

I. TESTIMONIOS BÍBLICOS SOBRE EL *MARZEAH*

1. LA SALA/CASA DEL BANQUETE (§ 1)

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 la BH 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* (Jr 16,8; Qo 7,2; Dn 5,10), (2) *bet-ha-yayin* (Cant 2,4) y *bet-mišteh-ha-yayin* (Est 7,8), expresión elíptica el primero o híbrido entre dos términos el segundo¹, y (3) (*bet-*)*marzeah* (Am 6,7²; Jr 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 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» (Dn 5,10a; Qo 7,2; Jr 16,8) y «la casa/sala del vino» (Cant 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:

¹ Sasson (1978-1979:189) cree que *bet-ha-yayin* (Cant 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 (רַיְיִן).

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 Jr 16,8 puede entenderse como un fiesta de bodas.

Dn 5,10a: Ante las palabras del rey y de los señores, la reina entró en la sala del banquete (לְבֵית מִשְׁתֶּה / domum convivii).

Jr 16,8: Ni entres en casa de banquete (בֵּית־מִשְׁתֶּה / 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־בַּיִת מִשְׁתֶּה הַיַּיִן / 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, el rostro de Amán se cubrió.

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

Qo 7,2: Mejor es ir a una casa de duelo (אֶל־בַּיִת־אֲבֵל / εἰς οἶκον πένθους / ad domum luctus) que a casa de banquete (אֶל־בַּיִת מִשְׁתֶּה / εἰς οἶκον πότου / ad domum convivii⁶), 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 (Dn 5,10a; Est 7,8) o a traducir el sintagma hebreo: *oikian/oikon pótou* (Jr 16,8; Qo 7,2), *oikon tou oinou* (Cant 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 Cant 2,4 ha interpretado «la sala del vino» como la «bodega» (*cella vinaria*; 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 literal)⁷ 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, por último, en el ejemplo de Qo 7 se recurre

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

⁶ Tg. dice לבית משתי תמרה, donde *hamra* 'significa 'vino' (Jastrow, s.v. "תמרה, III"). 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 y sobre los tipos de interpretaciones cf. Sasson 1978-1979:183ss.

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

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 una casa de duelo que a la casa de banquete..., mejor es el pesar que la risa...» (vv.1-3; cf. Vilchez 1994:307). No obstante, aunque es posible que en las cortes existiera un lugar dedicado a los festines, estos términos, *bet-mišteḥ* y *bet-hayayin*, 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-mišteḥ* en Qo 7,2 descifra su sentido original: «Una casa en fiestas».

El término (*bet-*)*marzeah* ha sido objeto de numerosos estudios en las últimas cinco décadas (cf. Introducción. Antecedentes), pues en él se ha visto una institución¹¹ concreta extendida por Oriente Medio y por el Mediterráneo semítico, de la que se conservan testimonios desde el III mil. a.C. hasta el I mil. d.C., y que reprueban los profetas de Israel. Nuestra investigación se va a centrar en la documentación relativa al *marzeah*, al objeto de analizar el desarrollo de esta institución en el ámbito semita.

2. MARZEAḤ SEGÚN AM 6,4-7 Y JR 16,5-9

La palabra hebrea *marzeah*¹² aparece dos veces en la BH, concretamente en los Profetas (Am 6,7; Jr 16,5). Para interpretar este término los investigadores se han apoyado en testimonios de lenguas semíticas cercanas al hebreo¹³, 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

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

¹¹ Sin embargo, todavía hay quien identifica *mišteḥ* con *marzeah*, como Ross (*IDB* s.v. “Banquet”) al referirse a Am 6,7.

¹² Se adopta *marzeah* como transcripción siguiendo el TM de Jr 16,5, aunque muchos autores prefieren mantener la palabra sin vocalización: *mrzḥ*

¹³ 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 poner de manifiesto la etimología de *marzeah* fue Eissfeldt (1966) distinguiendo entre *rzh* I («schreien, Laut geben») y *rzh* II («sich vereinen»), y sobre la base del segundo designó el *marzeah* como un/a «Kultvereine» / «Kultvereinsveranstaltung» / «Kultvereinshaus» (cf. además Fabry *ThWAT* s.v. “רְזַח” 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).

de afirmar la existencia de una institución en el mundo antiguo denominada *marzeah*, pero, no a la de definir su naturaleza ni su praxis, pues mientras que unos llegaban a relacionarla con los homenajes a los difuntos (Pope 1972:170ss., 1977:211ss., 1977a:163ss., 1981:159ss.)¹⁴, otros apostaban por un análisis más prudente (Barstad 1984:139, King 1988:137s. 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 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-marzeah* (cf. Pope 1977:221). Una vez definidas las características del *marzeah* bíblico en Am 6 y Jr 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 de la BH de forma encubierta.

2.1. MARZEAH SEGÚN AM 6,4-7 (§ 2)

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 tranquilos en Sión y de los confiados en la montaña de Samaria, hombres notables de la primera de las naciones!» (6,1)¹⁵. Aunque también puede ser aplicado a Sión, Amós se dirige principalmente a las clases altas del Reino Norte¹⁶, que

¹⁴ En el último estudio relaciona los términos *rpum* y *mrzh* 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).

¹⁵ Sobre la catalogación de estos oráculos dentro del género de los ayes cf. Eissfeldt 2000:655. 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».

¹⁶ 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 – Sicre (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». McLaughlin (2001:99ss.) 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). En nuestra opinión, Amós dirigió el pasaje en principio a las clases altas samaritanas, pero después se pudo aplicar a los principales de Jerusalén, de Sión.

LXX dice: «ay de los que rechazan Sión» (οὐαὶ τοῖς ἐξουθειωμένοις Σιών) frente al hebreo «ay de los que viven tranquilos en Sión» (הוי השְׁאֵנִים בְּצִיּוֹן); sobre la lectura de LXX, cf. McLaughlin 2001:101. Vg. se centra en la riqueza: *vae qui opulenti estis in Sion*. Tg. sigue el TM en la referencia a Sión pero cambia la «montaña de Samaria» por la «ciudad de Samaria» (על כרכה שמרון), 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).

disfrutaban de todos los lujos sin medida en la época de mayor esplendor de Samaria (s.VIII a.C.)¹⁷:

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 musicales; 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 habitantes de Judá 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 su predicación. Si además tenemos en cuenta que estos versículos pertenecen a un oráculo del género de los «ayes»¹⁸ y que en el mundo antiguo hay testimonios de una institución con un posible carácter cáltico, la hipótesis de una denuncia contra alguna práctica religiosa tendría una base sólida. En cualquier caso, problema moral o religioso, la descripción que ofrece Amós permite identificar el *marzeah* con un «banquete», «festín»¹⁹.

a. «Sobre lechos de marfil» (עַל־מַטּוֹת / ἐπὶ κλιβῶν ἐλεφαντίνων / *in lectis eburneis* / על ערסן דמכבשן בשין דפיל). 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» para que desaparezcan «las casas de marfil» (בְּתֵי הַשֵּׁן)²⁰. La riqueza de Samaria le resulta tan escandalosa que describe con recursos propios de la poesía la magnificencia de los edificios decorados con

¹⁷ 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. 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.

