junto a los ladrones y piratas, se mencionan también los “*thíasoi de mujeres detestables y desenfrenadas*”. Se entiende que estos grupos femeninos tienen una vida sin orden, dedicándose a profesiones poco recomendables. Esta misma idea es la que predomina en los coros de la tragedia griega, cuando las mujeres abandonan sus casas para seguir a Dioniso (E., *Ba.* 680ss.). Aunque es imposible conocer la intención de Filón, quizás el uso del término *thíasos* fuera deliberado, ya que pudo tener en mente estas escenas.

2.2.1.2. *Thíasos* como “grupo de seguidores”

Las citas más numerosas son, sin duda, las relativas a los *thíasoi* de seguidores de un concepto metafísico, negativo o positivo, o de un personaje que lo representa. En este apartado se incluyen también todas las referencias a los *thiasótai*. Hemos escogido cuatro ejemplos como muestra de esta acepción, dos positivos en torno al tema de la Sabiduría y dos negativos relacionados con el Mal.

¹²⁰ τοῖς τελοῦσι son los que conducen los ritos de iniciación, según hemos visto en los pasajes de Sab arriba citados, y ἱεροφαντοῦσιν hace referencia a quienes explican los misterios, a quienes tienen el ministerio de la *hierofantía*.

¹²¹ Otro motivo consiste en que los participantes son habitualmente seguidores de la vanagloria: “*Cuantos son thiasótai de la fama vacía* (ὅσοι θιασῶται τῆς κενῆς δόξης εἰσὶν)” (*Som.* II 78,4)

Respecto a la connotación positiva presentamos un pasaje de *Sobre la posteridad de Caín* y otro de *Sobre los sacrificios de Abel y Caín*. En el primero, *thíasos* se refiere a los que intentan llegar a Dios a través de la filosofía, frente a las artimañas de los sofistas. En el otro, quienes reciben el conocimiento a través de la instrucción se oponen a los que adquieren sabiduría sin esfuerzo, como el patriarca Isaac, llamado aquí *thiasótēs*.

Thíasos (sentido positivo)

Ya que, en efecto, Dios es el primero y el único rey del Universo¹²², también el camino que lleva a él que, como es del rey, se llama naturalmente real. Piensa que este (camino) es la filosofía, no la que persigue la tropa sofista de los contemporáneos –éstos, en efecto, al haberse ejercitado en las artes del discurso contra la verdad, llamaron *sofía* a su picardía, de manera que le concedieron un nombre divino a un hecho lamentable-, sino la que persiguió el antiguo *thíasos* de los que practican (ese arte), apartándose de los agradables encantamientos del placer [y] dedicándose con honorabilidad y austeridad a la práctica de la virtud (Ph., *Post.* 101,3-9).

Thiasótēs (sentido positivo)

En cambio, los eximidos de la instrucción de los hombres, convertidos en alumnos capacitados de Dios, al obtener la sabiduría sin esfuerzo, son trasladados al *génos* incorruptible y perfectísimo; a éstos, entre los que Isaac se distingue como *thiasótēs*, se les ha asignado una porción más hermosa que a los anteriores (Ph., *Sac.* 7,4-6)

Estos términos no sólo se hallan en fragmentos sobre la sabiduría (*Cher.* 85,1; *Plant.* 58,1; *Som.* II 139,1; en *Spec.* I 344,1 *thiasótai* de la Razón frente a los Sentidos) o los representantes de ésta (Lot según *Migr.* 149,1, Jacob según *Fug.* 10,3 e Isaac en *Som.* II 10), sino también en contextos relacionados con otras virtudes y otros modelos

¹²² Lit. “de todas las cosas”.

humanos: *thiasótai* de Moisés (*Immut.* 120,5; *Plant.* 39,1), *thíasos* de almas incorpóreas (*Plant.* 14,1-3), *thíasos* de los levitas (*Ebr.* 94,5; *Fug.* 89,1), *thiasótēs* del coro profético (*Conf.* 44,2), *thíasos* de individuos buenos y sabios (*Mut.* 32,1), seguidores de Dios (*Som.* I 196,1; entre los que está la paz según *Som.* II 254,1), seguidores de la templanza, la sabiduría, la valentía y la justicia (*Mos.* II 185,2). Según se aprecia, no se alude a ningún tipo de asociación religiosa, sino simplemente a un grupo que tiene un mismo fin o comparte unas características.

En cuanto a la connotación negativa de los vocablos, proponemos como ejemplos otros dos textos: uno de *Sobre la Embajada a Cayo*, donde Filón le recuerda a éste cómo se metamorfoseaba en distintos dioses hasta llegar a Ares en compañía de su *thíasos* de malvados; otro de *Lo peor ataca lo mejor*, en el que se alaba el sentido común de Rebeca por aconsejarle a Jacob que huyera de Esaú, “*el thiasótēs de la maldad*”.

Thíasos (sentido negativo)

Muchas veces también vestido con su coraza, armado de espada, avanzaba con yelmo y escudo, proclamándose Ares. Además, a uno y otro lado los servidores (*therapeutai*) del nuevo [e inesperado] Ares lo acompañaron, *thíasos* de asesinos y verdugos, prestando malvados servicios a un asesino sediento, además, de sangre humana (*Ph., Legat.* 97,1-4)

Thiasótēs (sentido negativo)

Así pues, hubiera resultado beneficioso que Abel, haciendo uso del sentido común¹²³, de la virtud salvadora, hubiera permanecido en casa, sin considerar la invitación para la controvertida y acalorada disputa, imitando a Rebeca en su perseverancia. Ésta, cuando Esaú, el *thiasótēs* de la maldad, amenazaba con matar a Jacob, devoto de la virtud, le aconsejó salir huyendo a [él] que va a ser objeto del complot, hasta que aquél cesara en su locura contra éste (*Ph., Det.* 45)

¹²³ εὐλαβεία se refiere al temor para evitar algún acontecimiento negativo.

Como es de suponer, éstos no son los únicos ejemplos con connotación negativa; todo lo contrario, en las obras de Filón predominan los casos con este sentido. Además, al igual que antes, *thíasos* o *thiasótes*, indistintamente, pueden referirse a un concepto negativo o a la persona que lo encarna. Así, descubrimos otros grupos denominados de esta manera: los *thiasótai* de la maldad, como Caín (*Det.* 140,3) o Labán (*Som.* I 225,2), los seguidores de Koré (Qóraḥ en hebreo cf. Nú 16; en *Fug.* 145,5), los *thiasótai* malvados (*Conf.* 83,1-4; *Fug.* 28), el *thíasos* de los sentidos (*Ebr.* 70,3; *Spec.* I 344,1), los *thiasótai* de la fama (*Som.* II 78), los del placer (*Som.* II 209), el *thíasos* de las pasiones (*Som.* II 277,3; del que participa el Faraón de Egipto), el *thíasos* de los egipcios destructores de las sinagogas judías (*Legat.* 166), el *thíasos* politeísta (*Mut.* 205,1), el de los que no tienen hábito de observación (*Fug.* 126,1)¹²⁴.

Es evidente, entonces, que esta acepción de *thíasos* es la que menos nos interesa, ya que no se puede considerar un paralelo de *marzeah*. Consiste, pues, en un uso metafórico que Filón y otros autores emplean desprovéyendolo de sentido cultural.

2.2.1.3. *Thíasos* como “asociación”

Filón emplea *thíasos* para referirse también a las agrupaciones de individuos que tienen su espacio en la sociedad, al igual que los tribunales, los consejos, las plazas, las asambleas, etc. Según un pasaje de *Sobre las leyes particulares* III, los *thiasoi* consisten

¹²⁴ El caso de *Som.* II 127 es difícil de catalogar, ya que debería considerarse un ejemplo positivo, pues habla del *thíasos* de los que se reúnen para leer los libros sagrados, pero esta costumbre contrasta con la circunstancia conflictiva en la que se encuentran, es decir, no se pueden entretener en estos temas en momentos de crisis: “¿Os vais a sentar en vuestras asambleas, reuniendo el *thíasos* acostumbrado y leyendo con seguridad los libros sagrados, poniendo de manifiesto si hubiera algún asunto no claro, entreteniéndoos con discusiones sobre la filosofía patria y también descansando?”.

en grupos de varones, cuyo ámbito es la vida pública, en oposición a la esfera doméstica de las mujeres:

Plazas, consejos, tribunales, *thíasoi*, reuniones de asambleas muy populosas y la vida al aire libre con discursos y actividades tanto en tiempo de guerra como de paz se ajustan a los hombres, mientras que a las mujeres la protección de la casa y la estancia en el interior... (Ph., *Spec.* III 169).

Su descripción recuerda, en buena medida, a las antiguas divisiones de las sociedades espartana y ateniense, donde los hombres formaban grupos de unas quince personas para llevar a cabo ciertos actos, sobre todo convivales. Es evidente que en este caso, los *thíasoi* no responden a los mismos presupuestos que en la Antigüedad arcaica y clásica, pero parece que todavía se mantiene la idea de que es un acontecimiento en el que los varones deben intervenir como parte de la vida socio-política. Sin embargo, la visión de Filón no es por lo general positiva. En otro pasaje los llega a definir como “*lugares en los que perder el tiempo*” y “*reunión de hombres triviales*”, por lo que no son aptos para los ejercitados en la filosofía:

Pues cuantos entre los helenos o entre los bárbaros están ejercitados en la filosofía y viven de forma irreprochable e irreprehensible, sin agarrarse a cometer injusticia y a devolver injuria por injuria, se apartan de las compañías de los interesados en los asuntos ajenos y de los lugares en los que perder el tiempo; se han protegido contra los tribunales, los consejos, las plazas, las asambleas y, en general, donde haya un *thíasos* o una reunión de hombres triviales (*Spec.* II 44).

En ambos textos el vocablo *thíasos*, con el sentido de corporación de varones, aparece dentro de una enumeración de entidades públicas. De la misma manera lo encontramos también en *Migr.* 90,3; *Mut* 198; *Abr.* 20¹²⁵. Por tanto, lo más probable es que se trate de asociaciones que estuvieran, si no reconocidas, toleradas por el estado¹²⁶.

¹²⁵ Aquí no sólo se mencionan instituciones sociales sino también socio-culturales: “*Repitiendo siempre estas cosas y otras tales engañan a los tribunales, las asambleas, los teatros, toda reunión y*

Por otro lado, los *thíasoi* se relacionan directamente con el banquete y los elementos que lo componen: el vino, la música, los preparativos, el mobiliario, etc. Además, en algunos pasajes el término aparece como sinónimo de *sympósia*, *sysstía*, *sýnodoi* y *klínai*. En el primer texto que presentamos, de *Sobre las leyes particulares* II, Filón imagina lo que podrían decir los que tienen otras creencias (los heterodoxos) acerca de la fiesta del ayuno judío, ya que no pueden concebir una celebración sin un banquete. Con el segundo, que pertenece al *Contra Flaco*¹²⁷, denuncia estas reuniones por el predominio de la embriaguez, en las que un tal Isidoro, uno de los encargados de la acusación contra Flaco, tiene el puesto principal a la cabeza del simposio.

Después de la de las trompetas viene la fiesta del ayuno¹²⁸. Quizá dijera alguno de los heterodoxos y de los que no se avergüenzan de censurar lo hermoso: “¿Es una fiesta una en la que no hay *sympósia*, *sysstía*, *thíasos* de anfitriones y de invitados, abundante vino puro, magníficas mesas, desembolsos, preparativos de todo (lo necesario) para un banquete público, placeres, danzas por las calles con regalos y burlas, juegos con flauta, lira, tímpanos, címbalos y todos los demás (instrumentos), cuantos son propios de la clase de música calmada y floreciente, despiertan las irresistibles pasiones a través de los oídos?” (Ph., *Spec.* II 193).

Hay *thíasoi* populosos en la ciudad, de cuya relación no comienza nada sano, sino el vino puro, la embriaguez, los insultos del ebrio y la soberbia descendiente de

thíasos de hombres. ...” (Mut. 198) / “Además, por otro lado, el malvado, por pasarse la vida metiéndose en lo ajeno, recorre plazas, teatros, tribunales, consejos, asambleas, cualquier reunión y *thíasos de hombres...*” (Abr. 20).

¹²⁶ Algunos de estos grupos debían tener bastante poder, pues Filón se plantea el caso de qué hacer si traman una revolución (cf. *Spec.* IV 47).

¹²⁷ Flaco había sido nombrado prefecto de Alejandría y del país sobre el año 32 d.C. (cf. *Flac.* 2).

¹²⁸ El día de las trompetas es el primero del séptimo mes correspondiente al año civil hebreo (cf. Le 23,23ss; Nú 29,1ss.), esto es, *Tišri* (septiembre/octubre), y la fiesta del ayuno o *Yom Kippur* (Día de la Expiación) tiene lugar el décimo día de este mes (Le 23,26ss; 16; 25,9; Nú 29,7ss.); cf. *Spec.* I 186.

éstos; *sýnodoi* y *klínai* se denominan por los habitantes¹²⁹. En todos los *thíasoi* o en la mayor parte, Isidoro tiene los primeros puestos y se le llama el *symposíarchos*, el *klinárchēs*, el *taraxípolis* (perturbador de la ciudad)... (Ph., *Flac.* 136-137).

El aspecto más destacado del *thíasos* en estos ejemplos es el convival, ya que aparece junto a palabras donde prima esta idea: (a) la manifestación principal del *thíasos* es el *sympósion*; (b) con *syssítia* se alude desde la época arcaica a las comidas en común de los varones; (c) *sýnodos* puede entenderse como un sinónimo de *koinón/thíasos*¹³⁰ y, por último, (d) *klínai*, aunque literalmente significa “divanes”, se emplea a modo de sinécdoque para referirse al acontecimiento en sí. Por otra parte, frente a los banquetes privados, en *Sobre las leyes* se menciona un “banquete público” (δημοθεινία), ya que, no era extraño que las asociaciones se reunieran paralelamente a los festejos de la ciudad para celebrar sus propios ritos¹³¹.

Las descripciones de los banquetes coinciden con la imagen negativa del *thíasos* y del *marzeah*: (a) ingesta desmesurada de alcohol y sus consecuencias: “abundante vino puro” (πολλὸς ἄκρατος), “la embriaguez, los insultos del ebrio y la soberbia”, (b) comida en cantidad: “magníficas mesas” (τράπεζαι πολυτελεῖς), (c) gastos y preparativos, (d) entretenimientos: danzas, burlas, juegos, música (“flauta, lira, tímpanos, címbalos”), (e) el líder del simposio, llamado *symposíarchos*, *klinárchēs*, *taraxípolis*, y (f) un mobiliario específico: mesas y divanes. No obstante, frente a este retrato negativo que presenta Filón, nos ha llegado un papiro (ca.69-58 a.C.) en el que se recogen los estatutos del *sýnodos* egipcio de Zeus Hysistos. En estos estatutos se describen muchas de las características de las asociaciones griegas: la presidencia por un tiempo determinado (un año), un lugar de reunión (el santuario de Zeus), contribuciones,

¹²⁹ Cf. *Flac.* 4,7-8, donde se mencionan las *herairías* y los *sýnodoi* también con sentido negativo.

¹³⁰ Smith (2003:107) señala que era el nombre genérico para referirse a las asociaciones en el territorio de Egipto.

¹³¹ Éste era, p.e., el caso de los *ióbakchoi* atenienses, que realizaban sus ritos junto a las fiestas de la ciudad.

etc., pero además se ponen de relieve valores morales: respeto por el presidente y los miembros del grupo, lealtad, cumplimiento con las cuotas. Así pues, no parece que los excesos alcohólicos fueran bien aceptados por esta asociación, ya que propiciarían problemas de conducta¹³². Es posible, entonces, que en Egipto, así como en otros centros helenísticos, se dieran ambas circunstancias: grupos donde se fomente la moderación y asociaciones que inciten a las actitudes que denuncia Filón. Con todo, no debemos olvidar que el punto de vista del autor influye en la presentación de los hechos ni que muchas veces los estatutos podían no coincidir su práctica¹³³.

Además, Filón también aplicó el término *thíasos* a dos comunidades, una helenística y otra judía, que vivían al margen de la sociedad. A los seguidores de la doctrina de Pitágoras los llamó “*thíasos sagradísimo de los pitagóricos*” (τὸν μὲν οὖν τῶν Πυθαγορείων ἱερώτατον θίασον; *Prob.* 2,1), pues formaban una asociación religiosa

¹³² Estos son los estatutos, que Smith (2003:106) recoge en una trad. inglesa: “*Horion son of Haryotes. .../ thirty-two, total 31, / May it be well. The law which those of the association of Zeus the highest made in common, that it should be authoritative. / (5) Acting in accordance with its provisions, they first chose a their / president Petesouchos the son of Teephbennis, a man of parts, worthy of the place and of the company, / for a year from the month and day aforesaid, / that he should make for all the contributors one banquet a month in the sanctuary of Zeus, / at which they should in a common room pouring libations, pray, and perform the other customary rites / (10) on behalf of the god and lord, the king. All are to obey the president / and his servant in matters pertaining to the corporation, and they shall be present at / all command occasions to be prescribed for them and at meetings and assemblies and outings. / It shall not be permissible for any one of them to ... or to make factions / or to leave the brotherhood of the president for another, / (15) or for men to enter into one another's pedigrees at the banquet or/ to abuse one another at the banquet or to chatter or/ to indict or accuse another or to resign / for the course of the year or again to bring the drinkings to nought or / ... to hinder the / (20) [leader?]. ... contributions and other [___?] / levies and shall each pay... / If any of them becomes a father, (he shall contribute?)*”. El análisis de los estatutos en las pp.107ss. Sobre las asociaciones en Egipto cf. Ferguson 1993:133s. y bibliografía.

¹³³ P.e., en los de los *ióbakchoi* atenienses se recogen los castigos para aquellos miembros que quebrantan una norma.

con normas de conducta propias, entre las que destacaban las alimenticias¹³⁴. La otra agrupación, de origen judío, es la que Filón y Flavio Josefo identifican como “esenios” y que la investigación actual suele emparentar con los descubrimientos de Qumrán¹³⁵. En *Todo hombre bueno es libre* se recoge una exhaustiva descripción de los esenios en tiempos de Filón (*Prob.75ss.*): son unos cuatro mil, habitan en aldeas, trabajan la tierra y tienen oficios que contribuyen a la paz, no acumulan bienes, no fabrican instrumentos bélicos, no tienen esclavos, cultivan la ética, la piedad, la santidad, la justicia, descansan el día séptimo, aman a Dios y a los hombres, comparten todas las pertenencias y alimentos, cuidan a los mayores y a los enfermos, etc. Como no tienen patrimonio propio, habitan las casas comunitarias de la siguiente manera:

Pues en primer lugar, ninguno tiene casa propia, que no resulte ser común para todos, ya que además de habitarla en común por *thíasoi* está también abierta a los que llegan con su mismo fervor de otros lugares (*Ph., Prob. 85*).

El uso de *thíasos* en esta cita responde a una de las formas de asociación de la Grecia arcaica, pues el vocablo no alude al total de la comunidad, como sucedía con los pitagóricos, sino a agrupaciones más pequeñas dentro de ella. Sin embargo, mientras que en la Esparta del s.VI a.C. se distribuían por grupos para celebrar una comida en común, los miembros de los *thíasoi* esenios también comparten una misma casa. Por tanto, el término aludiría a las divisiones entre los miembros de la misma sociedad esenia. Esto lo

¹³⁴ Los pitagóricos tenían una dieta alimenticia muy estricta basada en el vegetarianismo. La negativa a consumir carne se debe probablemente a la creencia en la trasmigración de las almas. Se piensa que esta corriente compartía importantes características con los cultos místéricos griegos, sobre todo con el órfico, y con la clase sacerdotal egipcia que también se caracterizaba por su vegetarianismo. De hecho, este movimiento tuvo mucha importancia en época helenística en Egipto. Sobre Pitágoras, los pitagóricos y sus normas cf. Dombrowski 1985:35ss.

¹³⁵ Las referencias a los esenios en estos autores son: *Ph., Prob. 75ss.* y *Hyp. XI; I., AI XIII 211s; XV 371ss; XVII 346; XVIII 18ss; BI II 119ss; 567; V 745*. Para un análisis sobre los esenios según Filón, Josefo y Plinio cf. Schürer 1985: II723ss.

confirma un pasaje de *Defensa de los judíos* al informar que los esenios “*viven juntos distribuidos en thíasoi, hetairíai y syssítia*” (*Hyp.* XI 5).

2.2.2. *Thíasos* según Flavio Josefo

En todas las obras de Josefo sólo aparece una referencia al *thíasos*. Se encuentra en las *Antigüedades de los judíos* junto a decretos del Senado y cartas de Julio César (XIV 185ss.). A través de estos documentos el autor se propone subrayar la fidelidad de los judíos a Roma y los privilegios obtenidos a cambio. En la carta dirigida por César a las autoridades y al pueblo de Pario¹³⁶ se alude a los *thíasoi* existentes en la isla de Delos. Les recuerda que, si bien a los otros pueblos les está prohibido reunirse para celebrar sus comidas en común y sus ritos, éste no es el caso de la comunidad judía, por lo que les ordena derogar el decreto emitido contra ellos.

²¹³Julio Cayo, pretor y cónsul de los romanos, saluda a los gobernadores de los habitantes de Pario, el consejo y el pueblo. Se entrevistaron conmigo los judíos de Delos y algunos judíos vecinos ante la presencia de vuestros embajadores y manifestaron que vosotros por decreto les prohibís realizar sus costumbres y cultos patrios. ²¹⁴A mí, pues, no me satisface que contra nuestros amigos y aliados existan tales decretos y que se les prohíba vivir según sus costumbres y aportar dinero para sus comidas en común y sus cultos, ya que ni en Roma se les ha impedido realizarlo. ²¹⁵Así pues, Cayo César nuestro pretor y cónsul, tras prohibir en una disposición que se reunieran los *thíasoi* en la ciudad, sólo a éstos no se lo prohibió ni tampoco contribuir con dinero ni realizar sus comidas en común. ²¹⁶De la misma manera, también yo, al prohibírsele a los otros *thíasoi*, sólo a éstos les concedo que se reúnan según sus costumbres y ritos patrios y celebrar banquetes. También vosotros, entonces, actuaríais correctamente en el caso de que, si emitisteis algún decreto contra nuestros amigos y aliados, lo anularais por su virtud y buena disposición hacia nosotros. (I, *AI* XIV 213-216)

¹³⁶ Pario está en la costa de Troya al este del Helesponto. Algunos lo han corregido por Paros, una isla cercana a la de Delos (Schürer en la nota f de la ed. de Marcus 1966:561).

Es evidente que *thíasos* tiene el sentido de asociación y, según el texto, en el s.I a.C. debieron existir varias corporaciones en la isla de Delos. Si estos grupos eran de origen semítico lo más probable es que se conocieran con el nombre de *marzeaḥ*. Ya en el capítulo IV analizamos una serie de documentos en los que se aludía a comunidades semíticas denominadas así en diferentes puntos del Mediterráneo; p.e., en la inscripción bilingüe del puerto de Atenas (*KAI* 60) se equiparaba el *marzeaḥ* de los sidonios con un *koinón*, es decir, con un sinónimo de *thíasos*. Además, en la isla de Delos se han hallado inscripciones relativas a *koinóna* fenicios como los Poseidonistas de Beirut y los Herakleistas de Tiro (cf. n.1). Es lógico suponer que con esta expresión se denominaron también las instituciones semíticas.

Llama la atención que Filón designe con *thíasoi* a los clubs de los otros pueblos, pero no al de los judíos. De hecho, el vocabulario referente a sus reuniones simpóticas resulta muy significativo: *sýndeipna* (“comidas en común”) y *hestiáō* (“celebrar un banquete”). Se trata quizá de acentuar todavía más el hecho de que las costumbres convivales judías se diferenciaron claramente de las de los otros pueblos, ya que, como sabemos, llamar a un grupo de individuos *thíasos* tenía connotaciones muy negativas para los judíos (cf. Sab 12,5).

3. Conclusiones

En el presente capítulo no sólo hemos pasado revista a los tipos de asociaciones griegas que se fueron desarrollando a lo largo de casi un milenio (ss.VII a.C. – s.II d.C.), sino que también hemos buscado una conexión con el *marzeaḥ* semítico. Pese al intento de síntesis, la información es muy abundante y diversa, por lo se hacen necesarias unas conclusiones.

Nuestro análisis, que comenzó con la identificación del *marzeaḥ* con el *thíasos* en Je 16,5 y con el *koinón* en *KAI* 60, ha resultado mucho más revelador de lo que en un

principio cabría esperar: parece que el universo semítico adoptó las formas y la terminología helénica, así como también los griegos admitieron en sus comunidades las instituciones de sus vecinos. Además, los autores judíos (LXX, Filón y Josefo) asumieron los distintos modelos helenísticos, distinguiendo entre un *thíasos* mítico, una asociación real y unos usos derivados de los términos. A su vez, esta diversidad del vocablo *thíasos* nos puede ayudar a comprender que el *marzeaḥ* no fue una institución unidimensional con características constantes a lo largo de tres milenios, sino que abarcó distintos ámbitos (mitológico o real) y sufrió una evolución.