¹⁸ 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)».

¹⁹ 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 musicales»), 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).

²⁰ οἴκοι ἐλεφάντινοι / *domus eburneae* son los mismos términos que en Am 6,4.

marfiles²¹. Entre los motivos más frecuentes se encuentran representaciones de dioses egipcios, leones rugiendo, guardianes alados, una esfinge alada, un león luchando con un buey, un infante sobre una flor de loto, una vaca con un ternero, un ciervo pastando y el denominado “mujer en la ventana”²².



²¹ De hecho, en Israel se han encontrado dos colecciones magníficas de marfiles: la de Megido, de comienzos de la Edad del Hierro, y la de Samaria, de origen fenicio (aunque recoge los mismos motivos egipcios y mesopotámicos; cf. Beach 1992:136s./1993:97s.) y cuya datación se situaría entre el s.IX, coincidiendo con la mención de «la casa de marfil» de 1Re 22,39, y el VIII a.C. por comparación con los marfiles palaciegos de Nimrud, Arslan-Tash y Khorsabad, lo que nos sitúa en este caso en la época de Amós.

²² 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 Ashtar-Anat-Qudšu in her role of 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...»; cf. Avigad NEAEHL 1305.

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 (ערסן דמכבשן) de marfil». Esto supondría una trasgresión del segundo mandamiento: «No te fabricarás escultura ni imagen alguna 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 «estaban en diálogo con, recurrían a y, en algunos casos, estaban intencionalmente realizados en relación a poderosos símbolos visuales, para ser entendidos como un elemento integral en la significación». 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 real²³. 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”, los leones y las esfinges. No es de extrañar que Amós atacara a la clase alta samaritana que había aceptado los motivos iconográficos del arte fenicio y los cultos paganos del Oriente Próximo.



Fiesta de Ašurbanipal. Palacio real de Nínive (en Matthiae 1998).

b. «Reclinados» (על־עֲרֹשָׁיִם / κατασπαταλῶντες / *lascivitis*) «en sus divanes» (על־עֲרֹשָׁיִם / στρωμαῖς αὐτῶν / *in stratis vestris*) [Tg. עֵימָק יוֹן עַל עַרְסְתְּהוֹן]. El participio pasivo de qal *sʿruhîm*, que vuelve a aparecer en el v.7 con escritura plena (cf. McLaughlin 2001:87), pertenece a la raíz *srh* con el doble sentido de «tumbarse»/«tenderse» y de «estar cómodo»²⁴; de ahí que se opte al traducirlo por «reclinarse» (cf. Alonso Schökel – Sicre 1980:II 980, Cantera – Iglesias 2000). El griego *kataspatalōntes*²⁵ y el latín

²³ Ašurbanipal fue rey de Asiria (668-627 a.C.) durante los reinados de Manasés, Amón y Josías de Judá.

²⁴ Zorell (1968, s.v. “סרר”) lo interpreta como «qui commode se extendens iacet»; otros como Pope (1977: 216) cuando trata Am 6,7 afirma que la raíz *srh* tiene dos significados deducibles del texto bíblico: 1. sobresalir, crecer en abundancia (Éx 26,12; Ez 17,6) y 2. estar podrido, corromperse (Jr 49,7). En cualquier caso, Amós también percibe la corrupción de los que están en los divanes.

²⁵ Bailly (s.v. “κατα-σπαταλώ-ω”) lo traduce como «vivre dans la mollesse» y Liddell – Scott (s.v.) por «live wantonly, wanton».

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 *s^eruhîm*²⁶ 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, según muestran los testimonios bíblicos y las expresiones artísticas. Hay un pasaje de Amós de considerable dificultad que informa de esta práctica: «Así serán rescatados los israelitas, los que habitan en Samaria, en la esquina del lecho y en un diván de Damasco» (3,12). 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 (el loto también está presente en los relieves de Samaria). 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.* I 8)²⁷.

c. «Corderos del rebaño y becerros del establo» (כָּרִים מְצֹאן וְעִגְלִים מִתּוֹךְ מְרֵבֶקָה / ἐρίφους ἐκ ποιμνίων καὶ μοσχάρια ἐκ μέσου βουκολίων / *agnum de grege et vitulos de medio armenti* / אַגְנִיּוֹן מִתּוֹךְ מְרֵבֶקָה וְעִגְלִין מִתּוֹךְ מְרֵבֶקָה). Tanto en la zona de Palestina como en cualquier otra parte no era habitual poseer un rebaño, por lo que si se tenía una res se solía sacrificar con motivo de un acontecimiento especial²⁸. En el s.VIII a.C. las condiciones empeoraron de tal modo que Amós fue testigo de cómo sólo 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

²⁶ Jastrow (s.v. “סררה”) a partir de la forma hifil: «make their beds offensive», en vez de סררה. La literatura rabínica confirma esta interpretación en las palabras de R. Abbahu cuando explica el sentido de Am 6: «Esto se refiere a los que comen y beben juntos, juntando sus lechos, intercambiando a sus esposas, y permitiendo que sus lechos se ensucien (מסריחין) con semen que no es suyo» (Sab 62b, cf. Qid 71b). Cf. Cathcart – Gordon 1989:88.

²⁷ 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), donde se muestra a un varón reclinado y a una mujer sentada frente a él, además de otros elementos que ya aparecían en el relieve de Nínive. A pesar de su origen ático no dudan de que este tipo de representaciones son de tradición oriental.

²⁸ Desde la época de los patriarcas el ganado es un símbolo de bienestar económico (Gn 12,16; 20,14, etc.).

servicio de almacenaje hasta recintos para resguardar a los caballos (King 1988:149ss./1989:103, Holladay *ABD* s.v. “Stable, Stables” 3). El término hebreo *marbeq* no es la única palabra en la BH con la que se identifica el lugar para los animales²⁹. 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 preparar una comida para Saúl, se dice: «La mujer tenía un becerro del establo (עֵגֶל־מִרְבֵּק) en [su] casa (בְּבַיִת) y se apresuró a matarlo»³⁰.

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 derivados 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 μόσχον 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 musicales» (עַל־פִּי הַקֶּבֶל... כְּלֵי־שִׁיר) / πρὸς τῆς φωνῆς τῶν ὀργάνων / *ad vocem psalterii... vasa cantici* / מִנֵּי זְמֵרָה. Junto con los datos extra-bíblicos, la arqueología y las representaciones artísticas, la Biblia nos proporciona un buen catálogo de instrumentos musicales (*k^ele-šir*³¹) del antiguo Israel. En la BH se mencionan diecinueve instrumentos identificables junto con algunas otras referencias que seguramente son indicaciones interpretativas para la ejecución del canto³². Aunque no es momento de tratar la historia de la música antigua hebrea, es necesario prestar atención al término que utiliza el autor del libro de Amós. Ante todo, debemos tener en cuenta que, si bien las alusiones a los instrumentos podrían ser una adición posterior, al menos nos acercan al contexto que el redactor de la obra percibió³³.

²⁹ En Ez 25,5 se dice «por pastizal de camellos» (לְנֶגֶד גְּמָלִים); en 1Re 5,6 se mencionan las «caballerizas» (אָרָוֹת) del rey Salomón para guardar sus carros; según 2Cr 32,28 Ezequías tuvo «establos para toda clase de bestias» (אָרָוֹת לְכָל־בְּהֵמָה) y «apriscos para los rebaños» (עֵדְרִים לְאֶזְרוֹת).

³⁰ Otras menciones a los «becerros del establo» en Jr 46,21a y Mal 3,20b.

³¹ 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 Neh 12,36. Finesinger (1926:22) enumera otras formas de referirse a los instrumentos musicales.

³² Un caso claro sería el de los salmos que tienen indicaciones técnicas (Matthews *ABD* s.v. “Music and Musical Instruments” D).

³³ Se me ha sugerido que el v.5 es un añadido y que por tanto las referencias a la música no se deben tratar en profundidad. Sin embargo, es muy posible que «como David» fuera una adición según la estructura del texto (cf. n.38), pero respecto al resto del versículo sólo podemos hacer suposiciones. En cualquier caso, la presencia de música en las reuniones conviviales era frecuente en el mundo antiguo.

Los instrumentos de cuerda que aparecen en la BH son el *nebel* y el *kinnor*³⁴, pero a pesar de que se conoce su naturaleza, todavía no existe un acuerdo sobre las diferencias entre ambos. En principio se cree que eran dos tipos de liras, no de arpas³⁵, hechas de madera y tal vez de metal o marfil. El *kinnor*³⁶ constaba de un cuerpo, dos brazos asimétricos, uno era más corto que el otro, y una barra transversal (¿que lo diferenciaría del arpa?). Según los testimonios judíos extrabíblicos tenía diez cuerdas hechas de intestinos de oveja, que se pulsaban con una púa³⁷.

Este instrumento estaba asociado a David, el “rey músico”³⁸: «Sucedió que cuando aquel espíritu de Dios asaltaba a Saúl, tomaba David la lira (הַכִּנּוֹר) y la tañía con su mano» (1Sam 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 (הַשִּׂמְחָה), con cantos (בְּשִׂירִים), con un tambor (בְּתִרְתִּי) y una lira (בְּכִנּוֹר)?» (Gn 31,27)³⁹. 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) 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)⁴⁰.

³⁴ 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”, Finesinger 1926, Avigad 1978, Mitchell 1992:125ss., Lawergren 1998.

³⁵ Sin embargo, muchos traductores han interpretado el *nebel* como ‘arpa’ (cf., Alonso Schökel – Sicre 1980:II 980, Cantera – Iglesias 2000). 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. 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.

³⁶ Lawergren (1998:47) indica que el término *kinnarum* es semítico del oeste. Con *kinnarum/kinnor* se designa un tipo de lira que se ha identificado como «thin lyre».

³⁷ En oposición a los testimonios posteriores, en 1Sam 16,16.23 se habla de tañer la lira «con su mano». Según Flavio Josefo en *AI* VII 306 «la *kinýra* que consta de diez cuerdas es percutida por una púa»; 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 a continuación).

Dice la Misná: «Dijo R. Yehosúa: “Esto es lo que se ha dicho: Mientras [el animal] está vivo [tiene] una sola voz, pero una vez muerto [tiene] siete. ¿Cómo [vale] su voz [por] siete? Los dos cuernos, dos trompetas; los dos huesos femorales, dos flautas; su piel para un tambor; sus entrañas para *nebalim*; sus tripas para *kinnorot*.”» (Qin 3,6).

³⁸ LXX elimina a David del versículo y algunos comentaristas lo consideran una glosa posterior, cf. Alonso Schökel – Sicre 1980:II 982, McLaughlin 2001:83n.15; sin embargo, tanto Vg. como Tg. la recogen (*sicut David* / כְּדוֹד). 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).

³⁹ 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).

⁴⁰ Otras equivalencias son: כִּנּוֹר / ψαλτήριον / *cithara* (Gn 4,21; Sal 81,3; 92,4), כִּנּוֹר / ψαλτήριον / *psalterium* (Sal 49,5) y כִּנּוֹר / κινύρα / *cithara* (1Sam 16,16; Neh 12,27; 1Cr 25,3 y otros pasajes de Crónicas).

El *nebel* es mencionado 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 *kithára* (Sal 33,2; 81,3). No existe una equivalencia terminológica constante, aunque los esquemas más repetidos son *nebel* / *nábla* / *psalterium* (1Sam 10,5; 1Cr 13,8; 16,5; 25,1.6; 2Cr 5,12; 20,28; 29,25)⁴¹ 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; 6,4). Los testimonios extrabíblicos apuntan en la dirección de una lira de doce cuerdas confeccionadas con las entrañas del animal (cf. Qin 3,6), que se tocaba con los dedos⁴² 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 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.): 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 mil. a.C. está atestiguado en las regiones del norte (Turquía) y en el sur (Egipto)⁴³.

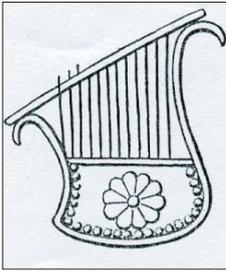


Tres músicos cautivos. Detalle de un marfil de Nínive. (*British Museum*, Londres)
(en Matthiae 1998:123)

⁴¹ A veces Vg. recoge el término *lyra* (2Sam 6,5) o lo transcribe como *nablum* (1Cr 15,16.20.28).

⁴² Josefo, *AI VII* 306: «Pero la *nabla*, con doce notas, es golpeada con los dedos» (ἡ δὲ *νάβλα* 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. (Bailey 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 nablui’: cantilavit...; non igitur de pulsatione instrumentorum: Γ 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”).

⁴³ Concretamente en Inandik y Bogazkoy (Turquía) y en Tebas (Egipto); cf. Lawergren 1998:48,56.