1. Asociaciones griegas

1.1. Asociaciones lacedemonias

a. *Syssítia* espartanos. Los *syssítia* eran las comidas en común de los laconios, conocidas también con el nombre de *fidítia/filítia*. En ellas debían participar los ciudadanos, varones libres de todas las edades, que pudieran aportar la cuota mensual para el vino y los alimentos. Se reunían en *thíasoi* de unas quince personas y celebran banquetes en los que predominaba el comportamiento ordenado y el consumo medido de alimentos y bebidas. Entre los objetivos de los *syssítia* estaba la formación del ciudadano, pues los más jóvenes aprendían a hablar y actuar en público como sus mayores. La asistencia a un *syssítion* requería una confidencialidad absoluta, ya que no podían comentar fuera nada de lo ocurrido allí. Lo mismo sucedía con el acceso de un miembro nuevo a la reunión: se hacía por votación secreta y si se encontraba un solo voto negativo el aspirante era rechazado. El simposio tenía lugar en un recinto donde destacaba su mobiliario: mesas para colocar los alimentos y divanes para recostarse (desde al menos el s.VII a.C.). Estaba amenizado con música de la que se encargaban sobre todo las esclavas. Por último, se distinguían las comidas habituales, en las que se tomaban los productos de consumo diario (cereales, queso, higos, algo de carne, el caldo negro y vino mezclado con agua), de las ocasiones especiales con una cocina más elaborada (pasteles, confituras).

b. *Andreía* cretentes. Se llamó *andreión* al paralelo isleño del *syssítion* lacedemonio. De hecho, los autores creían que la música de los banquetes espartanos era originaria de Creta. Además, *andreión* se utilizó para denominar a las comidas en común espartanas antes de que se implantara el nombre de *syssítion* o *fidítion* (aparece en pl: *fidítia*).

1.2. Asociaciones atenienses

a. *Orgeónes*. Se denominaban *orgeónes* los miembros de un grupo establecido de forma privada, para realizar sacrificios y honrar a un dios, a un héroe o a varios. Se reunían en un recinto específico (generalmente un templo), habilitado con mesas y divanes, en unos días determinados. Allí tenían lugar las ofrendas para el patrón y la comida en común. Además, era lícito asociarse con otros *orgeónes* para realizar sacrificios a un mismo dios. Destacaba la figura del anfitrión, que a veces se ocupaba también de la parte económica (recaudación, cuotas, gastos, alquileres del templo, etc.). El ingreso a este grupo, en principio, era hereditario y la familia de los *orgeónes* (mujeres y niños) podía beneficiarse de algunos privilegios (como el reparto de la carne). En época helenística las posibilidades se incrementaron, pues surgieron grupos que adoraban a una divinidad extranjera y la mujer intervino directamente en algunas de estas asociaciones (como sacerdotisa, anfitriona, etc.). Se conoce también el caso de algunos grupos dedicados al culto a los difuntos que recibieron el nombre de *orgeónes* por organizarse forma similar.

b. *Éranos*, *koinón* y *thíasos*. Estos tres sinónimos aludían a las formas de asociación atenienses, que el Helenismo acabó exportando después. La definición general es similar a la de los *orgeónes*: un grupo establecido, habitualmente de varones, que se reunían en torno a una divinidad para celebrar los ritos y la comida comunitaria. Las diferencias entre ellos corresponden a ciertos matices: mientras que *koinón* era un vocablo más neutro, *éranos* se empleaba para referirse al banquete y *thíasos* tenía una clara

connotación religiosa. A éstos hay que añadir *sýnodos*, que significaba “reunión, asamblea” y era todavía menos específico que *koinón*, por lo que su contexto debía ser muy concreto.

Los términos más utilizados fueron *koinón* y *thíasos*, que se interpretaron como paralelos griegos de *marzeaḥ*. *Koinón* tuvo una gran acogida entre las comunidades semíticas, en especial las fenicias; así, encontramos la inscripción bilingüe del puerto de Atenas (KAI 60). Por otro lado, *thíasos* fue empleado por los judíos desde que se consideró una traducción de *marzeaḥ* en Je 16,5 (s.III a.C.). Sin embargo, a pesar de que eran sinónimos intercambiables, *thíasos* no perdió el matiz religioso y acabó teniendo una fuerte connotación negativa.

c. Thíasos-koinón real y *thíasos* mítico. El problema principal para abordar el análisis de *thíasos* consiste en sus distintas acepciones a lo largo de su historia: (1) como la más pequeña de las antiguas divisiones de la sociedad arcaica-clásica (demos, fraternía, etc., hasta los *thíasoi*); (2) como el “cortejo” de seguidores de una divinidad, sobre todo de Dioniso, según la tragedia y las representaciones de la cerámica ateniense; (3) como una institución bien reglamentada, sinónimo de *koinón*. A partir de la época clásica van a predominar los dos últimos sentidos y con el Helenismo se van a asimilar por las nuevas comunidades.

Thíasos, como sinónimo de *koinón*, se define como una asociación que se instituye de manera privada, pero que está reconocida por el estado. Tenía un marcado carácter religioso que se manifestaba en un ritual en honor a su divinidad patrona. Los participantes en estos *thíasoi* eran varones con un cierto poder adquisitivo, que debían cumplir unos estatutos con predominio del orden y del respeto por los compañeros. Si alguno sobrepasaba las normas (hablaba a destiempo, aplaudía, gritaba, insultaba o pegaba a otro) debía ser castigado con una multa o incluso con la expulsión. Entre las funciones que se acataban por un periodo de tiempo indicado estaba la de presidente, sacerdote, tesorero, guardián del orden, los roles de distintas divinidades en los cultos, etc., que se sorteaban, designaban por otros miembros o votaban. Sus reuniones eran periódicas, pero a veces sucedían eventos especiales que les llevaba a encontrarse, como,

p.e., la muerte de un miembro. Se reunían en paralelo a las fiestas de la ciudad para representar su propia versión del culto a la divinidad (con discursos, procesiones, etc.). Pagaban distintas cuotas para costear los sacrificios y banquetes (una de entrada, una mensual, otra anual, cuando se cambiaba de estado civil, se obtenía un cargo público, etc.). Solían tener un lugar de encuentro (posiblemente un templo) amueblado con mesas, divanes y los objetos que necesitaran. En cuanto al banquete, predominaba el consumo de carne y de vino en grandes cantidades pero con control, pues comportarse fuera de lugar suponía una sanción. A menudo se empleaba el término *koinón* en lugar de *thíasos*, por las connotaciones que éste último implicaba. Éste es el caso de los *ióbakchoi* de Atenas, un *koinón* que respondía a estos rasgos.

En oposición a estas instituciones, existían *thíasoi* desarrollados en el plano mítico, es decir, en la literatura y el arte, donde predominaban las escenas báquicas. La divinidad no sólo era receptora de los ritos, sino que se caracterizaba por su antropomorfismo y su participación en las ceremonias. El grupo, por otra parte, lo formaban seres mitológicos (sátiros y otros dioses) y figuras humanas, entre las que destacaban las ménades, revestidas con los atuendos específicos de Dioniso (hiedra en la cabeza, pieles de corzo o pantera, serpientes enroscadas, el pelo suelto, el tirso en la mano). También podían existir grupos de varones, aunque el peso de los cultos recaía, sobre todo, en las mujeres, pues el elemento femenino conectaba con los ritos de fertilidad. El punto culminante de la ceremonia, después de las procesiones, danzas y gritos, tenía lugar con el despedazamiento de un animal y la ingesta de su carne cruda. Esta tradición ha inspirado escenas como la de las *Bacantes* de Eurípides, donde el animal descuartizado es sustituido por un ser humano. Estas imágenes dionisiacas pasaron al imaginario popular y se transmitieron a las nuevas sociedades helenísticas. Debido a las evidentes connotaciones negativas, el término se especializó para referirse a los cortejos míticos; de hecho, cuando alguien quiso poner en práctica estos cultos desordenados el rechazo social no se hizo esperar.

Por último, se conoce un uso especial de *thíasos*, quizá derivado del sentido de “cortejo”, que alude a los seguidores de un concepto metafísico o al personaje que lo

encarna (*thíasos* de la Maldad, del Bien, de la Razón, etc.). Desprovisto de matices, se utiliza para referirse a los que cultivan alguna de estas ideas.

2. *Thíasos* en el judaísmo

2.1. Conexiones de las asociaciones helénicas con los semitas

a. Testimonios indirectos. Desde época arcaica en la isla de Creta se reconocen motivos orientales en las representaciones iconográficas: estatuas de músicos, frisos con ciervos, diosas de la fertilidad, etc. Además, se sabe que aquí, como en otros puntos del Mediterráneo, se había establecido una importante colonia de fenicios. Si añadimos que los habitantes griegos de Creta celebraban sus *sysítia*, no es difícil imaginar que los semitas hicieran lo mismo.

b. Testimonios directos. Las evidencias directas, tratadas ya numerosas veces, son la inscripción bilingüe de El Pireo en fenicio y griego, donde se lee respectivamente *marzeaḥ* y *koinón*, y la traducción de Je 16,5 en LXX, que pone en relación el vocablo semítico con el griego *thíasos*. Además, contamos con una serie de téseras palmirenses en las que aparece *marzeaḥ* junto a *symposíarchos* (“*presidente de la comunidad*”).

2.2. Sentido de *thíasos* según los textos judíos

a. *Thíasos* como asociación. Esta acepción se encuentra en la obra de los escritores judeo-helenísticos, en Filón de Alejandría y en la única cita sobre el *thíasos* de Flavio Josefo. En ambos tiene una connotación totalmente negativa, pues lo relacionan con reuniones triviales y banquetes y ritos paganos contrarios a la religión judía. Filón denunciaba el desorden de los participantes por el consumo desmedido de vino, los excesos en las comidas (mesas repletas), el derroche (los preparativos) y el comportamiento inmoral (danzas, música, insultos). Josefo, por su parte, enfrentaba los

thíasoi paganos, prohibidos por las autoridades romanas, a los *syndeipna* (“comidas en común”) judíos, que estaban autorizados por el propio Julio César.

b. *Thíasos* como división o grupo de una comunidad. En algunos casos Filón menciona *thíasoi* junto a instituciones de la vida pública: tribunales, plazas, asambleas, incluso teatros; por tanto, se entendía como una agrupación dentro de la ciudad. El ejemplo más llamativo es el de los esenios, pues denomina *thíasoi* a los diferentes grupos de individuos, dentro de una misma comunidad, que comparten casa y mesa.

c. *Thíasos* como cortejo báquico. Los dos textos bíblicos donde aparece *thíasos* (Je 16,5 y Sab 12,5) presentan reminiscencias de los grupos báquicos. La escena de Je es equiparable a algunas manifestaciones del menadismo (incisiones, lamentos, consumo de vino, etc.); incluso su dimensión fúnebre encuentra un nexo con el mito del descuartizamiento de Dioniso por los Titanes o el de Penteo en *Bacantes* a manos de su propia madre. Además, Sab 12,5 confirma esta idea al denunciar los asesinatos de niños y el “*festín canibalesco de carnes y sangre humanas*” en medio del *thíasos*. Lo más probable es que estas descripciones no se correspondieran con hechos reales, lo mismo que sucedía con las escenas de la tragedia griega. Posiblemente a través de ellas los autores pudieron actualizar su concepto de la idolatría.

Por otro lado, Filón, cuando describía la situación de los misterios en su época, afirmaba que sólo accedían a ellos todo tipo de maleantes y los “*thíasoi de mujeres detestables y desenfrenadas*”. Por tanto, el componente femenino es una vez más parte de la imagen negativa del *thíasos*.

d. *Thíasos* como grupo de seguidores de una idea metafísica. El empleo de *thíasos* con el sentido de seguidores de un concepto abstracto, positivo o negativo, o del individuo que lo encarna es frecuente en las obras de Filón. Sin embargo, como no tiene ninguna relación con el *marzeah*, no nos interesa para el presente estudio. Con todo, sorprende que un vocablo tan cargado de connotaciones perdiera sus matices al utilizarse en contextos filosóficos.

3. El *marzeah* a la luz de los testimonios griegos

El *thíasos* y las otras instituciones griegas coinciden, en buena medida, con muchas de las características del *marzeah* que hemos visto en los capítulos anteriores: un grupo compuesto por individuos con cualidades específicas (por lo general, varones de una misma cultura y condición social), el patronazgo de una divinidad, la celebración de un banquete como el acto principal de la asociación, un recinto equipado para sacrificios y comidas, unos días determinados de reunión, una serie de funciones distribuidas entre los miembros (sacerdote, presidente, tesorero, etc.), la posesión de bienes inmuebles y el alquiler de éstos (casas, campos, templos, etc.), el consumo de carne y vino, etc. Pero, además, los testimonios griegos pueden ayudarnos a entender los rasgos del *marzeah* que no habían quedado demasiado claros, como su relación con el mundo de los muertos, y a advertir distintos modelos de *marzeah*.

a. Relación con el Más Allá. Hace unos años los investigadores consideraban que los ritos fúnebres eran el marco esencial del *marzeah*. Sin embargo, esta idea se pone hoy en duda, ya que lo habitual, a excepción de Je 16 y la literatura rabínica, es que no exista un contexto funerario evidente (cf. McLaughlin 2001). Los ejemplos griegos pueden iluminar la relación entre *marzeah* y los ritos fúnebres: sabemos que había ocasiones en que se reunían para despedir a un compañero fallecido, también que se constituyeron *orgeónes* dedicados al culto a los difuntos y que la celebración de la muerte de Dioniso era el acto principal del *thíasos* báquico. No obstante, son casos puntuales: el honrar a un miembro difunto y darle el último adiós debía ser, al igual que sucede en la actualidad, un homenaje moralmente obligatorio de sus socios; los *orgeónes* que honraban a los muertos constituían sociedades diferenciadas de los dedicados a un dios o a un héroe; el ritual báquico se centraba más que en la muerte del dios en su resurrección, pues Dioniso era ante todo un dios de la vida y la naturaleza salvaje. En definitiva, es lógico contemplar las mismas posibilidades respecto al *marzeah*: honraron a los miembros

fallecidos y la divinidad a la que se dedicaba el *marzeah* pudo estar relacionada con el mundo de los muertos.

b. ¿Un *marzeah* real y otro mítico? Si distinguíamos entre un *thíasos* mítico y otro real, ¿por qué no hacer lo mismo con el *marzeah*? En los capítulos anteriores se advertía que no es lo mismo el *marzeah* referido en las tablillas e inscripciones legales y económicas y el de los documentos literarios. En los primeros se describe una institución bien regulada (gastos, cuotas, bienes, alimentos necesarios, ofrendas, etc.); en cambio, en los textos literarios predomina la embriaguez, los excesos, el despilfarro y toda clase de desórdenes. Parece, entonces, que al igual que encontramos dos tipos de *thíasoi* también podemos distinguir dos clases de *marz^ehim*: uno mítico (propio de las fuentes literarias) y otro real (documentos legales y económicos).

Capítulo VI

Últimos testimonios sobre el *marzeaḥ*

La literatura rabínica y el mosaico de Mádaba

El presente capítulo se centra en los últimos documentos sobre el *marzeah*: los pasajes rabínicos y el mosaico que apareció en la iglesia bizantina de Mádaba. La razón de tratar ambos en este apartado no sólo se basa en un argumento cronológico, sino también en la conexión que ciertos autores establecen entre un fragmento del mosaico y algunos de los textos. Estas evidencias prueban que nuestra institución tuvo un desarrollo importante en el ámbito semita a lo largo de casi cuatro milenios (desde la antigua ciudad de Ebla hasta el periodo bizantino con el mosaico, s.VI d.C.) y, en particular, en el mundo judío desde el profeta Amós en el s.VIII a.C. hasta, al menos, el periodo rabínico amoraíta (ss.III-IV) y quizá saboraíta (ss.V-VI).

La producción científica al respecto se ha limitado a citar los pasajes y la inscripción del mosaico como muestra de la existencia de esta asociación en la Antigüedad tardía o, en el mejor de los casos, como confirmación de alguno de los rasgos observados en los testimonios semitas. Ni siquiera McLaughlin (2001:61ss.) en su monografía sobre el *marzeah* analiza el tema en profundidad, pues en apenas cuatro páginas concluye que se trataba de “a celebratory drinking feast which, at least in some cases, is characterized by its excesses” (p.64). Por el contrario, la aportación de Bryan (1973) es mucho más exhaustiva, ya que muestra una atención especial a la literatura rabínica y al mosaico. Sin embargo, relega las características del *marzeah* a un segundo plano, ocupándose de cuestiones paralelas como la reconstrucción de las fuentes primitivas, el origen de algunas fiestas, etc. Por tanto, la finalidad de nuestro estudio será precisamente determinar si los elementos del *marzeah* tienen su origen en la tradición semítica, sobre

todo bíblica, y si se produjo, a su vez, algún tipo de innovación. En primer lugar, vamos a examinar los pasajes rabínicos, debido a que son más explícitos que el dibujo y la inscripción del mosaico de Mádaba.

1. Testimonios rabínicos¹

Como podemos suponer, algunos de los textos sobre el *marzeaḥ* están relacionados con Am 6,7 y Je 16,5, es decir, las dos citas bíblicas donde aparece el término². Así, un buen criterio para abordar los pasajes sería el distinguir entre los textos que utilizan estos versículos y los que dependen de otros casos. No obstante, ésta no es nuestra opción, ya que, en principio, preferimos dividirlos en tres apartados diferentes según los contextos donde aparezca el término. Con el primero pretendemos averiguar si el *marzeaḥ* tiene una dimensión funeraria como Je 16. En el segundo se analizará su conexión con la apostasía de Israel en Šittim (Nú 25) en las versiones targúmica y rabínica. Por último, veremos cuál es el vínculo entre el *marzeaḥ* y un festival popular llamado *maiumas*, del que hablan las fuentes semíticas y greco-latinas.

1.1. ¿Fiesta fúnebre o de júbilo?

Je 16,5 tiene una evidente dimensión fúnebre, resultado bien de una acepción de *marzeaḥ* (si definitivamente se asume el nexo entre la entidad y el mundo de los muertos) o, lo más probable, de su propio contexto. Por el contrario, Am 6,7, que es un texto más antiguo, denuncia la conducta de los participantes en un banquete de júbilo. El

¹ Seguimos la forma de transcribir el nombre de los rabinos por la ed. española de Strack – Stemberger 1996.

² Como se indicó en el capítulo I, en TgAm 6,7 y TgJe 16,5 aparece el mismo vocablo en su forma aramea sin aportar ningún dato significativo, por lo que no vamos a tratar estos casos.

elemento común entre los dos pasajes se halla en el carácter idolátrico de ambas reuniones. ¿Cuál puede ser, entonces, la tradición que ha llegado al judaísmo rabínico?

1.1.1. Contexto de duelo

En tres textos rabínicos se alude a la prohibición de Je 16,5 de no entrar en un *bet-marzeaḥ*. El primero que presentamos es del tratado *Baba Batra* del *Talmud de Babilonia*. En él se recogen las palabras de R. Eliezer, hijo de R. Yosé³, sobre la caridad y la misericordia:

Se ha enseñado: Dijo R. Eliezer, hijo de R. Yosé: “Todas las obras de caridad y de misericordia que Israel hace en este mundo son (artífices de) una gran paz y de unos magníficos intercesores entre Israel y su Padre que está en los cielos, según está escrito: “*Porque así dice Yahveh: ‘No entres en un bet-marzeaḥ ni vayas a hacer duelo ni a lamentarte por ellos, porque he retirado mi paz, de este pueblo, etc., la misericordia y la compasión’*” (Je 16,5). La “misericordia” (se refiere a) la *gemilut ḥasadim*, la “compasión⁴” a la caridad. (BB 10a)⁵

Al analizar Je 16,5-9 en el capítulo I, observamos que el pasaje comienza y acaba con dos “obras de misericordia” o *gemilut ḥasadim*: bendecir a los novios (vv.8-9) y ocuparse de los muertos (vv.5-7); éstas quedan abolidas cuando Yahveh retira la benevolencia de su pueblo. Por tanto, el pasaje de BB viene a confirmar esta interpretación, poniendo de relieve que la ayuda desinteresada hacia los semejantes se convierte en un magnífico intercesor entre Dios y su pueblo. El ejemplo elegido por R. Eliezer es precisamente el relacionado con las obligaciones hacia los difuntos: “*No entres en un bet-marzeaḥ ni*

³ R. Eliezer ben Yosé es supuestamente R. Eliezer ben R.Yosé ha-Gelilí, tannaíta de la tercera generación (s.II d.C); cf. Strack – Stemberger 1996:126.

⁴ Lit. pl.

⁵ Ni Bryan (1973) ni después McLaughlin (2001) estudian este pasaje.

vayas a hacer duelo ni a lamentarte por ellos”. Aquí no se plantea cuál es el significado de *marzeaḥ*, pero del contexto se deriva que está relacionado con el luto y el lamento provocado por la pérdida de alguien. Se transmite, en definitiva, la misma idea que en el TM, donde se identificaba el *bet-marzeaḥ* con una casa en duelo.

El siguiente texto, que pertenece al tratado *Moed Qatán* del *Talmud de Jerusalén*, expone las distintas acciones que deben realizarse o evitarse en un duelo según Ez 24,17: “*Suspira calladamente, no hagas duelo de muertos, cíñete sobre la cabeza el turbante y ponte en los pies las sandalias, no te cubras el bigote ni comas pan de duelo*”⁶. Con la última prohibición se subrayan las atenciones prestadas a los allegados de un difunto, es decir: con motivo del luto los individuos menos relevantes les proporcionan comida a las personas importantes y éstos últimos hacen lo propio en el caso contrario⁷.

“*No comas el pan de duelo*”. De aquí (se deduce) que los de baja posición van a casa de las personas importantes⁸.

Entonces, ¿de dónde (se deduce) que las personas importantes se dirigen a los insignificantes? Dijo R. Semuel bar Rab Yisjaq⁹: “Está escrito ‘Porque así dice Yahveh: *No entres en un bet-marzeaḥ etc.*’ (Je 16,5)”. (TJ MQ 3,5 82d)¹⁰

⁶ Lit. “*pan de hombres*” (también en Ez 24,22). Se entiende como en Os 9,4: “*pan de enlutados*” (אִנְיָם בֶּלֶם). Es el pan o la comida que se aporta en los duelos por personas que no pertenecen a la casa del finado. El profesor Miguel Pérez nos ha sugerido la posibilidad de que se trate de una lectura errónea al pasar el texto del paleohebreo al alfabeto arameo cuadrado: se confundiría la *yod* con la *šin* debido a su gran parecido, así en vez de *leḥem ṣonim* (“pan de duelo”) se habría leído *leḥem ṣanašim* (“pan de hombres”). La expresión se habría mantenido así al fijarse el texto bíblico. Con otras consonantes sucedió lo mismo, como p.e. entre *alef* y *taw*; cf. Treballe Barrera 1998:113s.

⁷ Todo lo que hay en casa de un finado está contaminado durante el tiempo del luto, por lo que los alimentos deben ser preparados en otro lugar y traídos por amigos, vecinos, etc.; cf. c.I 2.2.2.b.a.

⁸ Lit. “*los pequeños se dirigen a los grandes*”.

⁹ De la tercera generación de amoraitas de Palestina (Strack – Stemmerger 1996:142).

¹⁰ Tampoco este pasaje ha sido considerado por Bryan (1973) o McLaughlin (2001).

Aunque no se explica el significado de *bet-marzeaḥ*, al igual que en el pasaje anterior del TB, se evidencia un contexto fúnebre; esta vez, vinculado a las obras de piedad entre las distintas clases sociales.

El tercer testimonio de Je 16,5 se encuentra de nuevo en el TB. En un pasaje del tratado *Ketubbot*, que trata acerca del patrimonio paterno que le corresponde a una hija, un rabino le pregunta a otro quién debe estar al frente del *bet-marzeaḥ*. Aunque a primera vista no existe un vínculo directo entre ambos temas, el texto los pone en relación de una forma muy irónica. Rab Anán¹¹ en una nota dirigida a Rab Huna¹², pidiéndole que le permita cobrar su lote a la heredera, lo saluda con el amistoso “*compañero*”. Éste, en lugar de acceder, le envía a un tercer rabino, R. Seseṭ¹³, con dos nuevas cuestiones: una sobre el tipo de bienes a los que se refiere (muebles o inmuebles) y otra acerca de la presidencia del *bet-marzeaḥ*; además, R. Huna por boca de R. Seseṭ lo llama por su nombre sin ninguna muestra de respeto (“*Anán, Anán*”). Desconcertado, R. Anán decide pedirle ayuda a Mar Uqba¹⁴, el cual le ofrece la siguiente interpretación: quien no conozca qué es *marzeaḥ* no debe llamar *haber* (“*amigo*”, “*compañero*”) a un maestro de maestros como R. Huna; de ahí se deduce su extraño comportamiento.

¹¹ Rab Anán o Anán bar Rab fue un amoraíta babilónico de mediados del s.III d.C. que frecuentó la casa del exiliarca Mar Uqba y mantuvo disputas halálicas con Rab Huna.

¹² Rab Huna: existieron distintos amoraítas conocidos con este nombre, pero según los rabinos que se mencionan, el Rab Huna al que se alude debió ser el maestro de Sura que perteneció a la segunda generación de amoraítas babilónicos, cuya vida transcurrió en el s.III d.C; cf. Strack – Stemberger 1996:139.