Kinnor en el sello «pertenece a Ma'adanah, la hija del rey», hallada probablemente en Jerusalén(?) (en Avigad 1978:146)⁴⁴

¿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». 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 (חַגֵּיכֶם)⁴⁵, no resisto el olor de vuestras reuniones (בְּעֶצְרֹתֵיכֶם)⁴⁶; porque si me ofrecéis [vuestrs] holocaustos (עֹלוֹת) y vuestras ofrendas (מִנְחֹתֵיכֶם) no me complaceré ni la ofrenda pacífica de vuestros novillos (שְׁלֶם מְרִיאֵיכֶם) miraré⁴⁷. Aparta de mí el estrépito de tus cantos (הַמִּוִּין שְׂרִיד), que no voy a escuchar la música de tus liras (זִמְרַת נְבִלָד)⁴⁸» (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 un contexto claramente cáltico avala la hipótesis de su función primordialmente religiosa.

e. «Beben en copas de vino» (הַשְּׂתִיִּים בְּמִזְרְקֵי יַיִן / οἱ πίνοντες τὸν διυλισμένον οἶνον / *bibentes in fialis vinum* / דשתן בפילוון דכסף חמר). 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 trágicas⁴⁹. 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.

⁴⁴ Ambas imágenes en <http://www.rakkav.com/kdhinc/pages/instruments.htm>

⁴⁵ El vocablo חג está relacionado con los acontecimientos de Israel acaecidos por voluntad divina: Éx 12,14; 34,18; 34,25; Lv 23,34; Dt 16,10; etc.

⁴⁶ עֶצְרָה se entiende como una reunión solemne del pueblo: Lv 23,36; Nm 29,35; Dt 16,8; Is 1,13; Neh 8,18; Jl 1,14; 2,15; 2Re 10,20; 2Cr 7,9.

⁴⁷ Tres tipos de sacrificios se le ofrecen aquí a Dios: 'olah donde se quema completamente al animal para que "ascienda" hasta Yahveh, *minḥah* que normalmente es un ofrenda no cruenta, es decir, cereales, pan, especias, etc. y *šelem* que es un sacrificio de acción de gracias en el que la sangre se derrama por el altar.

⁴⁸ En Vg. 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.

⁴⁹ Sobre el vino en general cf. Ross *IDB* s.v. "Wine" 4; en contextos específicos cf. Wieder 1970-1971:155s. sobre Ben Sira, Tsumura 1981:167ss. sobre el Sal 46,4s. y en cuanto a la borrachera cf. Greenberg *IDB* s.v. "Drunkness" y, sobre todo, Walsh 2000a:13ss.

El término hebreo *mizraq* denota siempre un elemento de liturgia, que se identifica con «aspersorio, hisopo» e incluso «bandeja»⁵⁰ (Éx 27,3; 38,3; Nm 4,14; 7,13ss; 1Re 7,40; 2Re 12,14; Neh 7,70; Jr 52,18; Zac 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*)⁵¹. 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 culto⁵², y lo adaptan a su propia fonética: *fialis* y *pay^lawon* (Jastrow s.v. “לִיפִי”⁵³). Pero además Tg. especifica el material del utensilio «copas de plata», seguramente por analogía con otros pasajes del TM como, p.e., Nm 7, donde aparece más de diez veces⁵³.

Se ha encontrado una copa de bronce de origen fenicio, que data de 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 *marzeah* 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 *marzeah* para la consumición de líquidos. El carácter cúltilo de la festividad se aprecia en la dedicación de la copa al *marzeah* de una divinidad concreta, a Šamaš, el dios del sol de la mitología semítica (Del Olmo Lete 1995: II/2:370). Además, la BH nos informa del mismo material en los utensilios del culto (Éx 38,3; 1Re 7,40.45; Jr 52,18), entre los que se encuentra el *mizraq*.

f. «Con el más exquisito aceite se ungen» (רְחִישֵׁת שְׁמֵנִים מְשֻׁחִי / πρῶτα μύρα χριόμενοι / *optimo unguento delibuti* / רִישׁ מִשְׁחֵי טַבִּיחַ מִתְּמַשְׁחִי). 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, etc.⁵⁴. La

⁵⁰ De la raíz *zrq*: rociar, salpicar, esparcir, etc.

⁵¹ Bailly (1963 s.v. “δυσλίζω”): «passer à la chausse, clarifier, purifier». McLaughlin (2001:98s.n.96) lo entiende como «strained wine», reflejando una *Vorlage* de מְזַקֵּי יַיִן (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 agradar a Dios, sino para tener reconocimiento social. En uno de los versículos utiliza este verbo: «¡Guías ciegos!, que coláis (οἱ δὲ δὴλύζετε) el mosquito, pero os tragáis el camello» (v.24).

⁵² Relacionado con los utensilios o las ofrendas para el Tabernáculo o el Templo: Éx 27,3; 38,3; Nm 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 4,8.21; Neh 7,70; Zac 9,15; 14,20; Jr 52,18. En el NT sólo aparece en el Apocalipsis. Entre las pocas excepciones donde se presenta en un contexto profano destaca Prov 23,31.

⁵³ Los materiales del *mizraq* suelen ser la plata, el bronce (Éx 38,3; 1Re 7,40.45; Jr 52,18) y el oro (2Cr 4,8).

⁵⁴ Cf. Ross *IDB* s.v. “Oil”, Levine 2001:95. 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,

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.⁵⁵; también ha advertido que las estructuras encontradas en Samaria estaban destinadas posiblemente a la elaboración de 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 ciudadela (1Re 16,24). No obstante, se han encontrado morteros, prensas, tinajas y otras piezas propias de esta industria de los ss.IX-VIII a.C. en diferentes lugares⁵⁶. También hay que tener en cuenta los *ostraka* del s. VIII a.C. hallados en Samaria⁵⁷ en los que aparece la expresión *šmn rḥṣ*, 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 con la forma bíblica *šemen katit* ‘aceite machacado’, no prensado⁵⁸, que viene a ser el aceite de mejor calidad, el aceite virgen, fruto de la primera de las dos etapas del tratamiento de las aceitunas⁵⁹. 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 básica, como para los más pudientes que lo usaban además para fines más frívolos, entre los que destaca la cosmética. En el pasaje de Amós el empleo como afeite está de sobra atestiguado no sólo por la presencia del verbo *mšḥ* ‘ungir’⁶⁰, sino también por los términos a los que recurren las versiones:

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.

⁵⁵ 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.).

⁵⁶ 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).

⁵⁷ Fueron descubiertos a principios del s.XX por Reisner en la excavación de la capital, datarían probablemente de tiempos de Jeroboam II (786-746 a.C.), en ellos se alude varias veces a la calidad de los aceites; cf. Kaufman *IDB* s.v. “Samaria Ostraka” y Gibson 1973:5ss., que 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.

⁵⁸ Nm 28,5; 1Re 5,25. En Éx 27,20; 29,40 y Lv 24,2 aparece como «aceite puro de olivas machacado» (תִּשְׁמֵן טָהוֹר מִפְּרִי זֵיתִים).

⁵⁹ 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 1983:242s., King 1988:159s. / 1989:105, Ross *IDB* s.v. “Oil”.

⁶⁰ La unción en el antiguo Israel tenía básicamente la función de consagrar para Yahveh a determinados individuos: un rey (1Sam 10,1; 16,1.13; 2Re 9,3.6; 11,12), un profeta (Is 61,1) o un sacerdote (Lv 8,3) u objetos específicos: una piedra (Gn 28,18; 31,13; 35,14), un escudo antes de la batalla (2Sam 1,21; Is 21,5.), etc.

en griego *mýron* ‘ungüento, perfume, aceite’ en vez de *élaion*, que es más general, en latín *unguentum* y en arameo *m^ešah*, 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^emanim* 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 unirse con óleos exquisitos. Pero además la denuncia de Amós también puede implicar una dimensión religiosa, pues, por lo general, el término *mšh* se presenta en un contexto ritual⁶¹. En este último caso, habría que especificar el tipo de ceremonia, ya que los que han considerado el *marzeah* 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 (2Sam 14,2; Dn 10,3; cf. McLaughlin 2001:104) y el ayuno (2Sam 12,20; Mt 6,17). Sin embargo, es demasiado pronto para descartar la posibilidad de que el *marzeah* fuera una institución relacionada con algún rito fúnebre. Además, es probable que los aceites estuvieran permitidos en estas reuniones, en contra de lo acostumbrado, y que Amós viera en su uso las consecuencias inmediatas que sufrirían los samaritanos: la muerte y el destierro.

g. «El *marzeah* de los que están reclinados» (מְרֻזָּח סְרוּחִים / χρεμετισμός ἵππων ἔξ Εφραμ / *factio lascivientium* / מְרֻזָּחִין וּמְכַכִּין)⁶². En este versículo el término *marzeah* vocaliza como *mirzah* (< *marzah* < *marzih*; 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 *rzh* ‘hacer ruido’, ‘ser ruidoso’⁶³ y Vg., debido a la dificultad del vocablo, lo generaliza: *factio* ‘la acción’, ‘el hecho’.

El TM vuelve a recurrir al participio *s^eruhim* 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 (סְרוּחִים) y el v.7 (סְרוּחִים). Tg., pretendiendo reflejar la comodidad de los que están «reclinados», anota un elemento propio de los lechos: «almohadón»

⁶¹ King (1988:161) afirma que la unción de la nobleza samaritana debió ser parte del ritual del *marzeah*. En contra, Andersen – Freedman (1989:567) consideran que los elementos de la descripción de Am 6,4-6 no son suficientes para identificar la ceremonia como religiosa, aunque casi al final de su comentario (p. 569) contemplan la posibilidad de que el *marzeah* 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».

⁶² Nótese la aliteración de silbantes y líquidas: מְרֻזָּח סְרוּחִים.

⁶³ Cf. Barstad (1984:141) y McLaughlin 2001:83n.16. Koehler – Baumgartner (*HALOT* s.v. “רִיחַ”) dicen que el término es incierto, pero que se pueden apreciar dos significados: a. «estar unido» y b. «hacer ruido», «ser ruidoso».

(*makikin*; Jastrow s.v. “מככה”)⁶⁴. LXX leyó *susim* ‘caballos’ en vez de *s^eruhim*, 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 *chremetismós hippôn* fue utilizada por el traductor como un equivalente de *mirzah s^eruhim*, ya que el caballo (como en Jr 5,8) es imagen frecuente asociada al exceso sexual, de modo que *chremetismós* sería un sinónimo aproximado de *marzeah* (hipótesis de Vollers)⁶⁵; (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^e Efraim*, ya que los *mišhalot* ‘relinchos’ de Jr 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 (p.19) afirma que el traductor no encontró *s^eruhim* en el texto, pues en el v.4 ya había aparecido como equivalente de *kataspatalôntes*, de modo que sólo hubiera tenido que repetir el mismo término⁶⁶. Además Bryan considera que *ex Efraim* se debió mantener en la *Vorlage* de LXX, lo que se ve confirmado por una lectura errónea de Tg. al utilizar la palabra *makikin* ‘almohadones’⁶⁷.

Entonces, ¿cómo se entiende el término *marzeah* en el pasaje de Amós? Sin duda, el *marzeah* de Am 6,4-7 es el estereotipo de una celebración simpótica⁶⁸ de las clases altas, posiblemente samaritanas, en la que se recogen los elementos típicos de un banquete lujoso: la música, las copas de vino, la comida exquisita, los perfumes, los divanes. 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

⁶⁴ 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).

⁶⁵ χρεμετίσειν ἐπὶ γυναῖκα ‘relinchar sobre una mujer’ se utiliza de forma metafórica para referirse al «hombre lascivo» (LXX Jr 5,8); cf. Liddell – Scott s.v. “χρεμετίζω”.

⁶⁶ 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 *marzeah*. 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 explican 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.

⁶⁷ Bryan (p.20) considera la posibilidad de que el traductor tomara *prym* o *prywn* ‘lecho’, atestiguado una vez en el TM (Cant 3,9) y varias en la literatura rabínica para referirse al lecho de las procesiones nupciales (cf. Jastrow s.v.).

⁶⁸ 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.

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 divinidad⁶⁹. Además, en el caso de querer relacionar el *marzeah* con un dios en particular tal vez lo más acertado sería pensar en el propio Yahveh (en oposición a la opinión de Barstad)⁷⁰.

¿Refleja un rito funerario la descripción de este banquete? Algunos autores se han apoyado, junto a los elementos del culto, en los vv. 9s. para afirmar la participación de las clases altas en un culto funerario (p.e., King 1988:139): «Sucederá que si quedan 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 Yahveh⁷¹”». Pero, a pesar de que tal escena se sitúa justo después de la descripción del *marzeah*, debe ser descartada de entre los argumentos a favor de un banquete funeral por no pertenecer al oráculo⁷².

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 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 cúltica 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.

⁶⁹ 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 (Jr 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.

⁷⁰ P.e., Maier – Dörrfuß (1999:57) con relación a Jr 16,5 (que trataremos a continuación afirman): «Denkbar ist also, dass noch zur Zeit Jeremias Menschen im דָּבַר מְרִיבֵי zusammensaßen, um vor JHWH als Patron des Vereins zu essen und zu trinken».

⁷¹ 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». Cf. Rilett Wood 2002:71.

⁷² Los límites del oráculo están bien definidos formalmente a través del paralelismo, la paranomasia y la repetición de palabras.