¹³ Rab Seseṭ: rabino de la tercera generación de amoraítas babilónicos, cuya vida transcurre entre los ss.III-IV d.C; Strack – Stemberger 1996:144.

¹⁴ Aunque existieron dos rabinos conocidos como Mar Uqba, por el contexto suponemos que aquí se trata de Mar Uqba II exiliarca babilónico (nieto del también exiliarca Mar Uqba I), amoraíta de segunda generación; cf. Strack – Stemberger 1996:139.

Rab Anán le mandó a Rab Huna (la siguiente nota): “Compañero Huna, saludos. Cuando esta mujer se presente ante ti¹⁵, permítele cobrar el décimo de los bienes (paternos)”. (R. Huna) le dijo a R. Saset, que estaba sentado frente a él: “Ve a decirle (esto a R. Anán) y que sea excomulgado quien no se lo diga (así): ‘Anán, Anán, ¿(se debe cobrar) de los bienes inmuebles o de los muebles?; y ¿quién debe estar sentado en la presidencia en el *bet-marzeaḥ*?’” Rab Saset se presentó ante Rab Anán y le dijo: “(Tú eres) maestro¹⁶, pero Rab Huna es maestro de maestros, y ha pronunciado una excomuni3n contra quien no le diga (esto a R. Anán); si no hubiera decretado la excomuni3n, no ser3a (yo) quien le dijera: ‘¡Anán, Anán! ¿(se debe cobrar) de los bienes inmuebles o de los muebles?; y ¿quién debe estar sentado en la presidencia en el *bet-marzeaḥ*?’” Rab Anán fue a Mar Uqba a decirle: “Mira, maestro, c3mo se dirigi3 a m3 Rab Huna: ‘Anán, Anán y adem3s, [no s3] qu3 significa lo del *marzeaḥ* que me remiti3. Le dijo (Mar Uqba): ‘Cuéntame entonces c3mo ocurri3?’” Le respondi3 (R. Anán): “As3 sucedi3 el incidente”. Le contest3: “Un hombre que no sabe qu3 es *marzeaḥ*, ¿debe dirigirse a Rab Huna como ‘compañero Huna’? Lo que (significa) *marzeaḥ* es duelo, seg3n la Escritura: ‘No entres en un *bet-marzeaḥ* etc.’ (Je 16,5)”. (Ket 69ab)¹⁷

As3 pues, Mar Uqba no s3lo descifra las palabras de Rab Huna, sino que, apoyándose en la cita de Jerem3as, identifica *marzeaḥ* como sin3nimo de “*duelo*” (לְאָבֵל)¹⁸. A continuaci3n, esperar3amos que se retomara el tema de la herencia; sin embargo, antes se recogen otras opiniones al respecto, repetidas tambi3n en el tratado talm3dico de *Moed Qatán*. Una vez que R. Abbahu¹⁹ pregunta sobre el origen de la presidencia del *marzeaḥ*,

¹⁵ Lit. “cuando (se encuentre) esta mujer la mujer ante tu presencia”.

¹⁶ Lit. “maestro (eres) maestro”.

¹⁷ Pasaje en Bryan (1973:71); citado por McLaughlin (2001:61) entre los textos que conectan el *marzeaḥ* con el duelo.

¹⁸ Bryan (1973:71) considera que Ece 7,2 refuerza este sentido al identificar una casa en duelo como una *bet-mišeh* (“casa en fiesta”), considerando que ambos son sin3nimos de *ḥebel* (“duelo”). Pese a esta argumentaci3n, afirma que “we have no proof of this”.

¹⁹ De la tercera generaci3n de amora3itas palestinos, fue el principal director de la academia de Cesarea; cf. Strack – Stemberger 1996:141. En el fragmento anterior los personajes coincid3an en el espacio y el

Rab Najmán bar Yisjaq²⁰ y Mar Zutra²¹ responden empleando, respectivamente, los recursos midrásicos “no leas”²² y la técnica del *notariqon*²³:

Dijo R. Abbahu: “¿De dónde (se deduce) que el que el hace duelo tiene su asiento en la presidencia?” De que se ha dicho: “*Les escogía el camino y me sentaba a la cabeza, me colocaba como un rey entre la tropa; como quien consuela afligidos*” (Jb 29,25). ¡“(Quien) consuela” (*yenaḥem*) es a otros, el sentido es obvio²⁴! Dijo Rab Najmán bar Yisjaq: “El *ketib* (permite leer) *yinnaḥem* (en lugar de *yenaḥem*)²⁵”. Mar Zutra dijo que de la siguiente sentencia²⁶: “*Cesará el marzeaḥ de los que están reclinados*” (Am 6,7), el amargado (*mar*) y trastornado (*zaḥ*) llegará a ser príncipe²⁷ de los arrellanados²⁸. (Ket 69b = MQ 28b)²⁹

tiempo (Babilonia, ca. s.III d.C.); sin embargo, en este pasaje se mezclan rabinos de distintas épocas y lugares: academias de Babilonia y Palestina y diferentes generaciones de amoraítas.

²⁰ Amoraíta babilónico de la cuarta generación, que presidió la academia de Pumbedita (s.IV d.C.); Strack – Stemberger 1996:148.

²¹ Existieron, al menos, dos personajes llamados así: uno amoraíta y otro saboraíta. Lo más probable es que aquí se aluda al primero, al exiliarca que perteneció a la sexta generación de amoraítas babilónicos (s.V d.C.); cf. Strack – Stemberger 1996:152.

²² *al tikre* o “no leas” es un recurso muy utilizado por lo rabinos, pese a que no está incluido en las reglas de Rabbi Eliezer. Consiste en el cambio de vocalización de una palabra, adquiriendo un nuevo significado; lo que permite una interpretación diferente del texto; cf. Vegas Montaner 1994:47.

²³ *Notariqon* es un recurso hermenéutico, incluido entre las treinta y tres reglas de Rabbi Eliezer, que consiste en la separación de una palabra en otras dos o más con el fin de encontrar otras interpretaciones de los pasajes; cf. Navarro Peiró 1987:71, Vegas Montaner 1994:47, Strack – Stemberger 1996:68.

²⁴ “Según su literalidad”.

²⁵ Juego entre las formas verbales: *yinnaḥem* (nifal: “ser consolado”) y *yenaḥem* (piel: “consolar”). Otra posibilidad podría ser entre piel y pual (*yenuḥam*, por su sentido pasivo). De esta manera “quien consuela” de la cita de Job se convierte en “quien es consolado”, facilitando la identificación con “el que hace duelo”, al que alude R. Abbahu.

²⁶ Lit. “de aquí”.

²⁷ Se ha cambiado el טר (“cesará”) del TM por su homófono שר (“príncipe”).

²⁸ El nuevo sentido es producto de separar en dos palabras el término *marzeaḥ*: מַרְזֵאחַ (cf. Jastrow s.v. “מר”).

Hasta el momento todos los ejemplos en los que *marzeaḥ* se interpretaba como duelo dependían de Je 16,5, pero el texto presente se apoya en Am 6,7. Por tanto, podríamos pensar que ésta es una prueba indudable de tal equivalencia en la literatura rabínica, como ya afirmaba Mar Uqba en el pasaje anterior de Ket 69ab (“*Lo que (significa) marzeaḥ es duelo*”). En cambio, debemos tener en cuenta dos consideraciones: (a) la identificación de *marzeaḥ* con “duelo” puede ser sólo producto del contexto de Je 16,5, en lugar de una acepción propia del término; (b) la lectura de Am 6,7 según Ket 69b = MQ 28b responde exclusivamente a recursos hermenéuticos (la separación de *marzeaḥ* en dos palabras y el cambio de -ו- por -ש-: “*cesará*” por “*príncipe*”). En consecuencia, es imposible asumir una dimensión fúnebre del *marzeaḥ* fuera de la cita de Jeremías. Sólo si encontramos otros lugares donde *marzeaḥ* tenga este sentido, estaremos en disposición de confirmar su relación con el mundo de los difuntos. De lo contrario, este uso no dejará de ser un caso puntual fruto de un contexto concreto.

1.1.2. Fiesta de júbilo

En el apartado anterior, el *marzeaḥ* se veía implicado por un motivo u otro en un ambiente fúnebre. Un texto que algunos autores han interpretado también en este sentido es el del tratado *Berakot* del TJ, donde, al discutir sobre la comida de duelo, se alude a la prohibición de R. Zeíra³⁰ de celebrar *marz'eḥim* tras su muerte:

²⁹ Texto brevemente comentado por Bryan (1973:71s.) y citado por Porten (1968:184) y McLaughlin (2001:61).

³⁰ R. Zeíra puede ser Zeíra I o Zeíra II. El primero era babilonio que tuvo que marchar a Palestina, por lo que se le considera un amoraíta palestino de la tercera generación; cf. Strack – Stemberger 1996:142. El segundo pertenece a la quinta generación de amoraítas palestinos cf. Strack – Stemberger 1996:150. Lo más probable es que sea el primero, que podríamos situar en torno al 300 d.C.

R. Zeíra, cuando iba a morir ordenó lo siguiente: “No hagáis por mí duelo hoy (y) mañana *marzē ĥim*”. (TJ Ber 3,1 6a)³¹

Porten (1968:184) consideró que R. Zeíra se refería a un tipo de duelo característico del *marzeaĥ* en la misma línea que Ket 69b = MQ 28b. Sin embargo, según las palabras del rabino parece que está oponiendo el duelo ante su inminente muerte a festejos alegres. Aunque, en principio, las dos opciones pueden ser aceptadas, la última encontraría una buena justificación en los pasajes que ahora presentamos.

En *Ester Rabbah*³² existen dos referencias al *marzeaĥ*, una en el comentario de Est 1,2 y la otra en el de Est 1,9. El contexto de ambos es muy parecido, pues se denuncia el festejo de un banquete por parte de la realeza persa en oposición al lamento judío a causa de su Templo en ruinas. La diferencia fundamental reside en que en el primer caso el anfitrión es el rey Asuero, mientras que en el segundo se mencionan además reuniones convivales presididas por la reina Vasti y destinadas sólo a las mujeres.

<p>“Por aquellos días” (Est 1,2). Ésta es una de las veces en las que los ángeles servidores³³ protestan³⁴ ante el Santo, bendito sea, diciendo en su presencia: “Señor del universo, el Templo está en ruinas y este malvado se sienta y celebra <i>marzē ĥim</i>”. Les respondió (Dios): “Estableced ‘días’ frente a</p>	<p>Otra opinión sobre “También Vasti la reina” (Est 1,9). Semuel⁴⁰ abrió (con): “Cuando estén acalorados les prepararé banquetes (y los embriagaré para que se adormezcan...)” (Je 51,39). Dijo el Santo, bendito sea: “Cuando vengan a enardecerse con la realeza les prepararé banquetes (<i>mištehem</i>);</p>
--	--

³¹ Citado por Porten (1968:184) y McLaughlin (2001:63) y comentado por Bryan (1973:72s.).

³² *Ester Rabbah*, *Midrás de Asuero* o *Midrás Megillat Ester* es un midrás del libro bíblico de Ester que se lee en la fiesta de Purim y que se divide en dos partes: una más antigua (ca. s.V d.C.), que comprende los cc. 1-6 (EstR I) y otra mucho más moderna (s.XI d.C.), que se ocupa de los cc.7-10 (EstR II); cf. Strack – Stemberger 1996:423s.

³³ Lit. “al servicio”.

³⁴ פיתקין מרדין פיתקין lit. “sacuden las piedras” (cf. Jastrow s.v. “רדי”).

'días', pues lo mismo se aplica a³⁵ "Por yo destruiré sus cimientos aquellos días vi en Judah que había (*mišewatehon*)⁴¹ y los embriagaré con quienes pisaban los lagares en sábado, sus pesares, para que se deleiten, etc." (Neh 13,15). Rab Jelbo³⁶ dijo: porque se alegraron cuando fue "Lamento y ay fueron aquellos días". destruido el Templo. Dijo el Santo, Dijo Rab Bebay³⁷: "*Hahem* (implica bendito sea: "El Templo está en ruinas *hah* (= ay) para aquellos días, según y este malvado prepara *marz'ħim*; y puedes leer en las Escrituras: también la malvada Vasti prepara "Lamentaos, ay del día aquel" (Ez *marz'ħim*, según está escrito: "También 30,1). Dijo R. Yisjaq³⁸: "Lamento *Vasti, la reina, preparó un banquete (nihyah)* para aquellos días, según (*mišeh*) para las mujeres" (Est 1,9). puedes leer en las Escrituras: "Se (EstR 3,3)⁴² cantar un lamento (*nihyah*) amargo"³⁹" (Mi 2,4). (EstR 1,10)

³⁵ Lit. "esto es lo que está escrito". Se aplica la regla de *ke-neged* o de la "correspondencia"; cf. Navarro Peiro 1987:69s., Strack – Stemberger 1996:67.

³⁶ Rab Jelbo fue un amoraíta palestino de la cuarta generación, que estuvo un tiempo en Babilonia (ss.III-IV); cf. Strack – Stemberger 1996:146.

³⁷ Rab Bebay fue un discípulo de Abbahu (el rabino mencionado en los textos de Ket 69b = MQ 28b), de la tercera generación de amoraítas palestinos; cf. Strack – Stemberger 1996:146.

³⁸ Hay varios rabinos llamados R. Yisjaq, pero si consideramos que los otros dos maestros que aparecen en el texto son de la tercera y cuarta generación de amoraítas palestinos (ss.III-IV), el que aquí se menciona podría corresponderse con dos personajes de la tercera generación: Yisjaq bar Najmán y R. Yisjaq II o Nappaja ("el Herrero"). El último fue muy reconocido como haggadista e, igual que R. Jelbo, también pasó un tiempo en Babilonia; cf. Strack – Stemberger 1996:140.

³⁹ ונהה נהי נהיה: verbo acompañado por dos sustantivos que tienen la misma raíz. Además, los nombres son sinónimos ("lamento").

⁴⁰ Aunque no tenemos otro dato aparte del nombre (muy común entre los rabinos), puede tratarse de Mar Samuel, también conocido como Samuel Yarjinaah ("el astrónomo") y Aryok el Grande. Fue un amoraíta babilónico de la primera generación, director de la escuela de Nehardea (ss.II-III d.C.); cf. Strack – Stemberger 1996:136.

⁴¹ Juego de palabras entre *mišehem* y *mišewatehon* por compartir las mismas consonantes.

⁴² Breve comentario de ambos pasajes en Bryan (1973:121) y referencias en McLaughlin (2001:63).

No hay duda de que en estos pasajes el *marzeaḥ* no está relacionado con el mundo de los difuntos, sino con un festejo de júbilo. Lo sorprendente es que a partir del vocablo *mišteh* en el TM se haya deducido la celebración de un *marzeaḥ*; sobre todo, cuando en Je 16,5-9 podían entenderse como dos banquetes con finalidades opuestas. Concluimos, entonces, que el rasgo que diferencia el *marzeaḥ* del *mišteh* no reside en la presencia o ausencia de una dimensión fúnebre. El testimonio que puede ayudarnos a iluminar estos fragmentos midrásicos es, una vez más, el de Am 6.

Cuando el profeta Amós amenazaba al “*marzeaḥ de los que están reclinados*” con el exilio, describía una serie de elementos relacionados con la riqueza: copas de vino, divanes de marfil, magníficas comidas, música, aceites, etc. Su denuncia se centraba en dos aspectos: la injusticia social (las diferencias entre las clases y el poco interés de los nobles por el pueblo) y la idolatría (el incumplimiento de los preceptos con convites paganos). En los pasajes que ahora analizamos también se observa esta doble crítica: por un lado, el papel de los desfavorecidos lo asumen los judíos y el de los ricos samaritanos lo encarnan Asuero, Vasti y su corte; por otro, la identificación de *mišteh* con *marzeaḥ* probablemente encubre un acto idolátrico. Este último punto se confirma con la descripción del banquete real según el TM: “*Cuando transcurrieron aquellos días, el rey celebró para todo el pueblo que se encontraba en el palacio de Susa, desde el grande hasta el pequeño, un banquete (בַּמִּשְׁתֶּה) durante siete días en el patio del jardín de la residencia real. Colgadas blancas de lino y de color celeste pendían de cordeles de lino fino y de color escarlata sobre anillas de plata y columnas de mármol, divanes (בַּמִּטּוֹת) de oro y plata sobre un pavimento de alabastro y mármol y de nácar y mosaico. Daban de beber en copas (כְּלִי) de oro y copas de formas distintas y el vino regio era abundante conforme a la liberalidad del rey*” (Est 1,5-7). Así pues, comparte con el pasaje de Amós un vocabulario (“*divanes*”, “*copas*”) y un contexto similar. A su vez, también se aprecian otros rasgos del *marzeaḥ* extraídos de diversos testimonios: un lugar específico para el banquete (el palacio real), una duración determinada (siete días) y un presidente del evento (el rey, la reina). Por consiguiente, no es difícil suponer que el mundo rabínico apreciara aquí una escena propia de la idólatra, de manera que lo que

había sido catalogado como un *mišteh* (término sin connotaciones negativas) por el TM, lo convirtieran en un banquete pagano.

Un último pasaje confirma la interpretación de *marzeaḥ* como fiesta de júbilo. En *Qohelet Rabbah*⁴³ se halla un texto, reproducido después con algunos cambios en el *Midrás de Samuel*⁴⁴, donde contrasta el duelo por la muerte de Samuel (cf. 1Sa 18,3) con los *marzē ḥim* que se prepara el malvado Nabal.

Un texto dice: “*Murió Samuel*” (1Sa 25,1) y otro dice: “*Samuel había muerto*” (1Sa 28,3). R. Assi⁴⁵ explicó: “*Samuel había muerto*” (se refiere,) sin duda, a (su) muerte, (mientras que) “*murió Samuel*” simplemente se cita en relación al caso de Nabal, porque está dicho que “*murió Samuel... y había un hombre en Maón que tenía su hacienda en el Carmelo (... su nombre era Nabal... era duro y malo)*” (1Sa 25,1-3). R. Semuel bar Najmán⁴⁶ añadió que todos se lamentaban, golpeándose, por la muerte del justo, mientras que aquél malvado se preparaba *marzē ḥim*. (QoR 7,1; trad. Motos 2001. Similar en MidrSam 23,8, ed. de Buber)⁴⁷

En 1Sa 25,36 se describe el banquete de Nabal como un *mišteh* regio: “*Cuando volvió Abigail hacia Nabal, he aquí que (estaba celebrando) un mišteh, como un mišteh real; el*

⁴³ QoR es un midrás del Eclesiastés que probablemente nació en Palestina en el s.VIII, cuyo comentario es versículo a versículo, con algunas excepciones; cf. Strack – Stemberger 1996:422s.

⁴⁴ El MidrSam, como su nombre indica, es un comentario al libro bíblico de Samuel. Su origen es palestino y su fecha se sitúa en torno al s.XI d.C., pero parece recoger un material mucho más antiguo; cf. Strack – Stemberger 1996:470.

⁴⁵ Encontramos a dos rabinos con el nombre de Assi: uno de la primera generación de amoraítas babilónicos y otro de la tercera de amoraítas palestinos. Según la vida del siguiente rabino que aparece en el texto (Semuel bar Najmán), es posible que se trate del Assi palestino, cuyo nombre sería un diminutivo de Yosé; también llamado Assa, Issi (ss.III-IV); Strack – Stemberger 1996:141.

⁴⁶ R. Semuel bar Najmán o Najmani fue un haggadista de la tercera generación de amoraítas palestinos. Aunque su vida profesional la llevó a cabo en Tiberias, también estuvo en dos ocasiones en Babilonia; Strack – Stemberger 1996:140. En MidrSam 23,8 no es R. Semuel quien habla sino el propio Dios.

⁴⁷ Comentado por Bryan (1973:121s.) y citado erróneamente por McLaughlin (2001:63).

corazón de Nabal se desbordaba de alegría, pues estaba muy ebrio, así que no le dirigió ni una palabra, pequeña o grande, hasta la mañana". Así pues, basándose en los mismos elementos que en EstR (lujo, la bebida frente a una escena fúnebre) el *mišeh* se convierte en un *marzeaḥ*. De hecho, mientras que en el TM la iniquidad de Nabal consiste en negarle su comida a David y a sus hombres durante la fiesta del esquiteo (cf. 1Sa 25,11), en el comentario rabínico su caracterización es mucho más negativa: no sólo no se duele por Samuel, sino que además celebra banquetes paganos, de manera que a la injusticia se le une la idolatría.

1.2. *Marzeaḥ* en Šittim

El famoso episodio de la apostasía israelita en Šittim (Nú 25) es interpretado por el *Targum Pseudo-Jonatán*, una de las traducciones arameas al Pentateuco⁴⁸, y por el midrás halákico *Sifre Números*⁴⁹ como una escena de *marzeaḥ*. Esta lectura deriva probablemente de la propia descripción del TM, donde se enumeran los actos idolátricos de Israel ante Ba'al P^eor⁵⁰: "*Cuando se asentó Israel en Šittim*⁵¹, *el pueblo comenzó a*

⁴⁸ Este Tg., también conocido como *Targum Yerusalmi I*, es de origen palestinese, aunque coincide en algunos puntos con el Tg. babilónico *Onqelos*. Se ha observado una estrecha relación con los midrasim halákicos (*Mekilta*, *Sifre Números* y *Deuteronomio*, ss.II-III d.C.) como podemos comprobar en este apartado, pero también con otras obras más recientes (*Pirque de R. Eliezer*, s.VIII d.C.); cf. Pérez Fernández 1996:546s.

⁴⁹ SNú, como su nombre indica, es un midrás al libro de Números, esencialmente halákico, pero contiene también haggadah. Pertenece al grupo de midrasim de la escuela de Yismael (tannaíta adversario de Aqiba) y data probablemente de mediados del s.III d.C; cf. Strack – Stemberger 1996:359ss.

⁵⁰ Ba'al fue uno de los dioses más importantes del panteón cananeo, relacionado con la fertilidad y la vegetación. Aunque hay quien ha considerado que Ba'al P^eor representa un nombre específico de una divinidad (compuesto con ba'al como muchos nombres propios de deidades y reyes), lo más probable es que se aluda a un culto toponímico de Ba'al según las citas bíblicas (Os 9,10; Nú 23,28; 25,18; cf. De 3,29; 4,46); cf. Ashley 1993:517, Levine 2000:284.

*prostituirse con las hijas de Mo'ab. Invitaron al pueblo a los sacrificios de su dios*⁵² y el pueblo comió y se prosternó ante su dios. Entonces, Israel se adhirió a Ba'al P'e'or, de modo que se encendió la cólera de Yahveh contra Israel" (Nú 25,1-3). La prostitución del pueblo, por tanto, tiene una doble dimensión: la física y la moral, ya que, además de unirse a mujeres extranjeras, adoptan sus ritos. En concreto, el hecho de comer con las moabitas es lo que debió propiciar la imagen de un *marzeah* por parte de la exégesis rabínica.

Por otro lado, mientras que en Nú 25 se reconoce un nuevo episodio, TgJ Nú 24,14.25, en cambio, interpreta la apostasía de Israel como consecuencia de un consejo de Balaam, relacionando el incidente del c.25 con los oráculos de los cc.22-24⁵³. Esta tradición comienza en la propia Biblia cuando Moisés reprocha a Israel no haber acabado con las madianitas: “*Ellas (las madianitas) son quienes, por consejo (בְּדַבָּר) de Balaam, incitaron a los hijos de Israel a traicionar a Yahveh a causa de P'e'or, por lo que se originó la plaga en la comunidad de Yahveh*” (Nú 31,16)⁵⁴. De este modo, el propio Moisés identifica a Balaam como el promotor de la conducta de las mujeres.

En su análisis de Nú 24,14.25, Vermes (1973:162ss. y 169ss.) observó que, por medio de este personaje, el judaísmo tendía a favorecer la conexión entre ambos

⁵¹ *Ha-Šittim* (lit. “las acacias”) es la forma abreviada de *ʔAbel ha-Šittim* (“la pradera de las acacias”, Nú 33,49) que el TM identifica con las llanuras de Moab y la investigación con Tell-el-Ḥammam, a unos pocos kilómetros al sur-oeste del Jericó. Aquí se sitúa el episodio en que Josué envía a los espías a Jericó (Jos 2,1; 3,1); cf. Ashley 1993:516, Levine 2000:282s.

⁵² En el TM aparece un pl. que se suele interpretar como una referencia a un único dios: Ba'al P'e'or.

⁵³ Algunos autores señalan Nú 23,28 (“*Balaq llevó a Balaam a la cima de P'e'or...*”) como un nexo entre los oráculos de Balaam y la escena de Šittim; cf. Levine 2000:279. Sin embargo, en Nú 24,14.25, que son los dos versículos donde el Tg. incluye esta tradición, no encontramos ninguna referencia en el TM: “*Ahora que me marcho a mi pueblo, ven que te voy a contar lo que le hará este pueblo a tu pueblo en días venideros*” (Nú 24,14) / “*Se levantó Balaam y se marchó para volver a su lugar; también Balaq continuó su camino*” (Nú 24,25).

⁵⁴ Según parece, el pueblo de Madián colaboraba con Moab (cf. Nú 22,4.7), por lo que a veces se mezclan las tradiciones como sucede en este caso: según Nú 25,1 los hijos de Israel se unen a las moabitas y en 31,15 a las madianitas.

episodios; así, p.e., en Apocalipsis leemos: “*Pero tengo algo contra ti: tienes aquí a unos que se agarran a la enseñanza de Balaam, el que enseñaba a Balaq a poner obstáculos ante los hijos de Israel para que comieran lo sacrificado a los ídolos y fornicaran*” (Ap 2,14)⁵⁵. Poco después, Bryan (1973:74ss.) continuó esta labor ampliando el comentario a Nú 25,1-3, y puso de manifiesto que las versiones y otras lecturas (LXX, Vg., Tg., NT, intertestamentarias, rabínicas) son más descriptivas que el TM⁵⁶. Advirtió, además, que en algunas se subrayaba el aspecto simpótico como un elemento característico de la idolatría; p.e., Josefo en *Antigüedades* dice que los israelitas “*se alegraron con comidas extrañas*” (ξενικοῖς τε βρώμασιν ἔχαιρον; AI IV 139s.). Por tanto, no nos sorprende que TgPsJ y SNú reconocieran tales banquetes como *marz^e ħim* (= “*banquetes idólatras*”).

Al abordar el texto targúmico, debemos considerar TgPsJ Nú 24,14.25 y Nú 25 como parte de un mismo episodio, en el que se distinguen varias secciones: (A) una amplia introducción donde se cuenta que las mujeres fueron acomodadas en tiendas con dos objetivos: incitar a los israelitas a consumir sus productos y propiciar un comercio

⁵⁵ En las *Antigüedades Bíblicas* de Ps.-Filón se dice: “*Entonces le propuso Balaam: -Ven, veamos qué puedes hacerles. Elige unas cuantas mujeres hermosas entre las que están entre nosotros y en Madián y ponlas ante ellos desnudas y adornadas de oro y piedras preciosas. Cuando las vean y se acuesten con ellas, pecarán contra su Señor y caerán en vuestras manos. De otro modo no te será posible vencerlos*” (LAB VIII 13; cf. XVIII 14; trad. de De la Fuente Adánez 1982). En Tg. Neófiti: “*Y ahora que yo me marchó a mi pueblo, te daré un consejo: Hazles pecar; y si no, no podrás dominarlos; sólo que este pueblo ha de dominar a tu pueblo al final de los días postreros*” (TgN Nú 24,14; similar TgFg; trad. de Díez Macho) / “*Y se levantó Balaam para partir y volvió a su lugar. Y también Balaq volvió a su lugar y constituyó a sus hijas en prostitutas* (lit. “*para el ‘creced y multiplicaos*””, Gé 1,28; Vermes 1973:169: “*in the market place*”)” (TgN Nú 24,25). También Filón y Josefo responsabilizan a Balaam (Ph., *Mos.* I 294 y I., AI IV 126ss.) e igualmente la versión de Vg. de Nú 24,14 (*Dabo consilium quid populus tuus huic faciat in extremo tempore*). Sobre la figura de Balaam cf. Vermes 1973:169ss.

⁵⁶ En LXX y Vg. Nú 25,3 se utiliza el verbo “*ser iniciado*”: καὶ ἐτελέσθη Ἰσραὴλ τῷ Βεελφεγορ / *initiatuque est Israel Beelphegor*. En N Nú 25,3: “*Y se ligó* (“*entró en asociación*” וְאִתְּחַבְּרָה) *al ídolo de P^eζορ*”.

sexual a cambio de que rechacen a Yahveh; (B) la adhesión a Ba^cal P^cor a través de un ritual concreto; (C) la participación en *marz^eħim*; por último, (D) el símil con el que se describe la unión de Israel a su nuevo dios como la de un clavo al madero.

(A. INTRODUCCIÓN)

¹⁴Y ahora, he aquí que me vuelvo para irme a mi pueblo. Ven, te daré un consejo: Ve, dispón tabernas y pon en ellas mujeres prostitutas que vendan comida y bebida a menos de su valor, e irá este pueblo y comerán, beberán y se embriagarán,

y tendrán comercio sexual con ellas, negarán a su Dios y serán entregados en tu mano en poco tiempo y muchos de ellos caerán.

Sin embargo, después de esto, ellos dominarán en tu pueblo al final de los días postreros.

²⁵Y se levantó Balaam y se marchó, y retornó a su lugar. También Balaq siguió su camino; y colocó a las hijas de los madianitas como celada desde Bet Yešimot hasta la Montaña de la Nieve, y vendían diferentes postres a bajo precio, en los cruces de los caminos, según el consejo del malvado Balaam.

¹Y se asentó Israel en un lugar que era llamado Šittim por la locura y depravación que había entre ellos,

(B. ADHESIÓN A BA^cAL P^cOR)

y el pueblo comenzó a profanar su santidad, a desnudarse ante el ídolo de P^cor y a prostituirse con las hijas de los moabitas que llevaban el ídolo de P^cor debajo de sus cinturones.

(C. PARTICIPACIÓN EN MARZ^E ĤIM)

²E invitaban al pueblo a los sacrificios de sus ídolos y el pueblo comía en sus *marz^eħim* y se prosternaba ante sus ídolos.

(D. SÍMIL DEL CLAVO)

₃Y el pueblo de la casa de Israel se unió con Ba'al P'eor como el clavo al madero, que no puede separarse sin astillarlo. Y se inflamó la ira de Yahveh contra Israel. (TgJ Nú 24,14.25; 25,1-3; trad. de Díez Macho 1977)⁵⁷

Esta versión aporta, sobre todo, tres novedades respecto al TM: la influencia de Balaam, la forma de culto a Ba'al P'eor y la celebración de *marz'e him*. (1) Los vv.14 y 25 del c.24 implican directamente a Balaam en la historia, pese a que se le obvia a partir de 25,1ss. (2) Los actos idolátricos vinculados a la sexualidad son mucho más explícitos: como las mujeres llevan a Ba'al P'eor debajo de sus vestidos, están obligados a adorarlo para poder mantener relaciones sexuales; además, se dice que ellos mismos profanaron su santidad “*al desnudarse ante el ídolo de P'eor*”. (3) Mientras que el TM sólo menciona que “*invitaron al pueblo a los sacrificios de su dios y el pueblo comió*”, en Tg. se presenta un complejo plan para que los israelitas no escapen a las delicias que venden las mujeres en sus tiendas, distribuidas a lo largo de una vasta extensión (“*colocó a las hijas de los madianitas como celada desde Bet Yešimot hasta la Montaña de la Nieve, y vendían diferentes postres a bajo precio, en los cruces de los caminos*”, v.25). Tanta importancia adquiere la comida y la bebida que las invitaciones a los sacrificios se acaban convirtiendo en *marz'e him*: banquetes cúlticos en honor de una divinidad (en este caso Ba'al P'eor), compuestos por grupos que se reúnen en un lugar concreto (quizá las tiendas de las mujeres) y donde se consume alcohol en exceso y se degustan manjares excepcionales (“*postres*”).

Esta misma historia es recogida en los tres textos rabínicos que propone Bryan (1973:91s.): Sanh 106a, TJ Sanh 10,2 28d y SNú 131. Aquí sólo presentamos el último, ya que, además de ser el más dependiente de TgPsJ, es el único que alude a la

⁵⁷ Varios autores se han ocupado este pasaje como testimonio de *marzealx*. Porten 1968:183, Pope 1977:217, Heider 1985:389n.774, Lewis 1989:92, Bryan 1973:74ss., McLaughlin 2001:62s.

celebración de *marz'e ħim*⁵⁸. Pese a las diferencias podemos reconocer las mismas secciones que en el pasaje targúmico:

(A. INTRODUCCIÓN)

Vinieron y se asentaron en Šittim, un lugar demencial. Entonces vinieron los ammonitas y los moabitas y les construyeron barracones, desde Bet Yešimot hasta la Montaña de la Nieve, y pusieron allí mujeres que vendían todo tipo de golosinas, y los israelitas comieron y bebieron.

(B. ADHESIÓN A BA'AL P^ECOR)

Salió entonces un hombre a pasear por el zoco y quiso comprar un artículo de una anciana que se lo vendía por su precio justo, pero una más joven lo llamó desde dentro y le dijo: “Quédalo aquí por menos”, y él se lo adquirió, y así un día y otro día. El tercer día ella le dijo: “Entra dentro y elige por ti mismo. ¿No eres tú ya de la casa?”. Él entró. Había una tinaja llena de vino ammonita (entonces aún no le estaba prohibido a Israel el vino de los gentiles), y ella le dijo: “Bebe vino, por favor”. Él fue bebiendo y el vino fue calentándole hasta hacerle decir a ella: “Conténtame”. Ella le mostró un tatuaje de P^Ecor por debajo del sujetador y le dijo: “Rabbí, si quieres que te contente, tienes que postrarte ante éste”. Él le dijo: “¿Que voy yo a postrarme ante un ídolo?”. “¿Y qué más da? –Dijo ella- Sólo hace

⁵⁸ Bryan (pp.93ss.) analiza sinópticamente estas versiones en busca de una fuente a la que llama I y que reconstruye de la siguiente manera: “*They (Israel’s foes, or “he”, Balak) made themselves booths from Beth-jeshimot to the Mountain of Snow. They (he) put women in them, an old (one) outside and a young (one) within. Israel ate and drank and went to find amusement in the market-street. The old woman quoted the going prices, but the young one quoted lower. It was so the first day, the second and the third. After that she said to him, “You are like one of the family; come in and select what you will”. A crock of Amonite wine was there. At that time the wine of the gentiles was not forbidden. She said to him, “Would you like some wine?”. No sooner had he drunk than the wine enflamed him. He said to her, “Yield to my will”. She produced an image of Peor out of her bosom. And she said to him, “Render homage to this!”. He said to her, “Am I not a Jew?” / “Am I to pay homage to a foreign cult-object?”. No homage will be expected of you except to expose yourself. Deny the law of Moses!”. And it is said, “They came to Baal-Peor and turned aside to shame; they became abominable like the object of their love (Hos 9:10)”.*

falta que te desnudes delante de él”. Y él se desnudó. De aquí han dejado dicho: “Satisfacer las necesidades corporales delante de Ba‘al P^cor es una forma de adorarlo y arrojar una piedra a Mercurio es otro forma de adorarlo”. El vino siguió calentándole hasta hacerle decir a ella: “Conténtame”. “Si quieres que te contente -ella le respondió-, aléjate de la Ley de Moisés”. Y él se alejó de la Ley de Moisés, como está dicho: “*Ellos se llegaron a Ba‘al P^cor, se consagraron a la ignominia e hicieronse abominables con el objeto de su amor*” (Os 9,10).

(C. PARTICIPACIÓN EN MARZ^E ĤIM)

Finalmente volvieron ellas a prepararles banquetes idolátricos (*marz^e ĥim*) y les iban invitando y ellos iban comiendo, como está dicho: “*Éstas invitaron al pueblo a los sacrificios de sus dioses, [y el pueblo comió y se prosternó ante los dioses de ellas]*” (Nú 25,2).

(D. SÍMIL DEL CLAVO)

R. Eleazar ben Sammua⁵⁹ decía: Igual que no se puede arrancar un clavo de una puerta sin llevarse la madera, tampoco se pudo arrancar a los israelitas de P^cor sin llevarse sus almas. (SNú 131; trad. de Pérez Fernández 1984)⁶⁰

Las novedades respecto al Tg. son notables (aparecen los ammonitas, se personaliza la idolatría en un individuo, se insertan otros temas como el del vino ammonita, el símil se le atribuye a un rabino, se utilizan otras citas bíblicas) y entre todas ellas destaca la forma de culto a Ba‘al P^cor. En Tg. se decía que las mujeres llevaban a su dios debajo de sus vestidos y que los israelitas se desnudaban para honrarlo. En SNú se explica que

⁵⁹ Llamado simplemente Eleazar. Fue discípulo de Aqiba, perteneció a la tercera generación de tannaítas (s.II d.C.); cf. Strack – Stemberger 1996:126.

⁶⁰ Sobre la relación de este texto con el *marzeaĥ* cf. Porten 1968:183, Bryan 1973:91ss., Pope 1977:217s., Lewis 1989:92, McLaughlin 2001:62.

ellas lo tienen tatuado en su cuerpo y que quitarse la ropa equivale a “*satisfacer las necesidades corporales*” (no a tener relaciones sexuales)⁶¹.

El material en SNú está más elaborado, ya que lo que se consideraba un antecedente de los sucesos en Šittim, en el midrás está incluido en la propia haggadah; además, al igual que en TgPsJ Nú 25,1ss., Balaam ha desaparecido de la narración frente a TgNu 24,14-15. Por otra parte, aunque los actos de idolatría son los mismos que en Tg., el desarrollo varía: en el texto targúmico adquiere más importancia la descripción de la comida, mientras que en SNú se ofrecen más detalles acerca del culto a Ba'al P^eor.

En cualquier caso, la interpretación de estos banquetes como *marz^e ĥim* es claramente dependiente de TgNú 25,2. Lo demuestra el que en el texto de SNú se cite TM Nú 25,2 después de manifestar que las mujeres les preparaban *marz^e ĥim* (al igual que la lectura de Tg.)⁶². Por tanto, los elementos que convierten estas comidas en *marz^e ĥim* son en ambos pasajes los mismos: contexto religioso, alusión a la bebida, patronazgo de un dios, lugares de encuentro (las tiendas?). Así pues, las mujeres se encargan de que la apostasía de Israel tenga éxito por dos vías diferentes: a través de las relaciones sexuales o de los banquetes idolátricos.

⁶¹ Pope (1977:217s.) relaciona este episodio con *KTU* 1.114 a través de los actos escatológicos, pues en el pasaje ugarítico el dios se ve envuelto en heces en el contexto de un *marzeaĥ*.

En SNú 131 hay un juego de palabras entre el nombre del dios y el verbo utilizado: המפער / פערר (“*el que se descubre (=defeca)*”; cf. Sanh 7,6; AZ 44b; con el mismo sentido en los dos pasajes paralelos a SNú: Sanh 106a y TJ Sanh 10,2 28d.

⁶² Bryan (1973:103ss.) llega a las siguientes conclusiones: (a) SNú es más antiguo que sus paralelos Sanh 106a y TJ Sanh 10,2 28d, (b) pero más moderno que Tg. Comparando el material de la fuente I (= sinopsis entre SNú 131, Sanh 106a y TJ Sanh 10,2 28d) con los datos de la Misnah sobre la prohibición del vino de los gentiles (AZ 5,6), el juicio de los tres reyes y los cuatro individuos (entre ellos Balaam) que no tendrán parte en el mundo venidero (Sanh 10,2) y la referencia a hacer las necesidades corporales ante *Ba'al P^eor* (Sanh 7,6), así como la comparación entre Tg. y SNú, aventura que “our referents to the *marzeaĥ* at Shittim cannot be proven to be earlier than the second century and are probable not later than the fourth century”.

Por último, no queremos finalizar este apartado sin comentar la relación que ciertos autores han establecido entre el *marzeaḥ*, Baʿal P^ecor y los ritos de los difuntos. Éstos han justificado tal vínculo con el v.28 del Sal 106: “*Se unieron a Baʿal P^ecor y comieron sacrificios de muertos (מִתְּרִים)*” (Pope 1977:217, Heider 1985:388s.). Sin embargo, ni en Tg. ni en SNú podemos apreciar ningún elemento fúnebre, por lo que con este argumento otros críticos han rechazado tal interpretación (Bryan 1973:88s., McLaughlin 2001:62)⁶³. En definitiva, como en casi todos los casos, el *marzeaḥ* de Šittim se ajusta mejor al significado de “banquete idolátrico” que al de “convite funerario”.

1.3. *Marzeaḥ* y *maiumas*

El término *marzeaḥ* se encuentra en otros tres pasajes rabínicos, pertenecientes a *Levítico Rabbah*⁶⁴, *Números Rabbah*⁶⁵ y *Tanjuma*⁶⁶, en los que aparece en la cita de Am 6,7 y se relaciona con una fiesta denominada *maiumas*. En todos se introduce un comentario a Am 6,1-7, pese a que el contexto general de cada uno es distinto: en LeR se trata el sacrificio expiatorio del sacerdote y del pueblo (Le 4,3.13ss.) y NúR y Tanj abordan la implicación del vino en los actos inmorales, aludiendo respectivamente al

⁶³ Incluso algunos de los que consideraban que la institución tenía un carácter fúnebre por sí misma (Lewis 1989:92).

⁶⁴ LeR es un midrás homilético del libro del Levítico, que data de los ss.III-VI, cuyo origen es probablemente Palestina; cf. Strack – Stemberger 1996:389ss.

⁶⁵ En el midrás homilético de NúR se distinguen dos partes correspondientes a los cc.1-8 (NúR I) y los cc.9-36 (NúR II: parágrafos 15-23). Según los autores, la primera, la que nos interesa, no es anterior al s.XII; cf. Strack – Stemberger 1996:415.

⁶⁶ Tanj o *Yelammedenu* es un midrás homilético al Pentateuco del que se conocen dos ediciones bastante diferentes: la usual (correspondiente a Constantinopla 1520/22 a la que le siguen otras), que citamos como Tanj, y la de Buber: TanjB. Su origen es palestino y su fecha gira en torno al s.IX; cf. Strack – Stemberger 1996:404ss.

En NúR y Tanj la referencia al *maiumas* no pertenece al comentario del v.7, sino al del v.4, donde se justifica que la carne consumida para esta ocasión pertenece al propio ganado. Mientras que en Tanj se cita el v.4 junto con los v.5 y v.7 después de la mención del *maiumas*⁶⁹, en NúR primero aparece el v.4, luego la noticia sobre *maiumas*, a continuación los vv.5-6 con sus respectivos comentarios y finalmente la cita del v.7.

<p>Voy a demostrarlo: Cada tribu tiene su propio <i>maiumas</i>, tan pronto como uno desea ir a su <i>maiumas</i>, toma consigo su manada para que haya comida de su rebaño de cebones. ¿De dónde (de deduce)? (Se deduce de) que así (dice) la Escritura: “Comen corderos del rebaño y becerros sacados del establo..., beben en copas de vino y con el más exquisito aceite se ungen, sin que se duelan por la ruina de José. ¿Por eso ahora partirán al cautiverio a la cabeza de los cautivos y cesará el marzeah de los que están reclinados” (Am 6,4.6-7). (Tanj 8,6)⁷⁰</p>	<p>“Comen corderos del rebaño y becerros sacados del establo” (Am 6,4). Voy a demostrarlo: “Cada tribu tiene su propio <i>maiumas</i>, cuando uno desea ir a su <i>maiumas</i>, hace pasar a todo el rebaño ante él para escoger el más pingüe de ellos y se dispone a inmolarlo⁷¹. [COMENTARIO DE LOS VV. 5-6] ¿Cuál será su final? Por causa del vino fueron tentados y se entregaron a la prostitución; por eso partirán al cautiverio, según está escrito: “¿Por eso ahora partirán al cautiverio a la cabeza de los cautivos, etc.” (Am 6,7). (NúR 10,3)⁷²</p>
--	---

Cada tribu en Israel tenía su propio *maiumas* y, según LeR, había uno en común. En ellos se originaban los peores pecados (prostitución e inmoralidad = idolatría), de manera que Yahveh los termina castigando con el destierro y la pérdida del *maiumas* tribal. Por tanto, los tres pasajes entienden *maiumas* como un lugar concreto donde se

⁶⁹ TanjB (8,8) recoge el mismo pasaje, pero la cita de Am 6 no es completa; sólo incluye el v.4 al que añade un “etc.” y entre paréntesis parte del v.6.

⁷⁰ Comentado por Bryan 1973:27ss. y citado por McLaughlin 2001:61.

⁷¹ Lit. “lo prepara y lo inmola”.

⁷² Comentario en Bryan 1973:27ss. y citado por Porten 1968:184, Pope 1977:218, McLaughlin 2001:61.

celebra una comida especial, compuesta por las carnes más succulentas del rebaño. Este espacio, entonces, se identificaba o incluso se confundía con el del *marzeaḥ*, ya que el uso de Am 6,4-7 indica que ambos compartían las mismas características: grupo de individuos, contexto religioso, ingesta de vino en abundancia, consumo de carnes pingües, etc. De hecho, podremos confirmar esta semejanza en el siguiente apartado, donde también trataremos la fiesta de *maiumas*.

2. El mosaico de Mádaba

El mapa más antiguo de Tierra Santa ha aparecido en Mádaba, una antigua ciudad moabita a unos treinta kilómetros al sur de Ammán, en la que se sitúan varios episodios de la historia de Israel (cf. Nú 21,30; Jos 13,9; 1Cr 19,7; Is 15,2; 1Ma 9,36ss.). Se halla en el mosaico del suelo de una de las iglesias ortodoxas del s.VI d.C. En él encontramos alrededor de ciento cincuenta localidades, principalmente palestinas, que comprenden desde la región norteña de Tiro y Sidón hasta el delta del Nilo en el sur y desde el Mediterráneo hasta el desierto arábigo⁷³. Los investigadores se apoyaron tanto en los propios dibujos como en las inscripciones en griego que los acompañan para descifrar los lugares. Lo interesante de este mosaico para nuestro estudio es que en una de las secciones aparece un edificio abovedado dividido en tres espacios, debajo del cual fluyen canales o ríos de agua rodeados por tres árboles y por encima se lee la siguiente inscripción (§ VI 1):

*Bētomarsea también Maiumas*⁷⁴

⁷³ Para una descripción breve, pero completa cf. Piccirillo *NEAEHL* y *ABD* s.v. “Medeba”. Para los análisis de las distintas secciones cf. Avi-Yonah 1954, Donner 1992 y, sobre todo, el libro de conmemoración por el centenario del descubrimiento: Piccirillo – Alliata 1999.

⁷⁴ Los autores que han estudiado el *marzeaḥ* mostraron un interés especial por el mosaico; cf. Eissfeldt 1966:167, Porten 1968:183, Bryan 1973:113ss., Pope 1977:218, Lewis 1989:92s., McLaughlin 2001:64, Schorch 2003:404.

Aunque se han propuesto varias localizaciones para esta imagen (p.e., Šittim según TgNú 25 o SNú), en la actualidad los autores optan por ‘Ain Sara, a los pies de la colina de al-Karak, un terreno por el que fluyen manantiales, al igual que en el mosaico (p.e., Donner 1992:40ss., Zayadine 1999:229s.; § VI 1)⁷⁵.

El edificio se puede identificar sin problemas con el *bētomarsea* de la inscripción, pero ¿cuál es su vínculo con el *maiumas*? Según parece, en este lugar se debieron celebrar ambos acontecimientos o quizás uno solo conocido por dos nombres distintos. No es el primer caso donde *marzeaḥ* y *maiumas* están relacionados, ya que en el apartado anterior vimos que LeR, NúR y Tanj presentaban características similares entre ellos: un espacio reservado para el festejo, la ingesta de vino en abundancia, el consumo de carnes succulentas, etc. Por tanto, la clave de esta equivalencia reside en el significado de *maiumas*.

Además de estos tres pasajes, la literatura rabínica se refiere al *maiumas* en otras ocasiones: Mek a Éx 14,1-9⁷⁶ habla sobre el *maiumas* de los egipcios y MidrSal 18,13 (cf. YalkSam 160) alude a la compañía que lleva un rey y dios cuando van a la guerra y a su *maiumas*⁷⁷. En cualquier caso, ninguno de los dos últimos textos aporta datos significativos con los que definir el *maiumas*. Sin embargo, Bryan (1973:34ss.) incluye en su estudio un excursus donde enumera los testimonios epigráficos y literarios sobre el

⁷⁵ Bryan (1973:113ss.) nos ofrece un resumen de las diferentes propuestas, entre las que destacan: (a) la identificación con Šittim (TgNú 25 y SNú 131; Büchler, Eissfeldt) y (b) un punto cercano a Karak siguiendo la geografía del mapa (Clermont-Ganneau, Abel). Esta última hipótesis parece la más probable, ya que el lugar no se corresponde en absoluto con Šittim. Además, Bryan (p.119) señala que esta imagen pudo aludir simplemente a un *maiumas* contemporáneo de la época en la que se realizó el mapa, como el de Gerasa.

⁷⁶ *Mekilta de R. Yismael* es un midrás halákico de algunos pasajes del Éxodo. Pertenece a la Escuela de R. Yismael como su propio nombre indica; por tanto, es uno de los midrasim tannaítas más antiguos, aunque no se puede datar con facilidad su redacción final; cf. Strack – Stemberger 1996:341ss.

⁷⁷ En SNú 102 y ÉxR 29,8 presentan un pasaje similar, pero no incluyen el término *maiumas*; cf. Bryan 1973:60ss.

maiumas de la Antigüedad Tardía y la época bizantina. Si bien no es el momento de reproducirlos aquí, merece la pena ofrecer un resumen con lo más significativo.