2.2. MARZEAH SEGÚN JR 16,5-9 (§ 3)

El segundo texto en el que aparece una referencia al *marzeah* es el de Jr 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 Š⁸ba'ot, Dios de Israel» (v.9)⁷³. 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», 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 (= Judá / Jerusalén)⁷⁴. 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 (= Judá): “De muerte por enfermedad van a morir⁷⁵, 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 tierra”». Dios le ordena a Jeremías que incumpla la máxima principal de la creación, el «creced y multiplicaos» (Gn 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)⁷⁶. Así pues, el celibato debía llamar bastante la atención de los habitantes de Jerusalén por ser una conducta excepcional que suponía el fin de la estirpe de un individuo y una cierta forma de marginación social⁷⁷. La causa para incumplir la costumbre judía responde a una serie de desgracias que a continuación le expone Dios: morirán de enfermedad (cf. Dt 28,27s.), de hambre y a espada (cf. Jr 15,2), la catástrofe será tan

⁷³ 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).

⁷⁴ *Ba-maqom ha-zeh*, que se repite en el siguiente versículo, es probablemente Judá y, más concretamente, Jerusalén, donde el profeta comenzó a predicar en tiempos del rey Josías (cf. 1,2; 3,6; 25,3; 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 exílica por los deuteronomistas.

⁷⁵ Dice Tg: «Morirán con la muerte de los consumidos por el hambre» (cf. 14,18). Las trads. de este Tg. son de Ribera 1992.

⁷⁶ 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».

⁷⁷ Cf. Jr 15,17 («me senté solitario»). Abrego de Lacy (*ComAT* II 16) pone de relieve el tema del distanciamiento del pueblo.

Pero no sólo el comportamiento de Jeremías resulta extraño, sino también las exigencias de Dios a otros profetas respecto al matrimonio y los hijos: Oseas toma por esposa a una 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 (Ez 24,16-18), etc.

grande que no tendrán ni el duelo (cf. Jr 22,10.18; Jb 21,2) ni la sepultura (cf. Jr 22,19) correspondientes y sus cuerpos servirán como abono para el campo y como comida para los animales (cf. Jr 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:

⁵ Porque así dice Yahveh: No entres en un *bet-marzeah* (LXX: *thiasos*) ni vayas a hacer duelo ni a lamentarte por ellos, porque he retirado mi paz de este pueblo –oráculo de Yahveh– la misericordia y la compasión⁷⁸. ⁶ Pues morirán grandes y pequeños en este país, y no serán sepultados ni se hará duelo por ellos; nadie se provocará incisiones ni se reparará por ellos. ⁷ No partirán el pan en el duelo⁷⁹ para consolarlo por el difunto ni le darán a beber la copa de consolación por su padre o su madre.

⁸ Ni entres en un *bet-mišteḥ* (LXX: *eis oikian pótou*) para sentarte⁸⁰ con ellos⁸¹ a comer y beber; ⁹ porque así dice Yahveh *Š'ba'ot*, 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 *hesed*, amor o misericordia, gratuitos por naturaleza, que necesariamente tienen que acompañar a la Torah y a la Justicia» (Pérez Fernández 2003:121)⁸². 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 la BH, aunque no aparece esta expresión, la cuestión se remonta hasta la época de los profetas⁸³,

⁷⁸ La «misericordia» y la «compasión» no aparecen en LXX.

⁷⁹ Hay quien prefiere vocalizar como *לבל* ‘enlutado, desconsolado’ en vez de *לבל* ‘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 *לבל*. Además, *‘ebel* puede ser interpretado como «ritos funerarios», englobando los que se presentan a continuación.

⁸⁰ Tg. cambia el hebreo «sentarse» (*לִשְׁבֹּת* = G. *συγκαθίσαι* = Lat. *sedes*) por el arameo «reclinarse alrededor de una mesa, comer» haciéndolo coincidir con la expresión anterior *bet-‘asharuta* ‘sesión alrededor de una mesa’, ‘banquete’ (cf. Jastrow s.v. “אֲשַׁרְוּתָא”), que en el TM equivale a *bet-mišteḥ*. Sobre este verbo cf. Jastrow, s.v. “סחר” (TgÉx 32,6; Tg1Sam 20,5).

⁸¹ McLaughlin (2001:187) propone leer *אִתָּם* en lugar de *אִתָּם*, igual que LXX (*μετ’ αὐτῶν*). Además el griego utiliza el verbo *συγ-καθίζω* ‘sentarse con’.

⁸² Pérez Fernández (2003:119ss. / 2003a:330ss.) aborda en profundidad este tema al explicar el evangelio de Juan encuadrándolo dentro de “obras de misericordia”: las bodas de Caná (ocuparse de los novios) y la sepultura de Jesús (enterrar a los muertos)

⁸³ Pérez Fernández (2003:126) cita los ejemplos de Tob 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 22,21) que después se amplió en el Deuteronomio (24,17).

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 (יְרֻחֵם) no se apartará de ti ni Mi Alianza de paz (בְּרִית 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 misericordia⁸⁴. Por tanto, no parece casual la negativa divina en Jr 16 de cumplir con los muertos y con los novios⁸⁵.

A pesar de que algunos autores han considerado sinónimos el *bet-marzeah* 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 se conocerá como 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 elementos (cf. Bryan 1973:69).

2.2.1. El *bet-mišteh* y sus manifestaciones según Jr 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 *oikía pótou* 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-’asharuta*, indicando la forma de los comensales de participar en el banquete: «sesión/festejo alrededor de una mesa» (Jastrow, s.v.)⁸⁶.

b. «Comer y beber» (לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת / φαγεῖν καὶ πίνειν / *comedas et bibas* / למיכל ולמשת). El banquete, por lo general, estaba dividido en dos partes, la comida y la bebida: «[Isaac] les preparó un banquete, comieron y bebieron» (Gn 26,30); «Dijo [Isaac]: “Sírvenme y comeré de la caza de mi hijo para que te bendiga mi alma”. Le sirvió y comió, [después] le trajo vino que bebió» (Gn 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 *deípnon* y

⁸⁴ 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: Jr 12,5; 31,20; 33,26; 42,12; después (en su 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).

⁸⁵ En un pasaje del TB se utiliza Jr 16,5 centrándose en el tema de las “obras de misericordia”: «La misericordia (se refiere a) la *gemilut hasadim*, la compasión a la caridad» (BB 10a); cf. c.VI. 1.1.1.