La primera parte de su excursus está dedicada a los numerosos documentos sobre el *maiumas* de la ciudad siria de Antioquia, entre los que destacan las citas del cronógrafo Juan Malalas (s.VI d.C.). En su obra describe el *maiumas* como un acontecimiento que se caracteriza por su “*festival teatral nocturno celebrado cada tres años*” (σκηνικῆς ἑορτῆς νυκτερινῆς ἐπιτελουμένης κατὰ ἔτη γ’), cuyos festejos se conocen como “*orgia, lo que precisamente son los misterios de Dioniso y Afrodita*” (Ὀργίων, ὅπερ ἔστι μυστηρίων Διονύσου καὶ Ἀφροδίτης) y se le llama “*Maiumas porque este festival se celebra en mayo, en el mes de Artemis*” (Μαΐουμᾶ διὰ τὸ ἐν τῷ μαΐῳ τῷ καὶ ἄρτεμισίῳ μηνὶ ἐπιτελεῖσθαι τὴν αὐτὴν ἑορτὴν; *Chron.* 284s; cf. 362)⁷⁸. Bryan (pp.40ss.) tiene en cuenta otros testimonios en los que no se nombra el *maiumas*, pero parece que se alude a él. Así encontramos a Libanio (s.IV) que habla de “*una fiesta religiosa inmoral dedicada a Dafne*” (πονηρὰν ἑορτὴν ... εἰς τὴν Δάφνην; *Or.* L 11; cf. XLI 16; XLV 23)⁷⁹. Por último, Juan Crisóstomo (s.IV) en sus *Homilías al Evangelio de Mateo* (VI 6.9; VII 6s.) relaciona esta celebración con la lujuria, la prostitución, la inmoralidad, el teatro, el baño de las prostitutas, etc. En la segunda parte, Bryan (pp.49ss.) se ocupa del festejo en otros lugares; así, menciona la cita de Juan Lido (s.VI) que alude al *maiumas* de Ostia (el puerto de Roma) como una fiesta lujosa celebrada en mayo en la que se bañan en el mar (*Mens.* IV 80,18ss.)⁸⁰. Esta relación con el agua la confirma el hecho de que los puertos de Gaza, Askalón y Alejandría fueran denominados *maiumas* (Bryan, pp.57ss.).

En conclusión, todos los rasgos que nos aportan los textos no sólo vienen a justificar la equivalencia entre el *maiumas* y el *marzeaḥ*, sino también su conexión con el *thíasos*:

⁷⁸ El emperador Juliano (s.IV) en su *Misopogon* (35,8ss.) también la situaba en mayo. Otros testimonios de esta fiesta en Antioquia son el decreto de Arcadio y Honorio restaurando esta fiesta (25 de abril del 396) y un nuevo decreto prohibiéndola (2 de octubre). Cf. estos y otros textos en Bryan (1973:35ss.).

⁷⁹ También en la *Historia Eclesiástica* de Teodoreto (191,6).

⁸⁰ Otros lugares son Nicea y Gerasa; cf. las inscripciones respectivas en Bryan pp.51ss.

la presencia de Dioniso y del teatro, un ritual específico (relacionado con el agua, símbolo de la fertilidad en el mundo antiguo)⁸¹, carácter orgiástico, transgresiones sexuales propiciadas por Afrodita, etc.⁸². Por tanto, este mosaico, además de ser la única representación artística de un edificio dedicado al *marzeaḥ*, evidencia otros dos factores: (a) la capacidad sincrética de esta institución con otras manifestaciones idolátricas y (b), en cierta época, la consideración del *marzeaḥ* como punto de encuentro entre semitas y griegos.

3. Conclusiones

1. Carácter del *marzeaḥ*. Todos los textos rabínicos en los que el *marzeaḥ* aparece en un contexto fúnebre están relacionados con Je 16,5 (BB 10a; TJ MQ 3,5 82d; Ket 69ab). El único caso que cita Am 6,7 (Ket 69b = MQ 28b) es producto de los recursos hermenéuticos empleados. Por tanto, sólo podemos apoyarnos en los primeros pasajes para justificar la conexión del *marzeaḥ* con el duelo. Por otro lado, hay una serie de testimonios en los que *marzeaḥ* se entiende como un acontecimiento de júbilo en oposición a los ritos de los difuntos (TJ Ber 3,1 6a; EstR 1,10; 3,3; QoR 7,1). Así, llegamos a la conclusión de que el punto de encuentro entre estas dos situaciones no es la presencia o ausencia de un culto fúnebre, sino la de un rito religioso de otra índole.

⁸¹ De hecho, Bryan (p.120) ha considerado la posibilidad de que la parte superior del edificio central del mosaico no fuera una bóveda, sino una piscina o la *cavea* de un teatro.

⁸² También hay quien ha observado una continuidad de la fiesta de *maiumas* en un festejo actual que se celebra en las comunidades judías de origen marroquí: la mimuna. Schorch (2003:404ss.) observa una serie de semejanzas entre ellas: el nombre, la relación con el agua, el fenómeno del carnaval, los banquetes y las orgías, la fecha (mayo). A su vez, ha subrayado su nexo con el mundo de los difuntos, ya que algunas comidas se celebran sobre las tumbas. Sin embargo, no tenemos suficientes datos para asegurar esta pervivencia del *maiumas* en la mimuna norteafricana.

2. Contexto del *marzeah*. Todos los *marz'him* mencionados por los rabinos se desarrollan en el ámbito del paganismo, por lo que siempre son rechazados por el judaísmo. La idolatría se expresa, sobre todo, en un contexto de júbilo, pero en unas pocas ocasiones puede referirse al duelo (los pasajes relativos a Je 16,5). De este modo, aparecen *marz'him* en la tradición rabínica donde en el TM encontrábamos episodios heréticos: en la adhesión de los israelitas a Ba'al P'eor (TgJ Nú 25; SNú 131), en Am 6,4-7 (referido a la fiesta de *maiumas*: LeR 5,25; Tanj 8,6; NúR 10,3; cf. el mosaico de Mádaba), en los fragmentos citados en el punto 1, donde se opone el *marzeah* al duelo o donde se identifica con él.

3. Banquete. El acto principal del *marzeah* consiste en una reunión convival caracterizada por el patronazgo de una divinidad (p.e., Ba'al P'eor, Dioniso o Afrodita según la fiesta de *maiumas*, etc.), la ingesta de vino en cantidades importantes, el consumo de los mejores manjares (carnes pingües, dulces, etc.), la presidencia de un individuo (p.e., Asuero o Vasti en EstR), etc. Se entiende, entonces, que no es un *miš'teh* cualquiera (aceptado por el judaísmo), sino un simposio al que podríamos denominar "banquete idolátrico". De hecho, en EstR al *miš'teh* celebrado por los reyes, los rabinos lo califican de *marzeah*, ya que es un banquete contrario a la Ley.

4. Capacidad sincrética del *marzeah*. Una de las novedades que manifiestan los pasajes rabínicos y el mosaico de Mádaba es la capacidad de sincretismo de la institución. En el capítulo V veíamos que el *marzeah* supuso un acercamiento entre el mundo semita y el griego. Era comparable a otras asociaciones helénicas como el *koinón* y el *thíasos*, de manera que incluso llegaron a asumir estos nombres para sus propias comunidades. Tampoco les resultó extraño a los griegos que los semitas mantuvieran estas asambleas periódicas, pues lo entendían como una forma de sociabilidad. En el presente capítulo incluso se aprecia un sincretismo mayor al asociarse al *maiumas*, un festejo pagano relacionado con Dioniso y sus manifestaciones: el teatro y el carnaval (la puesta en escena, los papeles representados, etc.), los *thíasoi*, los juegos, los banquetes,

los rituales de la fertilidad, etc. Por tanto, no debe resultar extraño que el *marzeaḥ* se identificara aquí con una de las expresiones del *maiumas*, sobre todo, en una época en la que la cultura greco-latina convivía con el judaísmo y el imparable avance del cristianismo.

5. Acepciones de *marzeaḥ*. Como en los documentos que analizamos en los otros capítulos, también aquí se advierten varias acepciones para el término: (a) *marzeaḥ* como sinónimo de “banquete idolátrico” (Ket 69b = MQ 28b; TJ Ber 3,1 6^a; BB10a; EstR 1,10; 3,3; QoR 7,1; TgJ Nú 25; SNú 131); (b) *marzeaḥ* como equivalente de una fiesta específica, el *maiumas*, celebrado en ciertos años durante el mes de mayo (LeR 5,3; Tanj 8,6; NúR 10,3); (c) *marzeaḥ* como espacio de reunión (BB10a; TJ MQ 3,5 82d; mosaico). Debemos señalar además dos consideraciones: por una parte, en un mismo texto se pueden observar varias acepciones para *marzeaḥ*, aunque predomine una sobre las demás (p.e., fiesta de *maiumas*, banquete y lugar de festejo en Tanj y NúR); por otra, el mosaico de Mádaba es la única manifestación artística del edificio del *bētomarsea* en cuatro milenios.

CONCLUSIONES FINALES

En este trabajo hemos recogido todos los testimonios semíticos que se conocen acerca de una institución denominada *marzeah*, cuyas características generales se mantuvieron durante casi cuatro milenios: un grupo, generalmente de varones, con importantes recursos económicos, presidido por uno de sus miembros, bajo el patronazgo de una divinidad, lo que indicaría una dimensión religiosa, y cuya manifestación principal es la celebración de un banquete donde el vino tiene un papel predominante. Además, podemos observar otros rasgos que, aunque no aparecen siempre, pueden ayudarnos a imaginar una escena de *marzeah*: el consumo de carnes succulentas, el lujo que se manifiesta en el mobiliario y en la decoración (flores y jardines fantásticos, marfiles, divanes y mesas, etc.) o en los productos de belleza (aceites corporales), el capital del que disponen para proveer sus reuniones (las cuotas de ingresos, las anuales, etc.), los estatutos de la entidad para garantizar la concordia entre sus miembros (multas, castigos, expulsiones, ratificación con testigos, elección de cargos, etc.), los bienes muebles del grupo (una casa, un templo, viñas, campos, una sala alquilada,...), etc. Si bien era una institución de índole privada, las autoridades no sólo solían aceptarla como una forma de organizarse, sino que le daban un estatus legal dentro del estado (p.e., es reconocida en

Ugarit según los sellos reales y un milenio después como una asociación de extranjeros establecida en el puerto de Atenas).

Según nuestro análisis, la dimensión fúnebre del *marzeah* que la mayoría de los autores proponen no queda tan clara, pues, excepto en el caso de Je 16,5, las referencias a los difuntos o a los ritos de duelo se justifican por otras razones. P.e., la participación de los *refa'im* (héroes divinizados, los antepasados) en el banquete de *KTU* 1.21 se explica sin dificultad como una invitación de estos dioses a un festejo, en lugar de a una comida en honor a los muertos. La interpretación judía de *marzeah*, totalmente negativa, nos ha dado la clave: lo que describen los textos no es una institución de carácter fúnebre, sino herética, ya que sus miembros se reúnen para llevar a cabo prácticas idolátricas en honor de Yahveh o de otros dioses (Ba'al, Astarté, etc.). Por tanto, el contexto funerario, tan utilizado por los investigadores para localizar escenas de *marzeah* en pasajes donde no se mencionaba el término, pasa a un segundo plano, ya que, aunque a veces la idolatría es consecuencia de ritos fúnebres, también tiene su origen en muchos otros cultos contrarios a la Ley.

En un periodo de tiempo tan dilatado se presupone que el *marzeah*, como cualquier otro tipo de asociación, evoluciona y se adapta a distintos contextos y a los intereses de sus miembros, lo que nos confirma su capacidad sincrética: hay grupos que adoptaron el marco legal griego o helenístico al establecerse en nuevos territorios (p.e., los fenicios), otros las costumbres convivales como el estar recostado (p.e., los judíos según la denuncia de Amós), hay quien asoció el *marzeah* con otras fiestas paganas como la de *maiumas* (la literatura rabínica y el mosaico de Mádaba), etc. En este sentido no debe resultar extraño que en algunos casos se vinculara a una ceremonia de duelo con un fuerte componente idolátrico (Je 16,5 y los textos rabínicos relativos a este versículo).

Uno de los problemas que se nos han planteado al abordar el tema del *marzeah* se basa en las diversas descripciones que los documentos nos ofrecen, ya que a veces se

retrata como una reunión donde predomina la injusticia y la idolatría y donde los participantes ingieren abundante vino (en ocasiones hasta caer inconscientes); pero, en otros casos, el *marzeah* es considerado una entidad bien regulada por sus estatutos (cuotas, elección de cargos, día/s fijado/s de festejo, etc.), en la que los excesos y el desenfreno no tienen cabida. Desde nuestro punto de vista, la explicación radica en que, mientras que unos textos son literarios y pueden responder a un universo mítico (los dioses participan en el banquete o los hombres actúan como si fueran divinidades sobrepasando los límites sociales y religiosos), otros testimonios, habitualmente epigráficos, tienen un claro carácter económico y/o legal y se refieren a situaciones reales de un grupo concreto (estatutos, honores que recibe un individuo, sacrificios a los templos, etc.). El ejemplo que mejor ilumina esta importante diferencia es el consumo de vino, uno de los principales rasgos del *marzeah*: si en los textos literarios se favorece o, por el contrario, se denuncia la ingesta inmoderada, en los legal-económicos se valora el comportamiento ordenado y el respeto entre los miembros. Esta doble dimensión que apreciamos en el *marzeah*, se observa también al estudiar las instituciones griegas que acabaron adoptando los judíos e incluso asimilaron al *marzeah* semítico.

En la Grecia antigua existieron desde épocas arcaica y clásica múltiples asociaciones, a las que se conocía por un nombre derivado del apelativo del dios patrón o del fundador y, sobre todo, por títulos más genéricos como *sysstia* en Laconia, *andreía* en Creta, *orgeones*, *koinona*, *thiasoi* en Atenas, etc. Estas agrupaciones compartían muchas de sus características con las del *marzeah* (un grupo exclusivo, un contexto muchas veces religioso, celebración de banquetes, etc.), hasta el punto de que no sólo LXX identificó la asociación semítica con el *thiasos* (Je 16,5), sino que los fenicios en sus inscripciones bilingües adoptaron *koinon* como su sinónimo griego.

Aunque solían ser términos intercambiables, el empleo de *koinon* o de *thiasos*, tanto por semitas como por indoeuropeos, se debió probablemente a las connotaciones que tenían, ya que el primer vocablo era más neutro en oposición a *thiasos* que se asociaba a menudo a cultos religiosos específicos y, en especial, al dios Dioniso y a su cortejo. Los

testimonios semitas donde aparece alguno de estos términos confirman la diferencia de matiz entre *koinón* y *thíasos*. P.e., la inscripción de la comunidad sidonia, hallada en El Pireo, alude al homenaje de un individuo por los servicios prestados al templo (qué bienes recibe, quién cubre los gastos, etc.), por tanto, es un documento honorífico en el que se tratan cuestiones económicas; en cambio, el pasaje de Sab 12,3-7 describe una serie de cultos heréticos entre los que destaca el sacrificio de niños y el consumo de carne humana de forma similar al mito griego de Dioniso. Es sorprendentemente revelador que en la inscripción se interprete *marzeaḥ* como *koinón*, mientras que en Sab, un texto claramente literario, se hable de *thíasos*. Por tanto, el carácter del texto y, desde luego, el punto de vista positivo o negativo del autor debió influir directamente en la elección del término. Así, cuando Filón de Alejandría utiliza *thíasoi* suele dar una imagen bastante negativa de estos grupos y, cuando lo hace Flavio Josefo, evita aplicar el vocablo a la comunidad judía.

Sabemos que tanto el *marzeaḥ* como el *thíasos* fueron instituciones que evolucionaron a lo largo de su historia. Por un lado, *thíasos*, que había sido utilizado para denominar a los cortejos báquicos o a las asociaciones religiosas, fue desprovisto de toda connotación y usado con el sentido de “grupo de seguidores” de una idea metafísica o de un individuo que la representaba. Por otro, *marzeaḥ*, con el que los semitas se referían a la institución, al festejo o al espacio de reunión, se relacionó, según los testimonios rabínicos, a las comidas paganas contrarias al judaísmo y terminó por desaparecer a comienzos de la Edad Media.

No podemos finalizar este trabajo sin sugerir algunos textos que pueden ayudarnos a localizar referencias al *marzeaḥ-thíasos* en el NT. (a) En 1Cor 8 Pablo ataca la participación en comidas de idólatras y, aunque no sabemos si se trata de grupos como los que hemos estudiado, es sorprendente que mencione el reclinarsse (junto a la mesa) en un templo pagano (κατακείμενον, v.10). (b) En Ap 2,14 encontramos un claro paralelo

con el episodio de la apostasía de Israel en Šittim de Nú 25, que SNú y PsJ Nú interpretaban como festejos de *marz' ħim*. (c) Ap 19,17 presenta una descripción parecida a Ez 39,17, en la que Dios invita a las aves a su banquete.

Además, sería necesario un estudio más exhaustivo de los pasajes relativos a los *thíasoi* en la obra de Filón, en especial, en el caso de los esenios, ya que el empleo de este vocablo puede iluminar aspectos de la vida comunitaria de este grupo (*Prob.* 85; *Hyp.* XI 5).

LISTA DE ABREVIATURAS II

AAAS = *Annales archéologiques arabes de syriennes*

ÄAT = Ägyptien und Altes Testament

AB = The Anchor Bible

ABE = Asociación Bíblica Española

AJA = *American Jewish Archives*

AnOr = *Analecta Orientalia*

ANRW = *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neueren Forschung*

AOAT = Alter Orient und Altes Testament

ARET = *Archivi reali di Ebla: Testi*

ASOR = American Schools of Oriental Research

ATD = *Das Alte Testament Deutsch*

BA = *Biblical Archaeologist. Perspectives on the Ancient World from Mesopotamia to the Mediterranean*

BAC = Biblioteca de Autores Cristianos

BASOR = *Bulletin American Schools of Oriental Research*

BAT = Die Botschaft des Alten Testaments. Erläuterungen alttestamentlicher Schriften

BC = Biblia Comentada

BCG = Biblioteca Clásica de Gredos

Bibl. = Biblica (Commentarii ad Rem Biblicam Scientifice Investigandam)

BibOr = Biblica et orientalia

- BIS = Biblical Interpretation Series
BJS = Biblical and Judaic Studies
 BKAT = Biblischer Kommentar Altes Testament
 BM = Biblioteca Midrásica
BN = Biblische Notizen
BSac = Bibliotheca Sacra
CahRB = Cahiers de la Revue Biblique
 CB = Cuadernos Bíblicos
 CBAA = The Catholic Biblical Association of America
 CBCNEB = Cambridge Bible Commentary. New English Bible
CRAIBL = Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres
 CSIC = Consejo Superior de Investigaciones Científicas
EBib = Études Bibliques
EI = Eretz – Israel (Archaeological, Historical and Geographical Studies)
 Est. Bíbl. = Estudios Bíblicos
ETL = Ephemerides Theologicae Lovanienses
ExpTim = The Expository Times
 FAT = Forschungen zum Alten Testament
 FOTL = The Forms of the Old Testament Literature
HAR = Hebrew Annual Review
 HBS = Herders Biblische Studien, Herder's Biblical Studies
 HCOT = Historical Commentary on the Old Testament
 HSM = Harvard Semitic Monographs
 HSS = Harvard Semitic Studies
HTR = Harvard Theological Review
HUCA = Hebrew Union College / Annual
 ICC = International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments
IEJ = Israel Explorations Journal
 IES = Israel Exploration Society
ʾIlu = Revista de Ciencias de la Religiones (Madrid)
 Int = Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching
IVV = In vino veritas (MURRAY – TECUSAN)
JA = Journal asiatique
JBL = Jewish Biblical Literature
JHS = Journal of Hellenic Studies
JSJ = Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period

- JSOT = Journal for the Study of the Old Testament
JSOTSup = Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
JSS = Journal of Semitic Studies
KAT = Kommentar zum Alten Testament
KTU (=CAT) = *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit* (DIETRICH – LORETZ – SANMARTÍN)
LCB = Loeb Classical Library
LLS = *Los Libros Sagrados*
MEAH = *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos*
MEE = Materiali epigrafica di Ebla
MIO = *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*
MVAG = *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*
NBE = *Nueva Biblia Española*
NEB = Die neue Echter-Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung
NICOT = The New International Commentary on the Old Testament
OBO = Orbis Biblicus et Orientalis
OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung*
OrAnt = *Oriens Antiquus*
OTL = The Old Testament Library
OTS = Old Testament Studies
PAAJE = *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*
PEQ = *Palestine Exploration Quarterly*
PFAT = Palästinische Forschungen zur Archäologie und Topographie
PSBA = *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*
PTSM = Pittsburg Theological Monograph Series
RA = *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*
RSO = Ras Shamra – Ougarit
SBLDS = Society of Biblical Literature. Dissertation Series
SBLSP = *Society of Biblical Literature. Seminar Papers*
SBLWAW = Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World
SEL = *Studi epigrafici e linguistici*
Sem = *Semitica Cahiers. Publiés par l'institut d'Études Sémitiques du Collège de France*
Syria = *Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie*
UBL = Ugaritisch-Biblische literatur
UF = *Ugarit – Forschungen*
VT = *Vetus Testamentum*
VTSup = Vetus Testamentum. Supplements

WBC = Word Biblical Commentary

WMANT = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament

WO = Die Welt des Orients

ZAH = Zeitschrift für Althebraistik

ZAW = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

ZBK = Zürcher Bibelkommentare

ZPE = Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, S. (1989), “A *Marzeah* in Ezekiel 8:7-13?”, *HTR* LXXXII 267-282.
- ACKERMAN, S. (1992), *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah*, HSM 46, Scholars Press, Atlanta.
- ACKERMAN, S. (1999), “The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel”, en BACH, A. (ed.), *Women in the Bible. A Reader*, Routledge, New York – London, 179-194.
- ACKROYD, P.R. (1983-1984), “Goddesses, Women and Jezebel”, en CAMERON, A. – KUHRT, A. (eds.), *Images of Women in Antiquity*, Croom Helm, London – Sydney, 245-259.
- ADRADOS, F.R. (1992), “Lírica griega”, en LÓPEZ FÉREZ, J.A. (ed.), *Historia de la literatura griega*, Cátedra, Madrid.
- ADRADOS, Fr.R. et al. (1989), *Diccionario griego – español*, vol. I, Instituto “Antonio de Nebrija”, CSIC, Madrid.
- ALLEN, L.C. (1990), *Ezekiel 20-48*, WBC 29, Word Books, Dallas.
- ALONSO SCHÖKEL, L. – SICRE, J.L. (1980), *Profetas. Comentario*, vols. I-II, NBE, Cristiandad, Madrid.
- ALONSO SCHÖKEL, L. – VALVERDE, J.M. (1966), *Doce Profetas Menores*, LLS, Cristiandad, Madrid.
- ALONSO SCHÖKEL, L. (1974), *Eclesiastés. Sabiduría*, LLS, Cristiandad, Madrid.
- ALONSO SCHÖKEL, L. (1994), *Diccionario Bíblico Hebreo – Español* (ed. preparada por MORLA, V. – COLLADO, V.), Trotta, Madrid.

- ALONSO SCHÖKEL, L. (2002⁷), *El Cantar de los Cantares o La dignidad del amor*, Verbo Divino, Estella.
- ALONSO SCHÖKEL, L. *et al.* (1967) *Jeremías*, LLS, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- ALONSO SCHÖKEL, L. *et al.* (1969), *Cantar de los cantares*, LLS, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- AMELING, W. (1990), “KOINON ΤΩΝ ΣΙΔΟΝΙΩΝ”, *ZPE* LXXXI 189-199.
- AMOURETTI, M.-Cl. (1986) *Le pain et l'huile dans la Grèce antique: de l'aire au moulin* Annales littéraires de l'Université de Besançon 328, Centre de recherche d'histoire ancienne 67, Paris.
- ANDERSEN, F.I. – FREEDMAN, D.N. (1980), *Oseas. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24, Doubleday & Company, New York – London – Toronto, 1980.
- ANDERSEN, F.I. – FREEDMAN, D.N. (1989), *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24A, Doubleday & Company, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland.
- ANNUS, A. (1999), “Are There Greek Rephaim? On the Etymology of Greek *Meropes* and *Titanes*”, *UF* XXXI 13-31.
- APPLER, D. (1999), “From Queen to Cuisine: Food Imagery in the Jezebel Narrative”, en BRENNER, A. – van HENTEN, J.W. (eds.), *Food and Drink in the Biblical Worlds, Semeia* 86, Society of Biblical Literature, Atlanta.
- ARCHI, A. (1985), *Testi amministrativi: assegnazioni di tessuti (archivio L.2769)*, *ARET* I, Missione archeologica italiana in Siria, Roma.
- ARNAUD, D. (1986), *Recherches au pays d'Ašata. Emar VI.3 : textes sumériens et accadiens*, *Synthèse* 18, Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris.
- ARNAUD, D. (1995), “La religión de los sirios del Éufrates medio. Siglos XIV-XII a.C.”, en DEL OLMO LETE, G. (ed.) II/2.
- ASEN, B.A. (1996), “The Garlands of Ephraim: Isaiah 28.1-6 and the *Marzeaḥ*”, *JSOT* LXXI 73-87.
- ASHLEY, T.R. (1993), *The Book of Numbers*, Williams B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids.
- ASTOUR, M.C. (1979), “The Kingdom of Siyannu-Ušnatu”, *UF* XI 13-28.
- ASTOUR, M.C. (1981), “Les frontières et les districts du royaume d'Ugarit (Éléments de topographie historique régionale)”, *UF* XIII 1-12.
- ASURMENDI, J.M. (1989), *Amós y Oseas*, CB 64, Verbo Divino, Estella.
- AVIGAD, N. – GREENFIELD, J.C. (1982), “A Bronze *phialē* with a Phoenician Dedicatory Inscription”, *IEJ* XXXII 118-128.
- AVIGAD, N. (1978), “The King's Daughter and the Lyre”, *IEJ* XXVIII 146-151.
- AVISHUR, Y. (1960), “The 'Duties of the son' in the 'Story of Aqhat' and Ezekiel's Prophecy on Idolatry (CH.8)”, *UF* XVII 49-60.
- AVI-YONAH, M. (1954), *The Madaba Mosaic Map with Introduction and Commentary*, IES, Jerusalem.

- AVRIL, A.-C. – DE LA MAISONNEUVE, D. (2001²), *Las fiestas judías*, Verbo Divino, Estella.
- BAILLY, A. (1963²⁶), *Dictionnaire Grec Français* (ed. revisada por SÉCHAN, L. – CHANTRAINE, P.), Librairie Hachette, París.
- BAKER, D.W. (1987), “Leviticus 1 -7 and the Punic Tariffs: A Form Critical Comparison”, *ZAW XC* 188-197.
- BARNETT, R.D. (1985), “Assurbanipal’s Feast”, *EI XVIII* 1-6.
- BARRÉ, L.I.M. (1988), *The Rhetoric of Political Persuasion. The Narrative Artistry and Political Intentions of 2Kings 9-11*, CBAA, Washington.
- BARRELET, M.-Th. (1955), “Les déesses armées et ailées”, *Syria XXXII* 222-260.
- BARSTAD, H.M. (1975), “Die Basankühe in Amos IV 1”, *VT XXV* 286-297.
- BARSTAD, H.M. (1984), *The Religious Polemics of Amos. Studies in the preaching of Am 2,7b-8; 4,1-13; 5,1-27; 6,4-7; 8,14*, E.J. Brill, Leiden.
- BARTELT, A.H. (1996), *The Book around Immanuel. Style and Structure in Isaiah 2-12*, BJS, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana.
- BARTHÉLÉMY, D. (1986), *Critique textuelle d l’Ancien Testament, II. Isaïe, Jérémie, Lamentations*, OBO 50, Editions Universitaires – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen.
- BARTHÉLÉMY, D. (1992), *Critique Textuelle de l’Ancien Testament, III. Ézechiel, Daniel et les 12 Prophètes*, OBO 50/3, Éditions Universitaires – Vandenhoeck, Fribourg – Göttingen.
- BASLEZ, M.F. – BRIQUEL-CHATONNET, F. (1991), “Un exemple d’intégration phénicienne au monde grec: les sidoniens au Pirée à la fin du Ive siècle”, en ACQUARO, E. (ed.), *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punice, Roma, 9-14 Novembre 1987*, vol.I, Istituto per la Civiltà Fenicia e Punica, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma.
- BEACH, E. F. (1992)/(1993), “The Samaria Ivories, *Marzeah*, and Biblical Text”, *BA LV* 130-139 / *LVI* 94-104.
- BECKER, J. (1986), “Ez 8-11 als einheitliche Komposition in einem pseudoepigraphischen Ezechielbuch”, en *Ezekiel and his Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation*, ETL 74, Leuven University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven, 136-150.
- BERGES, U. (1998), *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt*, HBS 16, Herder, Freiburg *et al.*
- BEUKEN, W.A.M. (1995), “Isaiah 28: Is It Only Schismatics That Drink Heavily? Beyond the Synchronic Versus Diachronic Controversy”, en MOOR, J.C.De (ed.), *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis*, Brill, Leiden – NY – Köln.
- BEUKEN, W.A.M. (2003), *Jesaja 1-12*, HThKAT, Herder, Freiburg – Basel – Wien.
- BIDDLE, M.E. (1996), “Lady Zion’s Alter Egos: Isaiah 47,1-15 and 57,6-13 as Structural Counterparts”, en MELUGIN, R.F. – SWEENEY, M.A., *New Visions of Isaiah*, JSOTSup 214, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- BIRAN, A. – NAVEH, J. (1995), “The Tel Dan Inscription: A New Fragment”, *IEJ XLV* 1-18.

- BIRAN, A. – NAVEH, J., (1993), “An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan”, *IEJ* XLIII 81-98.
- BLÁZQUEZ, J.M. (2001), *Dioses, Mitos y Rituales de los Semitas Occidentales en la Antigüedad*, Cristiandad, Madrid.
- BLENKINSOPP, J. (2000), *Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 19, Doubleday, New York *et al.*
- BLENKINSOPP, J. *Ezekiel*, Int., John Knox Press, Louisville.
- BLOCK, D.I. (1997), *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge.
- BLOCK, D.I. (1998), *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge.
- BOARDMAN, J. (1994), “Symposium Furniture”, en MURRAY, O., *A Symposium on the Symposium*, Clarendon Press, Oxford, 122-131.
- BORDREUIL, P. – PARDEE, D. (1990), “Le papyrus du *marzeah* (Planches VII-X)”, *Semitica* XXXVIII 49-72.
- BOTTÉRO, J. (1995), “Le Vin dans une Civilisation de la Bière : la Mésopotamie”, en MURRAY, O. – TECUSAN, M. (eds.), *IVV* 21-34.
- BOTTÉRO, J. (2001), *La religión más antigua: Mesopotamia*, trad. de TABUYO, M. – LÓPEZ, A., *Pliegos de Oriente* 2, Trotta, Madrid.
- BRENNER, A. (1985), *The Israelite Woman Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*, JSOT Press, The Biblical Seminar, Sheffield.
- BRIGHT, J. (1965), *Jeremiah. Translated with and Introduction and Notes*, AB 21, Doubleday, New York.
- BRUEGGEMANN, W. (2000), *1 & 2 Kings*, Smyth & Helwys Bible Commentary, Smyth & Helwys, Macon, Georgia.
- BRUNET, G. (1985), “L’hébreu *kèlèb*”, *VT* XXXV 485-488.
- BRUNNER, R. (1969), *Ezechiel. Kapitel 25-48*, ZBK, Zwingli Verlag, Zürich.
- BRYAN, D.B. (1973), *Texts Relating to the Marzeah: A Study of an Ancient Semitic Institution*, Ph.D. diss. (Tesis Doctoral sin publicar), Johns Hopkins University.
- BUBER, S. (1964 reimpr., ed.), *Midrash Tanhuma ha-Kadum we-he-Yashan*, Jerusalem, primera ed. en Vilna, 1887.
- BUBER, S. (1965), *Midraš Šemu’el* (Cracovia, 1893) *Midraš Mišle* (Vilna, 1893), reimpr. Jerusalén.
- BUBER, S. (1965, reimpr., ed.), *Midrash Samuel*, Jerusalem, primera ed. en Cracovia 1893 (en la reimpr. junto con el Midrash Mishle).
- BURKERT, W. (1987), *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts – London.

- BUTTRICK, G.A. (*IDB*), *The Interpreter's Dictionary of the Bible (IDB)*, Abingdon Press, NY – Nashville, 1956ss.
- BYWATER, I. (1970), *ARISTOTELIS. Ethica Nicomachea*, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, E Typographeo Clarendoniano, Oxford.
- CAMPBELL, A.F.C. (1986), *Of Prophets and Kings. A Late Ninth-Century Document (1Samuel 1-2Kings 10)*, CBAA, Washington.
- CANTERA, F. – IGLESIAS, M. (2000³), *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, BAC, Madrid.
- CANTINEAU, J. (1930), “Inscriptions palmyréniennes”, *RA* XXVII 45-48.
- CANTINEAU, J. (1931), “Textes palmyréniens provenant de la fouille du Temple de Bêl”, *Syria* XII 116-141.
- CANTINEAU, J. (1933), *Inventaire des inscriptions de Palmyre 9: Le sanctuaire de Bêl*, Publications du Musée National Syrien de Damas 1, Imprimerie Catholique, Beirut.
- CARPENTER, T.H. (1995), “A Symposion of Gods?”, en MURRAY, O – TECUSAN, M, *IVV* 145-163.
- CARROLL, R.P. (1986), *Jeremiah: A Commentary*, OTL, Westminster Press, Philadelphia.
- CARTER, J.B. (1997), “*Thiasos* and *Marzeah*. Ancestor Cult in the Age of Homer”, en LANGDON, S. (ed.), *New Light on a Dark Age. Exploring the Culture of Geometric Greece*, University of Missouri Press, Columbia – London, 72-112.
- CASPARI, W. (1913), “Hebräisch תָּמַר temporal”, *OLZ* XVI 337-341.
- CATHCART, K.J. – GORDON, R.P. (1989), *The Targum of the Minor Prophets. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*, T.&T. Clark LTD, Edinburgh.
- CATHCART, K.J. (1996), “*Ilu*, *Yarihu* and the One with the Two Horns and a Tail”, en WYATT, N. – WATSON, W.G.C. – LLOYD, J.B., *Ugarit, Religion and Culture. Proceedings of the International Colloquium- Edinburgh, July 1994; essays presented in honour of Professor John C.L. Gibson*, Ugarit-Verlag, Münster, 1-7.
- CERESKO, A. R. (1994), “Janus Parallelism in Amos’s “Oracles Against The Nations” (Amos 1:3-2:16)”, *JBL* CXIII 485-493.
- CHABOT, J.-B. (1911), “Séance du 10 novembre”, *CRAIBL*, 670.
- CHASE, D. (1982), “A Note on an Inscription from Kuntillet ‘Ajrūd”, *BASOR* CCXLVI 63-67.
- CHEYNE, T.K. (1898), “Gleanings in Biblical Criticism and Geography”, *JQR* (The Original Series as Published in England, 1966 en Ktav Publishing House) X 564-583.
- CHILDS, Br.S. (2001), *Isaiah*, OTL, Westminster John Knox Press, Louisville – London – Leiden.
- CHILTON, Br.D. (1987), *The Isaiah Targum. Introduction, Translation, Apparatus and Notes*, The Aramaic Bible 11, T& T Clark, Edinburgh.
- CHISHOLM, R.B. (1986), “Structure, Style, and the Prophetic Message: An Analysis of Isaiah 5:8-30”, *BSac* CXLIII 46-60.

- CHRISTENSEN, D.L. (1974), "The Prosodic Structure of Amos 1-2", *HTR* LXVII 427-436.
- CLARKE, E.G. (1973), *The Wisdom of Solomon*, CBCNEB, Cambridge University Press, Cambridge.
- CLEMENTS, R.E. (1986), "The Chronology of Redaction in Ezekiel 1-24", en *Ezekiel and his Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation*, ETL 74, Leuven University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven, 283-294.
- CLERMONT-GANNEAU, C. (1905), "Épigraphie palmyrénienne", *JA* 10e Sér V 383-408.
- CLIFFORD, R.J. (1966), "Shorter Communications. The Use of *Hōy* in the Prophets", *ZAW* XXVIII 458-464.
- CLIFFORD, R.J. (1983), "Isaiah 55: Invitation to a Feast", en MEYERS, C.L. – O'CONNOR, M. (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honour of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, ASOR, Philadelphia, 27-35.
- CLINES, D.J.A. (*DCL*, ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993-2001.
- COGAN, M. – TADMOR, H. (1988), *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 11, Doubleday, New York.
- COHN, R.L. (2000), *2 Kings*, *BERIT OLAM. Studies in Hebrew Narrative & Poetry*, A. Michael Glazier Book, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota.
- COLSON, F.H. – WHITAKER, G.H. – MARCUS, R. (1929-1962), *PHILO in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes). With an English translation*, 12 vols., LCB, William Heinemann LTD – Harvard University Press, Cambridge – London.
- COOK, S.L. (1995), *Prophecy & Apocalypticism. The Postexilic Social Setting*, Fortress Press, Minneapolis.
- COOTE, R.B. (1981), *Amos among the Prophets. Composition and Theology*, Fortress Press, Philadelphia.
- CORRIENTE, F. – PIÑERO, A. (1982), "Libro 1 de Henoc (*et y gr*)", *AAT* IV.
- CRAIGIE, P.C. – KELLEY, P.H. – DRINKARD, J.F. (1991), *Jeremiah 1-25*, WBC 26, Word Books, Dallas.
- CRAIGIE, P.C. (1983), *Ugarit and the Old Testament*, William B. Eerdmans publishing Company, Grand Rapids.
- CRIPPS, R.S. (1955²), *A Critical & Exegetical Commentary on the Book of Amos: The Text of the Revised Version Edited with Introduction, Notes and Excursuses*, with a foreword by KENNETT, R.H., SPCK, London.
- CUNCHILLOS, J.L. (1985), "Las bases de la cultura ugarítica I. Prehistoria, protohistoria y lengua de Ugarit", *UF* XVII 77-93.
- DAHOOD, M. (1961), "Animadversiones. "To pawn one's cloak", *Bibl.* XLII 359-366.
- DAHOOD, M.J. (1970), *Psalms III: 101-150. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 17A, Doubleday, New York.

- DAHOOD, M.J. (1971), "Additional Notes on the *Mrzḥ* Text", *The Claremont Ras Shamra Tablets*, ed. FISHER, L. R., *AnOr* 48, Pontificium Institutum Biblicum, Roma.
- DAHOOD, M.J. (1972), "Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs", *Ras Shamra Parallels I: The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*, ed. FISHER, L. R., *AnOr* 49, Biblical Institute Press, Roma.
- DAHOOD, M.J. (1983), "The Minor Prophets and Ebla", en MEYERS, C.L. – O'CONNOR, M. (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honour of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, ASOR, Philadelphia, 47-67.
- DALMAN, G. (1912), *Neue Petra-Forschungen und der reilige Felpen von Jerusalem*, PFAT 2, J.C. Heinrich, Lipzig.
- DAVIES, E.W. (1981), *Prophecy and Ethics: Isaiah and the Ethical Traditions of Israel*, JSOTSup 16, JSOT Press, Sheffield.
- DAY, J. (2000), *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, JSOTSup 265, Sheffield Academic Press, London – New York.
- DE COULANGES, F. (1968), *La Ciudad Antigua*, trad. de FANO, A., Biblioteca EDAF 75, Madrid.
- DE LA FUENTE ADÁNEZ, A. (1982), "Antigüedades Bíblicas (Pseudo-Filón)", en AAT II.
- DE MOOR, J.C. (1987), *An Anthology of Religious Texts From Ugarit*, Brill, Leiden - New York.
- DE VAUX, R. (1992), *Instituciones Del Antiguo Testamento*, Sección de Sagrada Escritura 63, Editorial Herder, Barcelona.
- DEISSLER, A. (1981), *Zwölf Propheten [1]. Hosea, Joël, Amos*, NEB 4, Echler Verlag, Würzburg.
- DEL OLMO LETE G.– SANMARTÍN, J. (2000), *Diccionario de la lengua ugarítica*, 2 vols., Aula Orientalis-Supplementa, Editorial AUSA, Sabadell – Barcelona.
- DEL OLMO LETE, G. (1981), *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- DEL OLMO LETE, G. (1986), "The 'Divine' Names of the Ugaritic Kings", *UF* XVIII 83-95.
- DEL OLMO LETE, G. (1992), *La religión cananea según la liturgia de Ugarit. Estudio textual*, Editorial AUSA, Sabadell – Barcelona.
- DEL OLMO LETE, G. (1995), "La religión cananea de los antiguo hebreos", en DEL OLMO LETE, G. (ed.) II/2.
- DEL OLMO LETE, G. (1995, ed.) II/1, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo. Semitas Occidentales (Ebla, Mari)*, Editorial AUSA, Sabadell.
- DEL OLMO LETE, G. (1995, ed.) II/2, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo. Semitas Occidentales (Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Árabes)*, Editorial AUSA, Sabadell.
- DEL OLMO LETE, G. (1998), *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Trotta, Barcelona.
- DELCOR, M. (1967), "Two Special Meanings of the Word 𐤎 in Biblical Hebrew", *JSS* XII 230-240.
- DELCOR, M. (1990), "Le tariff dit de Marseille (*CIS* I, 165). Aspects du système sacrificiel penique (Planche XVI)", *Semitica* XXXVIII 87-94.

- DENTZER, J.-M. (1982), *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VII^e au IV^e siècle avant J.-C.*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 256, École Française de Rome.
- DEVER, W.G. (1984), "Asherah, Consort of Yahveh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrûd", *BASOR* CCLV 21-37.
- DIETRICH, M. – LORETZ, O. – SANMARTÍN, J. (1976), "Die Ugaritischen Totengeister Rpu(m) und die biblischen Rephaim", *UF* VIII 45-52.
- DIETRICH, M. – LORETZ, O. – SANMARTÍN, J. (1984), "Der Stichometrische aufbau von RS 24.258 (=UG. 5, S. 545 NR. 1)", *UF* VII 109-114.
- DIETRICH, M. – LORETZ, O. – SANMARTÍN, J. (KTU), *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, AOAT 24, Verlag Butzon un Bercker, Kevelaer - Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1976.
- DIETRICH, M. – LORETZ, O. (1982), "Der Vertrag eines *Mrzḥ*-Klubs in Ugarit", *UF* XIV 71-76.
- DIETRICH, M. – LORETZ, O. (1993), "KTU 1.114, ein 'Palimpsest'", *UF* XXV 133-136.
- DIETRICH, M. – LORETZ, O. (1998), "'Siehe, da war er (wieder) Munter!'. Die mythologische Begründung für eine medikamentöse Behandlung in KTU 1.114 (RS 24.258)", en LUBETSKI, M. – GOTTLIEB, Cl. – KELLER, Sh. (eds.), *Boundaries of the Ancient Near Eastern World. A Tribute to Cyrus H. Gordon*, JSOTSup. 273, Sheffield Academic Press, Sheffield, 174-198.
- DÍEZ MACHO, A. (1974), *Neophyti 1. Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana, Edición príncipe, introducción y versión castellana*, IV: *Números*, CSIC, Madrid.
- DÍEZ MACHO, A. (1977, ed.), *Biblia Polygrotta Matritensia, Targum Palaestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonatan eiusque hispanica versio*, IV: *Numeri*, CSIC, Madrid.
- DITTENBERGER, W. (SIG), *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, vol.III, Georg Olms, Hildesheim, 1960.
- DOMBROWSKI, D.A. (1985), *Vegetarianism. The Philosophy Venid The Ethical Diet*, foreword by SINGER, P., Thorsons Publishers Limited, Wellingborough.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J. (2001), *Solón de Atenas*, Crítica, Barcelona.
- DONNER, H. – RÖLLIG, W. (KAI), *Kanaanäische und aramäische Inschriften*; 2nd ed.; 2 vols., Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1966.
- DONNER, H. (1992), *The Mosaic Map of Madaba. An Introductory Guide*, *Palestina Antiqua* 7, Kok Pharos Publishing House, Kampen (The Netherlands).
- DORÉ, D. (2003), *El libro de la Sabiduría de Salomón*, CB 13, Verbo Divino, Estella.
- DOTHAN, M. (1977), "The Musicians of Ashdod", *BA* XL 38-39.
- DOW, S. – GILL, D.H. (1965), "The Greek Cult Table", *AJA* LXIX 103-114.
- DRIJVERS, H.J.W. (1982), "Alter Life and Funerary Symbolism in Palmyrene Religion", en BIANCHI, U. – VERMASEREN, M.J. (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Tai del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Roma 24-28 Settembre 1979*, Brill, Leiden.

- DRIVER, G.R. (1939), "Linguistic and Textual Problems: Minor Prophets I", *JTS* XXXIX 154-186 / *Idem* en ROWLEY, H.H. (1950), *Studies in Old Testament Prophecy*, T & T Clark, Edinburgh.
- DRIVER, G.R. (1954), "Babylonian and Hebrew Notes", *WO* II 2-26.
- DRIVER, G.R. (1956), *Canaanite Myths and Legends*, OTS 3, T & T Clark, Edinburgh.
- DRIVER, G.R. (1968), "Another Little Drink' – Isaiah 28,1-22", en ACKROYD, P.R. – LINDARS, B. (eds.), *Words and Meanings: Essays Presented to David Winton Thomas on His Retirement from the Regius Professorship of Hebrew in the University of Cambridge, 1968*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DUGUID, I.M. (1994), *Ezekiel and the Leaders of Israel*, VTSup 56, Brill, Leiden – New York – Köln.
- DUNANT, C. (1959), "Nouvelles tessères de Palmyre", *Syria* XXXVI 102-110.
- DUNBABIN, K.M.D. (2003), *The Roman Banquet. Images of Conviviality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DURAND, J-M. (1995), "La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari", en DEL OLMO LETE, G. (1995, ed.) II/1.
- EDGEWORTH READE, J. (1995), "Symposion in Ancient Mesopotamia: Archaeological Evidence" en MURRAY, O. – TECUSAN, M. (eds.), *IVV* 35-56.
- EHRlich, A.B. (1912), *Ezechiel und die Kleinen Propheten*, Randglossen zur Hebräischen Bible, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.
- EICHRODT, W. (1967), *Der Herr der Geschichte, Jesaja 13-23 und 28-39*, Calwer Verlag, Stuttgart.
- EISSFELDT (1969a), "Neue Belege für nabatäische Kultgenossenschaften", *MIO* XV 217-227.
- EISSFELDT, O. (1966), "Etymologische und Archäologische Erklärung Alttestamentlicher Wörter", *OrAnt* V 165-175.
- EISSFELDT, O. (1969), "Kultvereine in Ugarit", *Ugaritica* VI. XXX^e *Campagne de Fouilles a Ras Shamra (1968) sous la direction de Cl.F.A. SCHAEFFER, Mission Archéologique de Ras Shamra*, vol 17, Librairie Orientalische Paul Geuthner, París.
- EISSFELDT, O. (2000), *Introducción al Antiguo Testamento I* (trad. de J.L. SICRE del original alemán *Einführung in das Alte Testament*, Tübingen, 1964³), Cristiandad, Madrid.
- ELLIGER, K. – RUDOLPH, W. (1990), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- EMMERSON, G.I. (1974), "A Fertility Goddess in Hosea IV 17-19?", *VT* XXIV 492-497.
- EXUM, J.Ch. (1979), "Isaiah 28-32: A Literary Approach", *SBLSP* XVII 123-151.
- FENTON, T,L (1977), "The Claremont *Mrzḥ* Tablet, its Text and Meaning", *UF* IX 71-75.
- FERGUSON, W.S. (1944), "The Attic Orgeones", *HTR* XXXVII 62- 140.
- FERGUSON, W.S. (1993²), *Backgrounds of Early Christianity*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids.

- FERNÁNDEZ URIEL, P. – VIDAL MANZANARES, C. (1992), “Jezabel y Elías”, *El Olivo* XXXV 25-36.
- FEY, R. (1963), *Amos und Jesaja: Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Jesaja*, WMANT 12, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- FICHTNER, J. (1976), “Isaiah among the Wise”, en CRENSHAW, J.L. (ed.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, Ktav Publishing House, New-York.
- FINESINGER, S.B. (1926), “Musical instruments in OT”, *HUCA* III 21-76.
- FISCHER, M. – TAL, O. (2003), “A Fourth-Century BCE Attic Marble Totenmahlrelief at Apollonia-Arsuf”, *IEJ* LIII 49-60.
- FITZGERALD, A. (1967), “Hebrew *yd* = “Love” and “Beloved”, *CQB* XXIX 62-68.
- FLEMING, D.E. (1995), “More Help from Syria: Introducing Emar to Biblical Study”, *BA* LVIII 139-147.
- FOHRER, G. (1952), *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin.
- FOHRER, G. (1960), *Das Buch Jesaja. Kapitel 1-23*, vol I, ZBK, Zwingli Verlag, Zürich – Stuttgart.
- FOHRER, G. (1962), *Das Buch Jesaja. Kapitel 24-39*, ZBK, Zwingli Verlag, Zürich – Stuttgart.
- FOHRER, G. (1964), *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*, vol III, ZBK, Zwingli Verlag, Zürich – Stuttgart.
- FORD, J.N. (1992), “The Living Rephaim” of Ugarit: Quick or Defunct?”, *UF* XXIV 73-101.
- FREYBURGER-GALLAND, M.L. – FREYBURGER, G. – TAUTIL, J.C. (1986), *Sectes Religieuses en Grece et à Rome*, Realia, Les Belles Lettres, Paris.
- FRIEDMAN, R.E. (1979-1980), The *Mrzḥ* Tablet from Ugarit”, *Maarav* II 187-206.
- FUHS, H.F. (1988), *Ezechiel II. 25-48*, NEB, Würzburg.
- GARCÍA CORDERO, M. (1967²), *Libros Proféticos*, BC III, BAC, Madrid.
- GARCÍA GUAL, C. (1985), *EURÍPIDES, Bacantes*, junto con CALVO MARTÍNEZ, J.L., *Troyanas – Suplicantes*, Gredos, Madrid.
- GARCÍA GUAL, C. (1985), *Eurípides. Bacantes*, Gredos, Madrid.
- GARCÍA-TRETO, Fr.O. (1990), “The Fall of the House. A Carnavalesque Reading of 2 Kings 9 and 10”, *JSOT* XLVI 47-65.
- GASTER, Th.H. (1941), “Ezekiel and the Mysteries”, *JBL* LX 289-310.
- GAWLIKOWSKI, M. (1971), “Inscriptions de Palmyre”, *Syria* XLVIII 407-426.
- GAWLIKOWSKI, M. (1990), “Les dieux de Palmyre”, en HAASE, W. (ed.), *ANRW 18/2: Religion*, Walter de Gruyter, Berlin – New-York.
- GAWLIKOWSKI, M. (1990a), “Les dieux des Nabatéens”, en HAASE, W. (ed.), *ANRW 18/2: Religion*, Walter de Gruyter, Berlin – New-York.
- GERNET, L. – BOULANGER, A. (1960), *El genio griego en la religión*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México.
- GERNET, L. (1980), *Antropología de la Grecia Antigua*, versión castellana de VERNANT, J.P., Taurus, Madrid.