⁸⁶ Otros dos casos de Tg. se han interpretado de esta manera: Tg1Sam 9,12 (donde en el TM dice «en un lugar alto», בְּבִמָּה), 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 מִשְׁבַּח del TM (de la misma raíz que *yašab* ‘sentarse’). En Tg1Sam 9,22 aparece únicamente *’asharuta*, sin el *bet-*, también con el sentido de ‘celebración’, mientras que en TM se utiliza el vocablo ‘sala’ (לִשְׁתֶּה). *Bet-’asharuta* no debe entenderse como el equivalente arameo del *bet-mišteh*, ya que un fragmento en arameo del propio texto bíblico, Dn 5,10, se utiliza la expresión בֵּית מִשְׁתֶּה. Cf. Ross IDB s.v. “Meals” 3,a.

bebida (o *sympósion*⁸⁷): «Y de la misma manera [tomó] el vaso después cenar (μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι)...» (Lc 22,20; cf. 1Cor 11,25; 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» (קול פְּלֶה וְקוֹל חֲתָן קוֹל שְׂמֵחָה וְקוֹל שִׂשׂוֹן וְקוֹל עוֹשֵׂת וְקוֹל עוֹשֵׂה / φωτὴν εὐφροσύνης φωτὴν νυμφίου καὶ φωτὴν νύμφης / *voce[m] gaudii et voce[m] laetitiae voce[m] sponsi et voce[m] sponsae* / קל ביע וקל כלך (חדוא קל חתנין וקל כלך)⁸⁸. Al menos en el antiguo Israel la asistencia a un *bet-mišteh* no implicaba la participación exclusiva en un convite nupcial, sino en el festejo de algún acontecimiento caracterizado generalmente por la consumición de bebidas alcohólicas (cf. Dn 5,10a; Est 7, 8)⁸⁹. 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 que mejor se ajusta a los testimonios y a los datos es, como ya observamos al inicio de este capítulo, la de Vélchez (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-marzeah* y sus manifestaciones según Jr 16,5-7

a. *Bet-marzeah* (בֵּית מְרִיחָה / θάλασσαν / *domum convivii* / בית מריחה). Con la excepción de Tg., que presenta el mismo término que TM, las interpretaciones de *bet-marzeah* 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*⁹⁰ y en el segundo un pasaje del TB que tiene como apoyo Jr 16,5: «¿Qué (significa) *marzeah*? Duelo (‘*ebel*)» (Ket 69b; cf. c.VI 1.1.1.)⁹¹.

⁸⁷ Aunque las partes del banquete estaban definidas, sólo se menciona el término *déipnon* 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 Eclo 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...una estancia especialmente espléndida, repleta de oro, destinada a banquetes y *sympósia*» (AI VIII 137).

⁸⁸ Jeremías utiliza la expresión «grito de alborozo... canto de esposa» 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).

⁸⁹ Koehler – Baumgartner (1995 s.v. “מְרִיחָה”) 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 rabinica ya podía ser considerado, además de una fiesta, un banquete nupcial en la mayoría de los casos, cf. Jastrow, s.v. “מְרִיחָה”.

⁹⁰ Bryan (1973:70) y McLaughlin (2001:194n.40) consideran dentro de este grupo Aq: οἶκον ἐστίασες ‘casa del banquete’ y Symm: οἶκον ἐταίριας ‘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.

En el propio TM ya se observa cómo se 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 (בֵּית־אֲבֵל) que a casa del banquete (בֵּית־מְשֻׁתָּה), porque es el fin de todos los hombres y el vivo lo tiene presente en su corazón» (Qo 7,2). No obstante, es arriesgado establecer la equivalencia ‘casa del duelo’ (*bet-’ebel*) = *bet-marzeah* basándose en el testimonio de Qo, ya que, mientras que la naturaleza del *bet-marzeah* está probablemente en algún tipo de asociación, *bet-’ebel* responde a una imagen fúnebre⁹².

LXX entiende el *bet-marzeah* como un tipo de agrupación, característica de las comunidades griegas y helenístico-romanas, denominada *thiasos*, 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 *thiasos* 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 *thiasos* en fuentes literarias tal vez sean las de Eurípides y Heródoto (s. V a.C.). P.e., Eurípides describe el *thiasos* de Dioniso como «...baluarte de Lidia, mujeres que formáis mi *thiasos*, 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.* 55–59) y como «el femenino tropel, lejos de telares y ruecas, agujoneado por Dioniso» (*Ba.* 116-119, trad. de García Gual 1999). Heródoto también habla de ritos en honor a este dios caracterizados por «el *thiasos* (‘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 (πλασταῖσι βακχεῖαισιν)» (*Ba.* 218) y Heródoto cuenta cómo la causa de la decapitación del rey escita Escilas fue su adhesión a culto dionisiaco (*Hist.* IV 79s.). Esta visión negativa del *thiasos* recuerda las palabras de Amós contra los que participan en el *marzeah* descrito en 6,4-7.

A pesar de que el *thiasos* 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 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

⁹¹ Bryan (1973:70) y McLaughlin (2001:194n.40) también mencionan Pes ad.loc: ‘Casa de la tristeza’ (*byt mrqwdot*’).

⁹² Las versiones son muy claras en cuanto al texto de Qo: εἰς οἶκον πένθους (LXX) y *ad domum luctus* (Vg.), frente al pasaje de Jr 16,5, lo que sería una prueba de que son dos conceptos distintos.

elitismo, pues sólo podían participar en los misterios los iniciados, o el respeto por unos estatutos. Además en el libro de la Sabiduría se asimilan 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 *thiasos* (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 *thiasos*, para que se asociaran 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» (לִגְדָּה / πένθει / *lugenti* / אַבְלָה). Es bien conocida la importancia de la sepultura para un israelita desde los tiempos de los patriarcas; de hecho, Abrahán ya solicita un sepulcro para su esposa Sara en Hebrón (Gn 23,4), en el que después también será enterrado él (Gn 25,10)⁹³. De igual manera, los ritos de duelo están muy presentes en la BH (cf. De Vaux 1992:98)⁹⁴. 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 Torá: «No se raparán la cabeza, ni se cortarán el borde de su barba ni se harán incisiones sobre su carne» (Lv 19,28; Dt 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 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 cálzate en los pies las sandalias, no te cubras el bigote ni comas pan de hombres» (Ez 24,16-23; cf. 24,22s.)⁹⁵. 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» (יִפְרֹסֶנּוּ / κλασθῆ ἄρτος / *frangent... panem* / יִפְרֹסוּ). Cuando un individuo muere, su familia y los más allegados interrumpen el ciclo normal de

⁹³ 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).

⁹⁴ Del Olmo Lete (1995:297ss.) recoge el culto a los muertos de los antiguos hebreos y busca sus correspondencias con Ugarit, incluyendo Jr 16 entre los pasajes sobre los usos funerarios.