- GERSTENBERGER, E. (1962), "The Woe-Oracles of the Prophets", *JBL* LXXXI 249-263.
- GIBSON, J.C.L. (1973), *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, vol. I: *Hebrew and Moabite Inscriptions*, Clarendon Press, Oxford.
- GIBSON, J.C.L. (1975), *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, vol. II: *Aramaic Inscriptions including inscriptions in the dialect of Zanjirli*, Clarendon Press, Oxford.
- GIBSON, J.C.L. (1982), *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, vol. III: *Phoenician Inscriptions including inscriptions in the mixed dialect of Arslan Tash*, Clarendon Press, Oxford.
- GINSBERG, H.L. (1950), "Some Emendations in Isaiah", *JBL* LXIX 51-60.
- GIRALT-LÓPEZ, E., *Los textos targúmicos de Amós y Miqueas según la tradición yemení*, Tesis Doctoral de la Univ. de Barcelona en preparación, dir. por el prof. RIBERA FLORIT, J.
- GLANGLOFF, Fr. – HAELEWYCK, J.-Cl. (1995), "Osée 4,17-19: un marzeah en l'honneur de la déesse 'Anat", *ETL* LXXI 370-382.
- GODLEY, A.D. (1999), *HERODOTUS. The Persian Wars*, I-II, LCL, Cambridge – London.
- GOLDBERG, A. (1987), "The Palestinian Talmud", en SAFRAI, SH. – TOMSON, P.J., *The Literature of the Sages*, vol.I: *Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates*, Van Gorcum, Assen/Maastricht Fortress Press, Philadelphia.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. (1991), *El creciente fértil y la Biblia*, Verbo Divino, Estella.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. (1997), "Situación política de Israel en el siglo VIII", en AUSÍN, S. (Dir.), *De la Ruina a la Afirmación. El entorno del Reino de Israel en el siglos VIII a.C.*, ABE 33, Verbo Divino, Estella.
- GORDON, C.H. (UT), *Ugaritic Textbook*, AnOr. 38, Pontifical Biblical Institute, Roma, 1965.
- GRAHAM, A.J. (1998), "The Woman at the Window: Observations on the 'Stele from the Harbour' of Thasos", *JHS* CXVIII 22-40.
- GRAY, G.B. (1912), *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah, Vol. I: Introduction and Commentary on I-XXVII*, ICC, T & T Clark, Edinburgh.
- GRAY, J. (1964), *I & II Kings. A Commentary*, OTL, SCM Press LTD, London.
- GREENBERG, M. (1983), *Ezekiel 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22, Doubleday, New York.
- GREENBERG, M. (2001), *Ezekiel 1-20*, HThKAT, Herder, Freiburg – Basel – Wien.
- GRIMAL, P. (1994, 7ªreimpr.), *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Paidós, Barcelona – Buenos Aires – México.
- GROTTANELLI, G. (1995), "Wine and Death – East and West", en MURRAY, O. – TECUSAN, M. (eds.), *IVV* 62-89.
- GUIJARRO OPORTO, S. – SALVADOR GARCÍA, M. (ComAT), *Comentario al Antiguo Testamento*, vols. I-II, *La Casa de la Biblia*, PPC - Sígueme – Verbo Divino, Madrid – Salamanca – Estella, 1997³.

- GUZZO AMADASI, M.G. (1987), "Under Western Eyes", *SEL* IV 124-125.
- HADLEY, J.H. (1987), "Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet 'Ajrud", *VT* XXXVII 180-213.
- HALPERN, B. (1979-1980), "A Landlord-Tenant Dispute at Ugarit?", *Maarav* II 121-140.
- HALPERN, B. (1986), "The Excremental Vision: The Doomed Priests of Doom in Isaiah 28", *HAR* X 109-121.
- HALS, R.M. (1989), *Ezekiel*, FOTL 19, William Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids.
- HARPER, W.R. (1905), *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, ICC, T & T Clark, Edinburgh.
- HARRINGTON, D.J. – SALDARINI, A.J. (1987), *Targum Jonathan of the Former Prophets. Introduction, Translation and Notes*, T.&T. Clark LTD, Edinburgh.
- HAUFE, G. (1973), "Los misterios", en LEIPOLDT, J. – GRUNDMANN, W. (dir.), *El mundo del Nuevo Testamento*, vol. I, 111-140.
- HAUFE, G. (1973), "Los misterios", en LEIPOLDT, J. – GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento I*, Cristiandad, Madrid.
- HAYWARD, R. (1987), *The Targum of Jeremiah. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*, The Aramaic Bible 12, T& T Clark, Edinburgh.
- HEALEY, J.F. (1978), "*Mlkm/Rpʾum* and the *Kispum*", *UF* X 89-91.
- HEIDER, G.C. (1985), *The Cult of Molek. A Reassessment*, JSOTSup 43, JSOT Press, Sheffield.
- HELTZER, M. (1990), "Vineyards and Wine in Ugarit. Property and Distribution", *UF* XXII 119- 135.
- HERDNER, A., (CTA), *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*, Mission de Ras Shamra, 10, Geuthner, Paris, 1963.
- HILLERS, D.R. – CUSSINI, E. (PAT), *Palmyrene Aramaic Texts*, Publications of the Comprehensive Aramaic Lexicon Project III, Johns Hopkins University Press, Baltimore – London, 1996.
- HILLERS, D.R. (1995), "Palmyrene Aramaic Inscriptions and the Old Testament, especially Amos 2:8", *ZAH* VIII 55-62.
- HOROVITZ, H.S. (1966 reimpr., ed.), *Siphre d'be Rab. Fasciculus primus: Siphre ad Numeros adjecto Siphre zutta. Cum variis lectionibus et adnotationibus*, Jerusalem, primero ed. en Leipzig 1917.
- HOSSFELD, F.L. (1986), "Die Tempelvision Ez 8-11 im Licht unterschiedlicher methodischer Zugänge", en LUST, J., *Ezekiel and his Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation*, ETL 74, Leuven University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven, 151-165.
- HUEHNERGARD, J. (1989), *The Akkadian of Ugarit*, HSS 34, Scholars Press, Atlanta, Georgia.
- HUMMEL, H.D. (1957), "Enclitic *mem* in Early Northwest Semitic, Especially Hebrew", *JBL* LXXVI 85-107.
- INGHOLT, H. – SEYRIG, H. – STARCKY, J. (R.), *Recueil des tessères de Palmyre*, Bibliothèque Archéologique et Historique 58, Imprimerie Nationale, Paris, 1995.

- INGHOLT, H. (1925), “Les thiasés à Palmyre d’après une inscription inédite”, *CRAIBL*, 355-362.
- INGHOLT, H. (1926) “Un nouveau thiasé à Palmyre”, *Syria* VII 128-141.
- IRVINE, S.A. (2001), “The Rise of the House of Jehu”, en DEARMAN, J.A. – GRAHAM, M.P., *The Land that I Will Show You, Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honour of J. Maxwell Miller*, JSOTSup 343, Sheffield Academic Press, 104-118.
- IRWIN, Br.P. (1995), “Molek Imagery and the Slaughter of Gog in Ezekiel 38 and 39”, *JSOT* LXV 93-112.
- IRWIN, W.H. (1967), ““The Smooth Stones of the Wady”? Isaiah 57,6”, *CBQ* XXIX 31-40.
- JACKSON, J.J. (1974), “Style in Isaiah 28 and a Drinking Bout of the Gods (RS 24.258)” en JACKSON, J.J. – KESSLER, M., *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenburg*, Pickwick, Pittsburgh.
- JACOBS, P.F. (1985), ““Cows of Bashan” – A Note on the Interpretation of Amos 4:1”, *JBL* CIV 109-110.
- JACOBY, F. (*FGrHist*), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Brill, Leiden, 1923ss.
- JEAN, Ch-F. – HOFTIJZER, J. (1965), *Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques de l’Ouest*, Brill, Leiden.
- JEREMIAS, J. (1983), *Der Prophet Hosea*, ATD 24/1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- JEREMIAS, J. (1995), *Der Prophet Amos*, ATD 24/2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- JONES, H.L. (1969), *The Geography of STRABO with an English Translation in Eight Volumes*, V: Books X-XII, William Heinemann LTD – Harvard University Press, London – Cambridge.
- KAIBEL, G. (1985), *ATHENAEUS. Dipnosophistae*, I: Libri I-V / II: Libri VI-X, Bibliotheca Scriptorum Graecarum et Romanorum Teubneriana, Stuttgart.
- KAISER, O. (1981), *Das Buch des Propheten Jesaja. Übersetzt und Erklärt. Kapitel 1-12*, ATD 17, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- KESSLER, W. (1986), Gott geht es um des Ganze. Jesaja 56-66 und 24-27, BAT 19, Calwer Verlag, Stuttgart.
- KING, Ph.J. (1988), *Amos, Hosea, Micah –An Archaeological Commentary*, The Westminster Press, Philadelphia.
- KING, Ph.J. (1989), “*The Marzêâh: Textual and Archaeological Evidence*”, *EI* XX 98-106.
- KISSANE, E.J. (1960), *The Book of Isaiah. Translated from a Critically Revised Hebrew Text with Commentary*, Richview, Rev. Ed. Dublin.
- KITCHEN, K.A. (1977), “The King List of Ugarit”, *UF* IX 131-142.
- KLOPPENBORG, J.S. (1996), “Voluntary Associations in the Graeco-Roman World”, en KLOPPENBORG, J.S. – WILSON, S.G., *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Routledge, London – New York.
- KOCH, Kl. (1983), *The Prophets: The Assyrian Period*, Fortress, Philadelphia.

- KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W. (*HALOT*) *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Translated and edited under the supervision of RICHARDSON, M.E.J., E.J. Brill, Leiden- New York - Köln, 1996.
- KOENEN, KI. (1988), “Sexuelle Zweideutigkeiten und Euphemismen in Jes 57,8”, *BN XLIV* 46-53.
- KOENEN, KI. (1990), *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie*, WMZNT 62, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- KOOLE, J.L. (2001), *Isaiah. Chapters 56-66*, vol.III, HCOT, Peeters, Leuven.
- KORPEL, M.C.A. (1996), “Structural Análisis as a Tool for Redaction Criticism: The Example of Isaiah 5 and 10.1-6”, *JSOT LXIX* 53-71.
- KOVACS, D. (2002), *EURIPIDES. Bacchae, Iphigenia at Aulis, Rhesus*, LCL, Harvard University Press, Cambridge – London.
- KRAEGELUNG HOLT, E. (1995), *Prophesying the Past. The Use of Israel’s History in the Book of Hosea*, JSOTSup 194, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- KUHNIGK, W. (1974), *Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch*, BibOr 27, Biblical Institute Press, Rome.
- LAMPARTER, H. (1964), *Prophet wider Willen. Jeremia*, BAT, Calwer Verlag, Stuttgart.
- LAMPARTER, H. (1986), *Zum Wächter bestellt der Prophet Hesekiel*, BAT 21, Calwer, Stuttgart.
- LANDY, Fr. (1993), “Tracing the Voice of the Other: Isaiah 28 and the Covenant with Death”, en EXUM, J.Ch. – CLINES, D.J.A. (eds.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*, JSOTSup 143, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- LANDY, Fr. (1995), *Hosea, A New Biblical Commentary*, Sheffield Academic Press.
- LARCHER, C. (1985), *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, vol.III, EBib 5, J.Gabalda et C^{ie} Éditeurs, París.
- LASSERRE, F. (1988), “Musica babilonese e musica greca”, en GENTILI, B. – PRESTAGOSTINI, R. (eds.), *La Musica in Grecia*, Rome, 72-95.
- LAWERGREN, B. (1998), “Distinctions among Canaanite, Philistine, and Israelite Lyres, and their Global Lyrical Contexts”, *BASOR CCCIX* 41-68.
- LEIPOLDT, J. – GRUNDMANN, W. (1975), *El mundo del Nuevo Testamento II. Textos y Documentos*, Cristiandad, Madrid.
- LEIPOLDT, J. – GRUNDMANN, W. (dir., 1973), *El mundo del Nuevo Testamento*, vol. I: *Estudio histórico – cultural*, traducido al castellano por GIL, L., Cristiandad, Madrid.
- LEIPOLDT, J. – GRUNDMANN, W. (dir., 1975), *El mundo del Nuevo Testamento*, vol. II: *Textos y documentos*, traducido al castellano por GIL, L., Cristiandad, Madrid.
- LEMAIRE, A. (1997), “Oracles, politique et littérature dans les royaumes araméens et transjordaniens”, en HEINTZ, J.-G. (ed.), *Oracles et prophéties dans l’antiquité: Actes du Colloque de Strasbourg*

- 15-17 juin 1995, Publications du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques 15, Diffusion de Boccard, Paris, 171-193.
- LEVEY, S.H. (1987), *The Targum of Ezekiel. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*, The Aramaic Bible 13, T&T Clark, Edinburgh.
- LEVINE, B.A. (2000), *Numbers 21-36. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, Doubleday, New York *et al.*
- LEVINE, É. (2001), "Biblical Women's Marital Rights", *PAAJE* LXIII 87-135.
- LEWIS, T.J. (1989), *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, HSM 39, Scholars Press, Atlanta.
- LEWIS, Th. J. (1997), "El's Divine Feast (CAT 1.114)", en PARKER, S. B., *Ugaritic Narrative Poetry*, Scholars Press, Atlanta, 193-196.
- LEWIS, Th. J. (1997), "The Rapiuma (CAT 1.20-22)", en PARKER, S. B., *Ugaritic Narrative Poetry*, Scholars Press, Atlanta, 196-205.
- LIDDELL, H.G. – SCOTT, R. (1968) *A Greek-English Lexicon*, revisado y aumentado por STUART JONES, H., The Clarendon Press, Oxford.
- LIDZBARSKI, M. (1915), *Ephemeris für semitische Epigraphik*, vol. III, Stechert, New York.
- LIDZBARSKI, M. (1962reimpr.), *Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik nebst Ausgewählten Inschriften*, vol. I, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1898.
- LIMBURG, J. (1988), *Hosea – Micah*, Interpretation, John Knox Press, Atlanta.
- LINDENBERGER, J.M. (2003²), *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, SBLWAW 14, Brill, Leiden – Boston.
- LIPÍŃSKI, É. (1989), "Le repas sacré à Qumrân et à Palmyre", *EI* XX 130-134.
- LISSARRAGUE, F. (1994), "Around the *Krater*: An Aspect of Banquet Imagery", en MURRAY, O., *A Symposium on the Symposium*, Clarendon Press, Oxford, 196-209.
- LITTMANN (1901), "Deux inscriptions religieuses de Palmyre, le dieu אלקים שיע", *JA* 9e Sér XVIII 374-381.
- LOEWENSTAMM, S.E. (1969), "Eine Lehrhafte Ugaritische Trinkburleske", *UF* I 71-77.
- LÓPEZ FÉREZ, J.A., "Eurípides", en LÓPEZ FÉREZ, J.A. (ed.), *Historia de la literatura griega, Cátedra*, Madrid.
- LORETZ, O. – KOTTSIEPER, I. (1987), *Colometry in Ugarit and Biblical Poetry. Introduction, Illustrations and Topical Bibliography*, UBL 5, CIS-Verlag, Altenberge.
- LORETZ, O. (1977), "Das Prophetenwort über das Ende der Königsstadt Samaria", *UF* IX 361-363.
- LORETZ, O. (1993), "Marziḥu im ugaritischen und biblischen Ahnenkult: zu Ps 23; 133; Am 6,1-7 und Jer 16,5.8", en DIETRICH, M. – LORETZ, O., *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992*, AOAT 232, Verlag Butzon & Bercker – Neukirchener Verlag, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn.

- LUNDBOM, J.R. (1999), *Jeremiah 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 21A, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland.
- MACINTOSH, A.A. (1997), *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*, ICC, T & T Clark, Edinburgh.
- MAIER, Chr. – DÖRRFUß, E.M. (1999), “Um mit ihnen zu sitzen, zu essen und zu trinken. Am 6,7; Jer 16,5 und die Bedeutung von *marze^aḥ*”, *ZAW* CXI 45-57.
- MAINOLDI, C. (1984), *L'image du loup et du chien dans la Grèce Ancienne. D'Homère à Platon*, Association des publications près les universités de Strasbourg, Editions Ophrys, Paris.
- MANDER, P. (1995), “Los dioses y el culto en Ebla”, en DEL OLMO LETE, G. (ed.) II/1.
- MARCHANT, E.C. (1968), *XENOPHON in Seven Volumes*, VII: *Scripta Minora*, LCL, William LTD – Harvard University Press, London – Cambridge – Massachusetts.
- MARCUS, R. (1966), *JOSEPHUS in Nine Volumes with an English Translation*, vol. VII: *Jewish Antiquities, Books XII-XIV*, William Heinemann LTD – Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts.
- MARGALIT, B. (1979-1980), “The Ugaritic Feast of the Drunken Gods: Another Look at RS 24.258 (KTU 1.114)”, *Maarav* II 65-120.
- MARGALIT, B. (1990), “The Meaning and Significance of Asherah”, *VT* XL 264-297.
- MARGUERON, J.Cl. (1995), “Emar, Capital of Aštata in the Fourteenth Century BCE”, *BA* LVIII 126-138.
- MARGULIES, M. (1960, ed.), *Midrash Wa-Yikra Rabbah. A Critical Edition based on Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes*, Jerusalem.
- MARGULIS, B. (1970), “A New Ugaritic Farce (RŠ 24.258)”, *UF* II 131-138.
- MÁRQUEZ ROWE, I. (1999), “The Legal Texts from Ugarit”, en WATSON, W.G.E. – WYATT, N., *Handbook of Ugaritic Studies*, Brill, Leiden – Boston – Köln.
- MATTHIAE, P. (1998), *Ninive, Centri e monumenti dell'antichità*, Electa, Milán.
- MAZAR, A. (1982), “The “Bull Site” – An Iron Age I Open Cult Place”, *BASOR* CCXLVII 27-42.
- MCKANE, W. (1986), *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, vol.I: *Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*, ICC, T & T Clark, Edinburgh.
- MCKEATING, H. (1971), *The Book of Amos, Hosea and Micah*, CBCNEB, Cambridge University Press, Cambridge.
- MCKEATING, H. (1995reimpr.), *Ezekiel*, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- McKENZIE, J.L. (1968), *Second Isaiah. A New Translation with Introduction Commentary*, AB 20, Doubleday & Co., New York.
- MCKINLAY, J.E. (2002), “Negotiating the Frame for Viewing the Death of Jezebel”, *Interpretation* X 305-323.

- MCLAUGHLIN, J.L. (1991), "The *marzeaḥat* Ugarit", *UF* XXIII 265-281.
- MCLAUGHLIN, J.L. (2001), *The Marzeaḥ in the Prophetic Literature. References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence*, Brill, Leiden – Boston – Köln.
- MELUGIN, R.F. (1974), "The Conventional and the Creative in Isaiah's Judgment Oracles", *CBQ* XXXVI 301-311.
- MERRITT, B.D. (1942), "Greek Inscriptions. Accounts of Treasurers", *Hesperia* XI 275-298.
- MESHEL, Z. (1978), *Kuntillet 'Ajrud: A Religious Centre from the time of the Judaeen monarchy on the border Sinai*, Museum Catalog, n° 175, The Israel Museum, Jerusalén.
- MEYERS, C.L. (1991), "Of Drums and Damsels. Women's Performance in Ancient Israel", *BA* LIV 16-27.
- MIDRASH RABBAH. *Hamesh Megillot*, Lewin-Epstein Ltd, Jerusalem, 1974, primera ed. en Varsovia, 1924.
- MILLAR, F. (1993), *The Roman Near East 31 BC – AD 337*, Harvard University Press, Cambridge – Massachussets.
- MILLER, P.D. (1970), "Animals Names as Designations in Ugaritic and Hebrew", *UF* II 177-186.
- MILLER, P.D. (2000, reed.), "The Mrzḥ Text", *Israelite Religion and Biblical Theology. Collected Essays*, JSOTSup 267, Sheffield Academic Press, Sheffield. Editado por primera vez en FISHER, L.R. (1971, ed.), *The Claremont Ras Shamra Tablets*, *AnOr* 48, Roma, 1971.
- MIRALLES MACIÁ, L. (2004), "El dios-perro, los recursos terapéuticos y los cultos caninos en el mundo judío", *MEAH* LIII (Homenaje al profesor Miguel Pérez Fernández) 187-205.
- MIRKIN, M. A. (1987, ed.), *Midrash Rabbah, Be-Midbar Rabbah*, "Yavneh" Publishing House, Tel-Aviv.
- MIRKIN, M. A. (1987, ed.), *Midrash Rabbah. Wa-Yiqra Rabbah*, "Yavneh" Publishing House, Tel-Aviv.
- MITCHELL, T.C. (1992), "The Music of the Old Testament Reconsidered", *PEQ* CXXIV 124-143.
- MOOR, J. C. DE (1969), "Studies in the New Alphabetic Texts from Ras Shamra I", *UF* I 167-188.
- MOOR, J. C. DE (1984), "Henbane and KTU 1.114", *UF* XVI 355-356.
- MORGENSTERN, J. (1961), "Amos Studies IV: The Addresses of Amos-Text and Commentary", *HUCA* XXXII 295-350.
- MORLA ASENSIO, V. (1989), "El verbo עשה "ofrecer" en la estructura literaria de Os 9,1-7), *Est. Bíbl.* XLVII 119-129.
- MOTOS LÓPEZ, M^a DEL C. (2001), *Midrás Qohélet Rabbah. Las vanidades del mundo. Comentario rabínico al Eclesiastés*, BM 22, Verbo Divino, Estella.
- MULLEN, E. Th. Jr. (1980), *The Assembly of the Gods. The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, HSM 24, Scholars Press, Chico.
- MUÑOZ LLAMOSAS, V. (1998), "Néctar y Ambrosía: atravesar la muerte", *Ilu* III 147-160.

- MURRAY (1995^{reimpr.}), “El hombre y las formas de sociabilidad”, en VERNANT, J.-P. *et al.*, *El hombre griego*, Alianza Editorial, Madrid.
- MURRAY, O (1983²), *Historia del Mundo Antiguo*, trad. de la editorial supervisada por SAYAS, J.J., Taurus, Madrid.
- MURRAY, O. – TECUSAN, M. (IVV), *In vino veritas*, The British School at Rome, London.
- MURRAY, O. (1983a), “The Greek Symposium in History”, en GABBA, E. (ed.), *Tria Corda. Scritti in Onore di Arnaldo Momigliano*, Edizioni New Press, Como.
- NAVARRO PEIRO, A. (1987), “Las treinta y tres reglas de interpretación según el texto de la Misná de Rabbí Eliezer”, *MEAH* XXXVI 55-72.
- NAVEH, J. (1967), “Some Notes on Nabatean Inscriptions from ‘Avdat”, *IEJ* XVII 187-189.
- NEGEV, A. (1961), “Nabatean Inscriptions from ‘Avdat (Oboda) I”, *IEJ* XI 127-138.
- NEGEV, A. (1963), “Nabatean Inscriptions from ‘Avdat (Oboda) II”, *IEJ* XIII 113-124.
- NIEHR, H. (1998), *Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas*, NEB, Echter Verlag, Würzburg.
- NOUGAYROL, J. (PRU III y IV), *Le palais royal d’Ugari. III: Textes accadiens et hourrits des archives est, ouest et centrales y IV : Text accadiens des archives sud (archives internationales)*, ed. SCHAEFFER, Cl.F.A., Imprimerie Nationale, París, 1955-1956.
- NWAORU, E.O. (1999), *Imagery in the Prophecy of Hosea*, ÄAT 41, Harrassowitz Verlag, München.
- O’CONNELL, R. (1991), “Proverbs VII 16-17: A Case of Fatal Deception in a “Woman and the Window” Type-Scene”, *VT* XLI 235-239.
- OLYAN, S.M. (1984), “*Hāšālōm*: Some Literary Considerations of 2 Kings 9”, *CBQ* XLVI 652-668.
- OLYAN, S.M. (1985), “Notes and Observations. 2 Kings 9:31 – Jehu as Zimri”, *HTR* LXXVIII 203-207.
- OSWALT, J.N. (1986), *The Book of Isaiah*, 1-39, NICOT, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids.
- PABÓN, J.M. (1993), *HOMERO. Odisea*, BCG, Gredos, Madrid.
- PAGE, D.L. (1962), *Poetae melici Graeci*, Clarendon Press, Oxford.
- PARDEE, D. (1988), *Les textes para-mythologiques de la 24^e campagne (1961)*. RSO IV, Éditions Recherche sur les Civilisations, París.
- PARDEE, D. (1996), “*Marziḥu*, *Kispu*, and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View”, en WYATT, N. – WATSON, W.G.C. – LLOYD, J.B., *Ugarit, Religion and Culture. Proceedings of the International Colloquium- Edinburgh, July 1994; essays presented in honour of Professor John C.L. Gibson*, Ugarit-Verlag, Münster.
- PARDEE, D. (2002), *Ritual Cult at Ugarit*, ed. LEWIS, Th. J., Brill, Leiden – Boston – Köln.
- PARKER, S.B. (1972), “The Ugaritic Deity Rāpi’u”, *UF* IV 97-104.
- PARKER, S.B. (1978), “Jezebel’s Reception of Jehu”, *Maarav* I 67-78.