⁹⁵ En otras ocasiones se describe el luto a través de unos ritos sin ningún tipo de prohibición: «Llegaron hombres de Šikem, de Šiló y de Samaria, ochenta hombres, con la barba rapada, los vestidos rasgados y cubiertos de incisiones...» (Jr 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 (לִגְדָּה) y todas vuestras canciones en lamentación; cubriré todos los lomos de saco y toda cabeza de calvicie» (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. Sobre el «pan de hombres» de Ezequiel cf. c.VI 1.1.1. nota 4.

las comidas, al menos, por un día (en el antiguo Israel hasta la tarde del entierro), realizando un ayuno riguroso (2Sam 1,12; 3,35; Eclo 38,17), que en algunos casos duraba incluso una semana (cf. Gn 50,10; 1Sam 31,13; Eclo 22,12; Jdt 16,24)⁹⁶. Todo cuanto hay en la casa del finado produce impureza durante esos siete días (cf. Nm 19,14)⁹⁷ 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).

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» (*lehem 'anašim*) entre las manifestaciones habituales de dolor, mientras que Oseas (9,4b) anuncia el castigo de Israel diciendo que «...como pan de enlutados (*k^elehem 'onim*) será su pan, todo el que coma se contaminará...». Probablemente con este «partir el pan» Jeremías se refiere a la comida en sí misma o al rito iniciático de un banquete simbólico.

A través de unos pocos versículos bíblicos se conoce la existencia de una práctica muy interesante. 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^e'oni*), ni me he llevado de ello nada que fuese impuro, ni he dado de ello para un muerto...» (Dt 26,14a). La religiosidad israelita fue muy crítica con esta costumbre tan asociada a los cultos paganos: «Manjares ofrecidos a una 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?» (Eclo 30,18-19b), pero a su vez tan claramente cultivada por los israelitas en ciertos momentos: «Se adhirieron a Ba'al P^eor y comieron sacrificios de muertos» (Sal 106,28; cf. Nm 25 y c.VI 1.2)⁹⁸.

b. «Beber la copa de consolación» (כוס תְּנַחֲמִים / ποτήριον εἰς παράκλησιν / *potum calicis ad consolandum* / כוס תנחומין). Tanto LXX como Vg. le otorgan al *kos tanhumim* del TM un valor de finalidad: *eis paráklēsin* ‘para el consuelo’; en lat. *ad*

⁹⁶ De Vaux (1992:99) señala como excepción el caso de Judit que ayunó toda su viudez menos los días de fiesta (Jdt 8,5s.).

⁹⁷ Como el que tocaba un cadáver quedaba impuro durante esos días (Nm 19,11), Lv 21,1s. dicta que sean sólo los más cercanos los que se contaminen.

⁹⁸ Otra advertencia la encontramos en Bar 6,26 (= Carta de Jeremías v.26) donde se intenta prevenir de los cultos extranjeros a los que van a ser deportados a Babilonia. En Tob 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 AAT 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 *kispu*, *kasápum*, 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).

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; Jr 25,13.17.28; 49,12; 51,7; Ez 23,31-33; Hab 2,16; Sal 75,9; Lam 4,21) y sólo en unos pocos casos tiene una connotación positiva (Sal 16,5; 23,5; 116,13)⁹⁹. En Jr 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 (שֵׁכָר) al que perece (לְאוֹבֵד) y vino (יַיִן) a los de amargo ánimo (לְמַרְי נֶפֶשׁ), que beban (יִשְׁתּוּ) para olvidar su pobreza (וְיִשְׁכַּח רִישׁוֹ) y para que no se acuerden más de su esfuerzo» (Prov 31,6s.). Así pues, en Jr 16 además de un valor simbólico (copa = consuelo) también puede tener una dimensión real representada por los efectos del vino sobre un individuo (la ebriedad) ante acontecimientos de tal calibre¹⁰⁰. Parece, entonces, que en la descripción de un *marzeah* la presencia de licores y la mención de sus recipientes (*mizraq* en Am 6,6 / *kos* en Jr 16) no resulta extraña¹⁰¹. 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 28,7s.¹⁰² 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-marzeah* 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. Jr 16 es el único texto bíblico donde aparece sin ninguna duda el término *marzeah* en un ambiente fúnebre, relacionado con las muestras características del luto y los elementos sociales que lo acompañan, como son la comida y la bebida. Es muy

⁹⁹ Incluso en Gn 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 Prov 23,31 se menciona el *kos* de vino como una realidad propia de las sentencias populares.

¹⁰⁰ Walsh (2000a:13ss.) describe los efectos del vino en general y después se centra en casos particulares bíblicos (Gn 21; 2Sam 13; Gn 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.14s.).

¹⁰¹ 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 *marzeah* de Šamaš» (c.IV 1.3.1.).

¹⁰² Este texto es uno de los que McLaughlin (2001) propone en su investigación como parte de los testimonios sobre el *marzeah* 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* 1.114, 1-31.

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 Qo 7,2. No obstante, resulta difícil afirmar a partir de Jr 16 que el *bet-marzeah* es exclusivamente una institución relacionada con una comida fúnebre, aunque en este caso haya indicios para ello.

3. PRIMERAS CONCLUSIONES

Lo habitual en los estudios que hasta ahora se han realizado ha sido analizar los testimonios extrabíblicos y después observar si en los textos bíblicos se repetía el mismo esquema; sin embargo, es importante tener nuestra propia visión del *marzeah* 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 antiguo Israel.

1. *Bet-marzeah* y *bet-mišteh*. Aunque algunos investigadores han considerado como sinónimos el *bet-marzeah* y el *bet-mišteh*, el pasaje de Jr 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 *marzeah*. A pesar de que en Jeremías el *marzeah* 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 *marzeah* 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 *marzeah*. 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 israelita (el matrimonio, los hijos, etc.) y en las “obras de misericordia” (el duelo y sus manifestaciones físicas sobre la persona, el acompañamiento nupcial, etc.). Pero además, también se contempla una dimensión cúlculo-religiosa, al menos, en Amós, que se manifiesta, sobre todo, en el vocabulario: *nebel*, *mizraq*, ungirse 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, en la que simbólicamente se hacía partícipe al difunto y de la que el TM informa negativamente (cf. Dt 26,14a; Sal 106,28; Eclo 30,18-19b).

4. *Marzeah* 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-*)*marzeah* no es la de una «casa en duelo», pues esa expresión ya aparece en el TM como *bet-'ebel*. LXX Jr 16 ilumina el vocablo al interpretar *marzeah* como *thíasos*, es decir, como una asociación dedicada al culto de un dios. En cualquier caso, si en época de estos profetas (ss. VIII-VI a.C.) no entendieron el *marzeah* 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 místico 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 israelita), 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 Torá 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, pero los profetas les conceden un tratamiento especial, que nos alienta a pensar que responden a algo más que a 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 (Am

6,7) 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 del profeta, 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.