- PARKER, S.B. (1987), "Death and Devotion: The Composition and Theme of *Aqht*", en MARKS, J.H. – GOOD, R.M. (eds.), *In Love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Four Quarters, Guilford, CN, 71-83.
- PECKHAM, Br. (1987), "Phoenicia and the Religion of Israel: The Epigraphic Evidence", en MILLER, P.D. – HANSON, P.D. – MCBRIDE, S.D. (eds.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Fortress Press, Philadelphia.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M. (1984), *Los capítulos de Rabí Eliezer. Visión crítica, introducción y notas*, BM, Institución san Jerónimo, Valencia.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M. (1984), *Midrás Sifre Números. Versión crítica, introducción y notas*, BM 9, Institución san Jerónimo, Valencia.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M. (1996), "Targum", en ARANDA PÉREZ, G. – GARCÍA MARTÍNEZ, F. – PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Literatura judía intertestamentaria*, Introducción al estudio de la Biblia 9, Verbo Divino, Estella.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M. (2003), "Las bodas de Caná y la sepultura de Jesús (Jn 2,1-11 y 19,39-40). Dos obras de misericordia en el Evangelio de Juan, en CHAPA, J. (ed.), *Signum et Testimonium. Estudios en honor del Prof. Antonio García Moreno en su 70 cumpleaños*, Eunsa, Pamplona, 2003.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M. (2003a), "Tradiciones rabínicas en el Evangelio de Juan", en COLLADO BERTOMEU, V. (ed.), *Palabra, prodigio, poesía. In Memoriam P. Luis Alonso Schökel, S.J.*, Analecta Bíblica 151, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 327-336.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. (1985), PLUTARCO, *Vidas Paralelas: Teseo – Rómulo / Licurgo – Numa*, BCG, Gredos, Madrid.
- PERRIN, B. (1998), *PLUTARCH. Lives: Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola*, LCL, Harvard University Press, Cambridge – London.
- PETERSEN, D.L. (1979), "Isaiah 28, a Redaction Critical Study", *SBLSP XVII* 101-122.
- PETTINATTO, G. (1980), *Testi amministrativi della biblioteca L.2769*, *MEE* 2, Instituto Universitario Orientale di Napoli, Napoli, 309
- PFEIFER, Von G. (1972), "Entwöhnung und Entwöhnungsfest im Alten Testament: der Schlüssel zu Jesaja 28 7-13?", *ZAW LXXXIV* 341-347.
- PHOCA, I.E. – VALAVANIS, P.D. (1992²), *Rediscovering Ancient Greece. Greek Pottery. A Culture captured in clay*, Kedros, Atenas.
- PICCIRILLO, M. – ALLIATA, E. (1999), *The Madaba Map Centenary 1897-1997. Travelling Through the Byzantine Umayyad Period. Proceedings of the International Conference Held in Ammam, 7-9 April 1997*, SBF Collectio Maior 40, Jerusalem.
- PITARD, W.T. (1992), "A New Edition of the "Rāpī'ūma" Texts: *KTU* 1.20-22", *BASOR CCLXXXV* 33-77.

- PITARD, W.T. (1999), "The Rpum Texts", en WATSON, W.G.E. – WYATT, N., *Handbook of Ugaritic Studies*, Brill, Leiden – Boston – Köln.
- POHLMANN, K.-Fr. (1996), *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1-19*, ATD 22/1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- POPE, M.H. (1972), "A Divine Banquet in Ugarit", en EFIRD, J.M. (ed.), *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays: Studies in Honor of W.F. Stinespring*, Duke University Press, Durham, 170-203.
- POPE, M.H. (1977), *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, Doubleday, New York.
- POPE, M.H. (1977a), "Notes on the Ugaritic Rephaim Texts", en JONG ELLIS, M. DE (ed.), *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 19, Archon Books, Hamden, 163-182.
- POPE, M.H. (1979-1980), "Response to Sasson on the Sublime Song", *Maarav* II 207-214.
- POPE, M.H. (1979-1980a), "Le *mrzh* à Ougarit et ailleurs", *AAAS* XXIX – XXX 141-143.
- POPE, M.H. (1981), "The Cult of the Dead at Ugarit", en YOUNG, G.D. (ed.), *Ugarit in Retrospect. Fifty Years of Ugarit and Ugaritic*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana.
- POPE, M.H. (1987), "The Status of El at Ugarit", *UF* XIX 219-230.
- PORATH, R. (1994), *Die Sozialkritik im Jesajabuch. Redaktionsgeschichtliche Analyse*, Europäische Hochschulschriften, vol. XXIII, Theologie 503, Peter Land, Frankfurt am Main *et al.*
- PORTEN, B. – YARDENI, A. (*TADAE*), *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt: Newly Copied, Edited and Translated into Hebrew and English*, 4 vols., The Hebrew University Department of the History of the Jewish People, Texts and Studies for Students, Eisenbrauns, Winona Lake, 1986-1999.
- PORTEN, B. (1968), *Archives from Elephantine: The life of an Ancient Jewish Military Colony*, University of California Press, Berkeley.
- PRITCHARD, J.B. (1966), *La sabiduría del antiguo oriente. Antología de textos e ilustraciones*, trad. por LARRAYA, J.-A. G., Ediciones Garriga, S.A., Barcelona.
- PRITCHARD, J.B. (*ANET*), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Third Edition with Supplement*, Princeton University Press, Princeton, 1969³.
- RACHHAM, H. (1967), *ARISTOTLE. Politics with an English Translation*, LCL, William Heinemann LTD – Harvard University Press, London – Cambridge.
- RAHLFS, A. (1935⁹, ed.), *Septuaginta*, 2 vols., Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, Stuttgart.
- RAISER, O. (1960), *Der Prophet Jesaja. Kapitel 1-12*, ATD, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- RAVASI, G. (2003), "Una simbolica dell'ebbrezza nel Cantico dei Cantici", en COLLADO BERTOMEU, V. (ed.), *Palabra, prodigio, poesía. In memoriam P. Luis Alonso Schökel, S.J.*, Editrice Pontificio Instituto Biblico – Huerto de Enseñanzas (Alas), Roma – Javea (Alicante).

- RAWITZAN, A. M. (1971 reimpr., ed.), *Midrash Tanhuma*, Jerusalem, primera ed. en Varsovia, 1878.
- RENDSBURG, G.A. (1988), “The Mock of Baal in 1 Kings 18:27), *CQB* L 414-417.
- RIBERA FLORIT, J. (1992), *Traducción del Targum de Jeremías*, BM, Verbo Divino, Estella.
- RIBERA FLORIT, J.(1988), *El targum de Isaías. Versión, crítica, introducción y notas*, BM – Institución S. Jerónimo, Valencia.
- RICO GÓMEZ, M. (1973), *JENOFONTE. La República de los lacedemonios. Edición, traducción y notas, con estudio preliminar*, revisada por FERNÁNDEZ GALIANO, M., Clásicos Políticos, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- RILETT WOOD, J. (2002), *Amos in Song and Book Culture*, JSOTSup 337, Sheffield Academic Press, London – New York.
- ROAF, M. (2000), *Mesopotamia y el antiguo Oriente Medio*, Atlas Culturales del Mundo, Ediciones Folio S.A., Barcelona.
- ROSS, W.D. (1964), *ARISTOTELIS Politica*, Clarendon Press, Oxford.
- ROST, L. von (1935), “Zu Jesaja 28 1ff.”, *ZAW* XII 292.
- RUDOLPH, W. (1966), *Hosea*, KAT 13, Gütersloher Verlagshaus / Gerd Mohn, Gütersloher.
- RÜGER, H.P. (1969), “Zu RŠ 24.258”, *UF* I 203-206.
- RUIZ MORELL, O. – SALVATIERRA OSSORIO, A. (2001), *Tosefta III Nashim. Tratado rabínico sobre las mujeres*, con la colaboración de FERRE CANO, L., BM 23, Verbo Divino, Estella.
- RUIZ MORELL, O. (2000), “*Tosefta Yebamot*: síntesis de un estudio”, *’ILU* III: GIRÓN BLANC, L.F. (coord.), *Exégesis Rabínica: Lengua y Literatura*.
- SASSON, M.J. (1978-1979), “On M.H. Pope’s *Song of Songs* [AB 7c]”, *Maarav* 1/2, 177-196.
- SASSON, V. (1981), “Šmn ršh in the Samaria Ostraca”, *JSS* XXVI 1-5.
- SASSON, V. (1995), “The Old Aramaic Inscription from Tell Dan: Philological, Literary, and Historical Aspects”, *JSS* XL 11-30.
- SASSON, V. (1996), “Murderers, Usurpers, or what? Hazael, Jehu, and the Tell Dan Old Aramaic Inscription”, *UF* XXVIII 547-554.
- SAYCE, A.H. (1909), “An Aramaic Ostrakon from Elephantine”, *PSBA* XXXI 154-155.
- SCARPAT (1996), *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento*, vol.II, Paideia, Brescia.
- SCHMIDT, Br.B. (1994), *Israel’s Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, FAT 11, J.C.B. Mohr, Tübingen.
- SCHMITT, A. (1986), *Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar*, Echter Verlag, Würzburg.
- SCHOORS, A. (1997), “Historical Information in Isaiah 1-39”, en RUITEN, J. VAN – VERVENNE, M. (eds.), *Studies in the Book of Isaiah. Festschrift Willem A.M. Beuken*, Leuven University Press, Leuven.

- SCHORCH, S. (2003), "Die Propheten und der Karneval: Marzeach – Maioumas – Maimuna", *VT* LIII 397-415.
- SCHRAMM, B. (1995), *The Opponents of Third Isaiah. Reconstructing the Cultic History of the Restoration*, JSOTSup 193, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- SCHREINER, J. (1981), *Jeremia*, NEB, Echter Verlag, Stuttgart.
- SCHROEDER, Chr.O. (2001), *History, Justice & the Agency of God. A Hermeneutical & Exegetical Investigation on Isaiah & Psalms*, BIS 52, Brill, Leiden – Boston – Köln.
- SCHÜRER, E. (1985), *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, vol.II: *Instituciones políticas y religiosas*, revisión y edición de VERMES, G. – MILLAR, F. – BLACK, M., Cristiandad, Madrid.
- SCULLION, J.J. (1972), "Some Difficult Texts in Isaiah cc.56-66 in the Light of Modern Scholarship", *UF* IV 105-128.
- SEGERT, S.(1976), *A Grammar of Phoenician and Punic*, Verlag C.H. Beck, München.
- SEITZ, CH.R. (1993) *Isaiah 1-39*, Int., John Knox Press, Louisville.
- SHIMOFF, S.R. (1996), "Banquets: The Limits of Hellenization", *JSJ* XXVII 440-452.
- SICRE, J.L. (1984), "Con los pobres de la tierra". *La justicia social en los profetas de Israel*, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- SICRE, J.L. (1988), *El clamor de los profetas a favor de la justicia*, Fundación Santa María, Madrid.
- SICRE, J.L. (2000⁵), *Profetismo en Israel. El Profeta. Los Profetas. El Mensaje*, Verbo Divino, Estella.
- SIGRIST, M. (1987), "On the Bite of a Dog", en MARKS, J.H. – GOOD, R.M. (eds.), *In Love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Four Quarters, Guilford, CN, 85-58.
- SIMON, E (1981), *Die Griechischen Vasen*, Hirmir Verlag, Munich.
- SMITH, C. (1998), "'Queenship' in Israel? The Cases of Bathsheba, Jezebel and Athaliah", en DAY, J. (ed.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, JSOT 270, Sheffield Academic Press, Sheffield, 144-162.
- SMITH, D.E. (2003), *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Fortress Press, Minneapolis.
- SMITH, P.A. (1995), *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah. The Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56-66*, VTSup 62, Brill, Leiden – NY – Köln.
- SNYMAN, S.D. (1995), "Violence in Amos 3,10 and 6,3", *ETL* LXXI 30-47.
- SOBERNHEIM, M. (1905), "Palmyrenische Inschriften", *MVAG* X/2 17-73.
- SPERBER, A. (1959), *The Bible in Aramaic* vol. II: *The Former Prophets according to Targum Jonathan*, Brill, Leiden.
- SPERBER, A. (1962), *The Bible in Aramaic* vol. III: *The Latter Prophets according to Targum Jonathan*, E.J. Brill, Leiden.

- SPRONK, K. (1986), *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, AOAT 219, Neukirchen-Vluyn.
- STAGER, L.E. (1983) "The finest olive oil in Samaria", *JSS* XXVIII 241-245.
- STARCKY, J. (1949), "Le mot "symposion" a Palmyre", *Syria* XXVI 59-62.
- STEINMANN, A.E. (1992), "The Order of Amos's Oracles Against The Nations: 1:3-2:16", *JBL* CXI 683-689.
- STEINSALTZ, E. (1984, ed.), *Talmud Babli. Masseket Moed Qatan. Hagigah*, Israel Institute for Talmudic Publications, Jerusalem.
- STEINSALTZ, E. (1988, ed.), *Talmud Babli. Masseket Ketubbot*, Israel Institute for Talmudic Publications, Jerusalem.
- STEINSALTZ, E. (1996-1998, ed.), *Talmud Babli. Masseket Baba Batra*, Israel Institute for Talmudic Publications, Jerusalem.
- STERN, E. (NEAEHL, ed.), *The New Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Israel Explorations Society, Carta, Jerusalem, 1993.
- STEWART, A.C. (1989), "The Covenant with Death in isaiah 28", *ExpTim* C 375-376.
- STRACK, H.L. – STEMBERGER, G. (1996²), *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, ed. española preparada por PÉREZ FERNÁNDEZ, M., BM 3, Verbo Divino, Estella.
- SUSSMANN, Y. (2001, ed.), *Talmud Yerushalmi. According to Ms. 4720 (Scal 3) of the Leiden University Library with Restorations and Corrections*, The Academy of the Hebrew Language, Jerusalem.
- SWEENEY, M.A. (1996), *Isaiah 1-39. With an Introduction to Prophetic Literature*, FOTL 16, William B. Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge.
- TANGHE, V. (1993), "Dichtung und Ekel in Jesaja XXVIII 7-13", *VT* XLIII 235-260.
- TARADACH, M. – FERRER, J. (1998), *Un Targum de Qohélet. Editio Princeps du LMS. M-2 de Salamanca. Texte araméen, traduction et commentaire critique*, Labor et Fides, Genève.
- TARGARONA BORRÁS, J. (1995), *Diccionario Hebreo / Español (Bíblico, Rabínico, Medieval, Moderno)*, Riopiedras, Barcelona.
- TARRAGON, J.M. DE (1980), *Le Culte à Ugarit d'Après les textes de la pratique en Cunéiformes Alphabétiques*, CahRB, J. Gabalda et C^{ie}, Éditeurs.
- TEIXIDOR, J. (1980), "L'assemblée législative en Phénicie d'après les inscriptions", *Syria* LVII 453-464.
- TEIXIDOR, J. (1981), "Le thiase de Bêlastor et de Beelshamên d'après une inscription récemment découverte à Palmyre", *CRAIBL*, 306-314.
- TEIXIDOR, J. (1995), "La religión siro-fenicia en el primer milenio a.C.", en DEL OLMO LETE, G. (ed.) II/2.
- THOMAS, W. (1968), "A Consideration of Isaiah LIII in the Light of Recent Textual and Philological Study", *ETL* XLIV 79-86.

- TOD, M.N. (1974), *Ancient Inscriptions: Sidelights on Greek History*, Ares Publishers, Chicago.
- TORREY, C.C. (1894), "On the Text of Am 5:25; 6:1,2; 7,2", *JBL* XIII 62-63.
- TREBOLLE BARRERA, J. (1995), "El relato de Jezabel (2Re 9,30-37). Lectura fenomenológica de un texto bíblico", *Ilu 0: Actas del Primer Simposio Nacional de Ciencias de las Rleigionas*, 249-261.
- TREBOLLE BARRERA, J. (1998³), *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales, Trotta, Madrid.
- TSUMURA, D.T. (1981), "Twofold image of wine in Psalm 46:4-5", *JQR* LXXI, 167-175.
- UBIETA LÓPEZ, J.E. (1998, dir.), *Nueva Biblia de Jerusalén revisada y aumentada*, Declée De Brouwer, Bilbao.
- VAN DER TOORN, K. – BECKING, B. – VAN DER HORST, P.W. (DDD), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1995.
- VAN DER TOORN, K. (1988), "Echoes of Judaeen Necromancy in Isaiah 28,7-22", *ZAW* C 199-217.
- VAN SELMS, A. (1973), "Isaiah 28 7-13: An Attempt to give a New Interpretation", *ZAW* LXXXV 332-339.
- VAN SOLDT, W. (1996), "Studies in the Topography of Ugarit (I). The Spelling of the Ugaritic Toponyms", *UF* XXVIII 653-692.
- VAN SOLDT, W. (1997), "Studies in the Topography of Ugarit (II). The Borders of Ugarit", *UF* XXIX 683-703.
- VAN SOLDT, W. (1998), "Studies in the Topography of Ugarit (III). Groups of Towns and their Locations", *UF* XXX 703-744.
- VAN SOLDT, W. (1999), "Studies in the Topography of Ugarit (IV). Town Sizes and Districts", *UF* XXXI 749-776.
- VEGAS MONTANER, L. (1994), *Génesis Rabbah. Comentario midrásico al libro del Génesis I. Gn 1-11*, BM, Verbo Divino, Estella.
- VERMES, G. (1973²), *Scripture and Tradition in Judaism, Haggadic Studies*, Brill, Leiden.
- VERMEYLEN, J. (1977), *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique, Isaïe, I-XXXV, miroir d'un demi-millènaire d'expérience religieuse en Israël*, vol. I, EBib, J.Gabalda et C^{ie} Éditeurs, París.
- VÍLCHEZ LÍNDEZ, J. (1990), *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella.
- VÍLCHEZ LÍNDEZ, J. (1995), *Sabiduría y sabios en Israel*, Verbo Divino, Estella.
- VÍLCHEZ, J. (1994), *Sapienciales, III: Eclesiastés o Qohelet*, NBE, Editorial Verbo Divino, Estella.
- VIROLLEAUD, Ch. (1941), "Les Rephaïm. Fragments de Poèmes de Ras-Shamra", *Syria* XXII 1-30.

- VIROLLEAUD, Ch. (1951), "Six Textes de Ras Shamra provenant de la XIV^e campagne (1950)", *Syria* XXVIII 163-179.
- VIROLLEAUD, Ch. (1965), *Le Palais Royal D'Ugarit. V : Textes en Cunéiformes Alphabétiques des Archives Sud, Sud-Ouest et du Petit Palais*, ed. SCHAEFFER, CL. F.-A., Imprimerie Nationale, Paris.
- VIROLLEAUD, Ch. (1969), "Les nouveaux texts mythologiques et liturgiques de Ras Shamra (XXIV^e Campagne, 1961)", en NOUGAROYROL, J. – LAROCHE, E. – VIROLLEAUD, CH. – SCHAEFFER, CL. F. A., *Mission de Ras Shamra. XVI : Ugaritica V. Nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit commentaires de textes historiques (première partie)*, Imprimerie Nationale, Paris.
- VOGT, E. (1975), "Das Prophetenwort Jes 28,1-4 und das Ende der Königsstadt Samaria", en ÁLVAREZ VERDES, L. – ALONSO HERNÁNDEZ, E.J. (eds.), *Homenaje a Juan Prado. Miscelánea de Estudios Bíblicos y Hebraicos*, CSIC, Madrid.
- VON SODEN, W. (AHW), *Akkadisches Handwörterbuch*, 3 vols., Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1972.
- WALSH, C.E. (2000), "Under the Influence: Trust and Risk in Biblical Family Drinking", *JSOT* XC, 13-29.
- WALSH, C.E. (2000), *The Fruit of the Vine: Viticulture in Ancient Israel*, HSM 60, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana.
- WANKE, G. VON (1966), "הוי and אוי", *ZAW* LXXVII 215-218.
- WAPNISH, P. – HESSE, Br. (1993), "Pampered Pooches or Plain Pariahs? The Ashkelon Dog Burials", *BA* LVI 55-80.
- WATTS, J.D.W. (1985), *Isaiah 1-39*, WBC 24, Word Books, Publisher, Waco, Texas.
- WEBER OSB, R. (1975), *Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versiones*, 2 vols., Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart.
- WEISS, M. (1967), "The Pattern of Numerical Séquence in Amos 1-2. A Re-Examination", *JBL* LXXXVI 416-423.
- WELLHAUSEN, J. (1963), *Die kleinen Propheten. Übersetzt und Erklärt*, Walter de Gruyter, Berlin.
- WEST, D.R. (1992), "Hekate, Lamashtu and *klbt ʾlm*", *UF* XXIV 369-384.
- WESTERMANN, Cl. (1986), *Das Buch Jesaja. Capitel 40-66*, ATD 19, Nenes Göttinger Bibelwerk, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- WESTERMANN, Cl. (1986), *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*, ATD 19, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- WHEDBEE, J.W. (1971), *Isaiah & Wisdom*, Abhgdom Press, Nasville – New York.
- WIEDER, A.A. (1970-1971), "Ben Sira and the Praises of Wine", *JQR* LXI, 155-175.
- WIGGINS, S.A. (1998), "What's in a Name? Yariḥ at Ugarit", *UF* XXX 761-779.
- WILDBERGER, H. (1972), *Jesaja 1-12*, BKAT, Neukirschener Verlag, Neukirchen-Vluyn.

- WILDBERGER, H. (1982), *Jesaja 28-39*, BKAT 10, Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn.
- WILKINSON, R.H. (2003), *Todos los dioses del Antiguo Egipto*, trad. ALONSO, J., Oberon, Madrid.
- WILLIAMS, A.J. (1979), “A Further Suggestion About Amos IV 1-3”, *VT* XXIX 206-211.
- WILLIAMS, J.G. (1967), “The Alas-Oracles of the Eighth Century Prophets”, *HUCA* XXXVIII 75-91.
- WINSTON, D. (1979), *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 43, Doubleday, New York.
- WISEMAN, D.J. (1993), *1 and 2 Kings. An Introduction and Commentary*, Inter-Varsity Press, Leicester.
- WOLFF, H.W. (1965), *Dodekapropheten 1. Hosea*, BKAT 14,1, Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn.
- WOLFF, W. (1977), *A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*, Fortress Press, Philadelphia.
- WYATT, N. (1984), “The ‘Anat Stela from Ugarit and its Ramifications”, *UF* XVI 227-337.
- WYATT, N. (1998), *Religious Texts from Ugarit. The Words of Ilmilku and his Colleagues*, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- WYATT, N. (1999), “Degrees of Divinity. Some mythical and ritual aspects of West Semitic Kingship”, *UF* XXXI 853-887.
- YEE, A.G. (1987), *Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation*, SBLDiss.Series 102, Scholars Press, Atlanta.
- YOUNG, E.J. (1965), *The Book of Isaiah. The English Text, with Introduction, Exposition and Notes*, vol. I: 1-18, NICOT, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids.
- YOUNG, E.J. (1969), *The Book of Isaiah. The English Text, with Introduction, Exposition and Notes*, vol. II, NICOT, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids.
- YOUNG, E.J. (1993 reimpr. de 1972), *The Book of Isaiah. The English Text, with Introduction, Exposition, and Notes. Chapters 40-66*, vol. III, William B. Eerdmans, Grand Rapids.
- ZAMORA, J.A. (2002), *La vid y el vino en Ugarit*, Monografías 6, CSIC, Madrid.
- ZARAGOZA, J. (1993), *JENOFONTE, Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología de Sócrates*, BCG, Gredos, Madrid.
- ZEYADINE, F. (1999), “The Kerak District in the Madaba Map”, en PICCIRRILLO – ALLIATA (1999).
- ZIMMERLI, W. (1979), *Ezechiel 1-24*, BKAT 13/1, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- ZIMMERLI, W., (1979), *Ezechiel 25-48*, BKAT 13, Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn.
- ZOLLI, I. (1938), “Hosea 4,17-18”, *ZAW* XV 175.
- ZORELL, FR. (1968 reed.), *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma.