

II. TESTIMONIOS DEL ORIENTE PRÓXIMO ANTIGUO SOBRE EL *MARZEAḤ*

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

1. EL *MARZEAḤ* Y LOS CULTOS FÚNEBRES

No falta quien relaciona los antiguos ritos babilónicos de los difuntos en los que se celebraba un banquete con el *marzeah* bíblico. Uno de los casos más representativos es el de Pope (1977:225s.), para quien el ritual del *kispum* es un claro exponente de un festín en honor de los muertos¹. Bottéro (2001:136) explica que «el deber de los familiares que seguían con vida era, bajo la responsabilidad del cabeza de familia, ocuparse de lo que se puede llamar el *culto de los difuntos*: un poco de agua, vertida de vez en cuando sobre su tumba, con algunos restos de alimentos y, al final de cada mes, en el momento en que la luna desaparecía y, de alguna forma, moría, una comida de familia que se llamaba *kispum* (en acadio ese nombre hacía alusión al «reparto de comida»), al que los padres difuntos eran convidados ritualmente»². Era un rito con

¹ Más adelante, al tratar el culto a la muerte en Ugarit, Pope (1981:159ss.) pone en relación los términos *rpum* y *mrzḥ* a través del cuento ugarítico de Aqhat. Cf. la historia de Aqhat en Ginsberg *ANET* 149ss. y en español en Del Olmo 1981:367ss; sobre el mito cf. Del Olmo 1981:327ss., Blázquez 2001:83ss., Parker 1987:71ss.

² Pardee (1996:274) incluye el *kispum* dentro del «mortuary cult» al distinguir entre «funerary cult» y «mortuary cult», es decir, «funerary cult was an occasional one, celebrated only as part of a funeral, with the

una función social, en el que a través de las ofrendas se representaba la posición del individuo en el Más Allá, imitando su lugar en vida; además, en el caso del cabeza de familia, se producía una transmisión de poderes entre el difunto y su sucesor (cf. Sanmartín 1993:481 y pp. siguientes para el ritual del *kispum*). La relación entre el cuidado de los difuntos y el ofrecimiento de comida es muy estrecha según podemos observar en el siguiente conjuro mágico: «X, que yace muerto sobre el lecho de su destino, hijo de Z, muerto que yace en la tumba, ése eres tú. X: yo invoqué tu nombre juntamente con los [demás] difuntos, yo invoqué tu nombre con ocasión del *kispum*. Yo te puse ante Šamaš, yo invoqué tu nombre ante Šamaš, junto con el de los [demás] difuntos. Al entrar ahora en tu casa me he encargado de que te alimentaran; he ofrecido un *kispum* a tus difuntos familiares [...]» (LKA 83,1-10, en Sanmartín 1993:482).

Este ritual tiene además una dimensión política cuando se ve implicada la continuidad dinástica. En la ciudad de Mari, en la orilla occidental del Éufrates³, se ha encontrado bien atestiguada la práctica del *kispum* gracias a los textos administrativos, en los que se recogen las ofrendas dedicadas probablemente a los «reyes» o a los miembros de la familia real⁴. Un texto mariota (s. XVIII a.C.) describe el *kispum* del rey asirio Šamši-Adad, que lo utiliza como propaganda política, ya que, después de usurpar el poder quería recalcar, como dice Sanmartín (1993:482), «su conexión familiar con los grandes reyes de la historia acadia –Sargón I y Naramsín– y los jefes ancestrales de los clanes amorreos»⁵:

(Col. I) En el mes de Še-gur₁₀ku₅ (*Addârum* = *viii**), durante el 1º, tiene lugar el ritual de los muertos (= *kispum*) en la ciudad y sus alrededores. El banquete sale del palacio: un carnero es sacrificado a las divinidades⁶ de Sargón y de Narâm-Sîn en la sala de los tronos; un carnero es sacrificado en el altar. El sacrificio de la sala de los tronos se lleva a cabo antes de que el rey se mueva. Se cuece la carne. Las primicias de la carne son aproximadas a Šamaš. Hasta que no son aproximadas a Šamaš, el ritual del *kispum* no se realiza. Una vez que han sido aproximadas, tiene lugar el ritual de los muertos (*kispum*) por Sargón, Narâm-Sîn, los Beduinos yarâdum⁷ y

importance of the cultic event probably related to the importance of the deceased personage» y «the mortuary cult would have obeyed the regular rules of liturgy and could thus be regular or occasional according to local custom».

³ La ciudad de Mari es conocida en la actualidad como Tell-Hariri. Fue fundada a principios del III mil. a.C., pero, sobre todo, en los primeros siglos del II mil. jugó un papel importante hasta su destrucción a manos de Hammurabi en 1757 a.C. (cf. Roaf 2000:117).

⁴ El rito mariota del *kispum* lo detalla Durand 1995:280ss. Pardee (1996:276), basándose en una comunicación de Durand, considera que en Mari se tiene constancia de la «primary celebration», que se celebraba fuera de la ciudad, en Der, y cuya deidad principal era Istar, la cual volvía a entrar en Mari después del festival del *kispum*.

⁵ Tanto Sanmartín (1993:483) como Durand (1995:286s.) recogen el texto. Se ha elegido la trad. del último por ser la más completa; sin embargo, indicamos en nota variantes importantes.

⁶ Sanmartín: «A las estatuas».

⁷ Sanmartín: «Los antepasados nómadas haneos que ya se asentaron».

los Antepasados de Numhâ y todos los demás. Se cumple con este ritual por los muertos. El sacrificio del rey y de los particulares se ofrece en los templos de los dioses y de las diosas. Los particulares ofrecen el ritual por los muertos antes de que al amanecer salga el rey por la puerta del palacio ... en dirección al templo de

...

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

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

A pesar de que este culto puede tener alguna conexión con el mundo bíblico, p.e., con el «partir el pan» de Jr 16,7 (cf. c.I 2.2.2.b.a.) o con las ofrendas alimenticias sobre la tumba de los muertos (Dt 26,14a; Sal 106,28; Qo 30,18-19b; Tob 4,17), resulta revelador que no aparezca el término *mrzḥ*, sobre todo, cuando advertimos su presencia en otros textos de influencia mesopotámica, por lo que es posible que la hipótesis de Pope, expuesta más arriba, resulte demasiado arriesgada. En cualquier caso, el ejemplo del *kispum* nos informa de la existencia antiquísima de ritos fúnebres que implican banquetes, lo que no significa que el *marzeah* fuera uno de ellos ni que, por el contrario, en algún momento no se viera bajo su influencia⁸. Parece, entonces, que fueron eventos distintos y así es como lo entendemos.

⁸ En el caso de Ugarit Pardee (1996:277) llega a la conclusión de que el *marzeah* ugarítico no corresponde al *kispum* mesopotámico, pero no niega la existencia de un «mortuary cult» en Ugarit similar al de Mari (p.279), de hecho, alude a la historia de Aqhat. Zamora (2000:617ss.), al considerar la relación entre los vivos y los difuntos en Ugarit, afirma que «el vino se suministra a los ancestros, que están presentes junto a los vivos en las casas de Ugarit. Muertos y vivos cohabitan» (p.619), aduciendo testimonios arqueológicos para explicar la forma de alimentarlos a través de canales de libación que conectan con las tumbas (cf. también pp.622s. y n.617). Healey (1978:90) supone que la gente de Ugarit invocaba a los reyes muertos para proteger y bendecir a los vivos, de forma análoga al texto acadio conocido como la «Genealogía de la Dinastía de Hamurapi» donde los nombres de sus descendientes son evocados en un ritual de *kispum* de ofrendas para los muertos (cf. también Pope 1977a:163). Sobre el *kispum* y los *Rpu* en relación con la llamada «Lista del reino de Ugarit» (KTU 1.113) cf. Schmidt 1996:289ss.

2. MARZEAH SEGÚN LOS TESTIMONIOS DEL ORIENTE PRÓXIMO ANTIGUO

Para esta investigación sólo tendremos en cuenta la documentación en la que aparezca el vocablo *marzeah*, cuyas noticias se suceden en los textos del Oriente Medio y el Mediterráneo por un espacio de tres milenios (ca. ½ III mil. a.C. – s.VI d.C.), lo que ha llevado a McLaughlin (2001) a dividirlos en dos grupos tomando como referencia la literatura profética: (1) el *marzeah* prebíblico y (2) el *marzeah* postbíblico⁹. En este capítulo vamos a examinar sólo los fragmentos pertenecientes al primer grupo, a los que nos referimos como testimonios del Oriente Próximo Antiguo, mientras que los demás se tratarán en capítulos sucesivos.

2.1. LOS TESTIMONIOS MÁS ANTIGUOS. EBLA (III MIL. A.C.) (§ 4)

Los dos textos más antiguos en los que se menciona el *marzeah* se han encontrado en la ciudad de Ebla, en el yacimiento sirio de Tell Mardikh¹⁰. Tienen un marcado carácter administrativo y, pese a las distintas hipótesis, se pueden datar en principio del ca. 2500 a.C.¹¹.

(1) 1 vestido de 2NI (2) para(?) Adatigu (3) y (4) 1 vestido multicolor (II 1) para el hijo (2) de Munu-Mani; (3) 4 vestidos multicolores (4) en propiedad (5) Amutu (6) ha recibido (REVERSO, I 1) en ocasión (2) del *marzeah*. (3) Mes: I (= i-SI) (MEE II 46 (TM 75.G.1372); trad. basada en la de Petinnato en MEE¹²).

(1) 1 vestido del tipo gu-dùl-TÚG, 1 una vestidura del tipo aktum-TÚG, 1 ceñidor(?); (2) Dudasa, (3) jefe del *marzeah* (ARET I 11, 1-3 (TM 75.G.1443 XI.1-3); trad. facilitada por el prof. Sanmartín).¹³

Varios son los datos que nos ofrecen estos textos eblaítas: (1) en los dos fragmentos se entregan prendas de vestir con motivo del *marzeah*, lo que no debería resultar extraño si tenemos en cuenta que la industria textil fue una de las más importantes en la ciudad; (2) en el primer texto se menciona un mes concreto, el mes de i-Si,

⁹ McLaughlin los incluye en el *marzeah* post-bíblico a partir del s.V a.C. Bryan (1973), por el contrario, ha agrupado los escritos judíos en un capítulo y ha estudiado los testimonios extrabíblicos a continuación.

¹⁰ Sobre Ebla, las excavaciones y el hallazgo de los textos cf. Biggs *ABD* s.v. “Ebla Texts”, Mander 1995:7ss., Craigie 1983:93ss. Sobre la relación de Ebla con los profetas bíblicos cf. Dahood 1983:47ss.

¹¹ Mander (1995:13) afirma que hoy es unánime la datación de los archivos en época presargónica, pero que durante mucho tiempo estuvieron enfrentadas la hipótesis de Matthiae, que los consideraba de época acadia, y la de Pettinato, que los situaba en torno al 2500 a.C. McLaughlin (2001:9) sigue ésta última.

¹² Pope (1981:179n.65) cita este texto poco después de la aparición de esta ed. para confirmar la existencia del *marzeah* en Ebla. Sobre la relación de este texto con el *marzeah* cf. McLaughlin 2001:9s.

¹³ Sobre la relación del texto con el *marzeah* cf. McLaughlin 2001:11.

que según el calendario viejo corresponde con la lunación IX, es decir, con mayo-junio¹⁴, pero lo que no sabemos es si el *marzeah* tenía lugar siempre en el mes de i-Si o si se reunían otras veces al año (cf. McLaughlin 2001:10); y por último, (3) en el segundo pasaje se menciona a un «encargado», «jefe», que gestiona el *marzeah*, cuya existencia en otras comunidades semíticas similares debe comprobarse, antes de establecerla como característica habitual del evento¹⁵.

2.2. EMAR (II MIL. A.C.) (§ 5)

En un calendario del s.XIII a.C., encontrado en la ciudad siria de Emar, en la margen occidental del Éufrates¹⁶, hay una interesante referencia al *marzeah*:

(85) Durante el mes del *marzeah*, el día 14: vacas. (86) En el día 16, él sale a la calle. (87) El carnero de la ciudad y el buey divino (88) van a la calle detrás. El (89) mismo (día) es la cacería de Astarté. El (90) día 17 es la cacería de Ba'al: un carnero... (91) se quema (en) la casa de la sacerdotisa-*maš'artu*. Los miembros del (92) *marzeah* de mi-Ki(?)¹⁷ panes-naptanu (93) traen para los dioses. La mitad de un carnero (94) (va para) el ad<ivi>no (*Emar* VI/3 446; trad. basada en la de Arnaud en *Emar*¹⁸)

La información que nos aporta el calendario es muy significativa. Parece que en Emar existía un calendario litúrgico en el que había un mes denominado «el mes del *marzeah*» (según Fleming, el segundo mes del calendario emariota), que algunos ponen en relación con una institución cultural dedicada a una serie indeterminada de divinidades (cf. Fleming 2000:165ss., McLaughlin 2001:34). Arnaud (1995:29), cuando trata el tema de la adivinación, explica que «los templos abrigan quizá también asociaciones culturales de laicos consagrados a la adoración de una divinidad. Así se conoce en Emar a los «hermanos» de 'Udh; habría también «hermanos» de Dagán en Azu. Es posible que tales comunidades piadosas llevaran ya el nombre de **marzah*, bien conocido en el primer milenio». Esta asociación estaría compuesta por los llamados «hombres/miembros del *marzeah*», ocupados en atender a la deidad correspondiente, según se puede deducir del testimonio emariota, en el que se mencionan las ofrendas de pan (quizás entendido como «alimento, comida», igual que en algunos casos de la Biblia). Otro dato llamativo es la periodicidad con la que se producen estas reuniones,

¹⁴ Para cuestiones del calendario cf. Mander 1995:94.

¹⁵ McLaughlin (2001:11) afirma que sería un predecesor del *rb* (líder del *marzeah*) de Ugarit, Nabatea y Palmira.

¹⁶ Sobre Emar cf. Arnaud 1995:7ss., Margueron *ABD* s.v. "Emar" y 1995:126ss., Fleming 1995:139ss., Blázquez 2001:19ss.

¹⁷ Se sigue la lectura de Fleming (1992:269) en lugar de la de Arnaud: «Les hommes du pain-zariu de farine fine».

¹⁸ Sobre el mes denominado *marzeah* cf. Fleming 2000:165ss. y sobre la institución cf. McLaughlin 2001:34.

pues mientras que en el III mil. a.C. (en Ebla) no es posible hablar de un tiempo determinado para la celebración del *marzeah*, en el II mil. a.C. da la impresión de que se festejaba anualmente. Parece, entonces, que existía un mes en el que se realizaban esas reuniones de los «miembros del *marzeah*» en honor de las divinidades y que ese mes podría haber sido denominado de tal forma a causa de estos encuentros. Así, si se observa la regularidad de las asambleas en otros testimonios semitas tendríamos una clara confirmación.

2.3. UGARIT. LOS TESTIMONIOS MÁS NUMEROSOS (II MIL. A.C.)

Los arqueólogos identificaron el *tell* sirio conocido como Ras Shamra ‘colina del hinojo’, junto a la costa mediterránea, con una ciudad del II mil. a.C. a la que reconocieron como Ugarit según la documentación encontrada (*ú-ga-ri-it*)¹⁹. En el primer nivel de las cinco fases de excavación, es decir, en la última fase de la ciudad (*ca.* 1500-1200 a.C.), se sitúan los textos hallados (*ca.* 1370-1200 a.C.)²⁰, en los distintos archivos que contenían material literario o textos administrativos y diplomáticos²¹. Las tablillas recogen varias lenguas así como también distintos sistemas de escritura, pero nuestro interés se va a centrar sólo en las que presentan el vocablo *marzeah*, esto es, las acadias y las escritas en el propio dialecto de la ciudad, el ugarítico. A pesar de que los textos se pueden estudiar teniendo en cuenta el ámbito al que pertenecen (documentos legales o mitológicos²²), lo habitual, y más cómodo, ha sido tratarlo en función de la lengua en la que están escritos. Por otro lado, no debemos renunciar a la ayuda que el propio carácter de los documentos pueda facilitarnos, ya que, como bien indica Barstad (1984:136), los textos acadios describen la vida diaria de los habitantes de Ugarit y tratan de las relaciones entre los seres humanos, mientras que algunos de los textos ugaríticos son mitológicos y tratan de los hechos de los dioses²³.

¹⁹ Sobre la historia del descubrimiento, las etapas de las excavación y las fuentes cf. Cunchillos 1992:43ss y 1985:77ss.

²⁰ Sobre las cinco fases estratigráficas del *tell*, que comienzan en el Neolítico (V mil. a.c.) y acaban en el II mil. a.C. con el incendio de la ciudad, su reconstrucción y finalmente con las supuestas invasiones de los pueblos del mar, cf. Craigie 1983:27. Sobre el incendio y la construcción del nuevo palacio cf. Cunchillos 1992:67s., que considera que el iniciador de la construcción del palacio fue Ammištamru I (1370 a.C.). Sobre las fases del asentamiento cf. también Yon *ABD* s.v. “Ugarit: History and Archaeology” C y Cunchillos 1985:77ss.

²¹ Sobre los lugares donde se encontraban los distintos archivos (p.e., la «Biblioteca», adosada al templo de Ba’lu, el «Palacio real» o «Gran Palacio» y otros archivos particulares y el «Pequeño Palacio» o «Palacio del Sur») cf. Del Olmo 1981:28, Cunchillos 1985:85ss. y 1992:58ss. Sobre las categorías de los textos (literarios, rituales, mágicos, médicos, didácticos y técnicos, diplomáticos, etc.) cf. Del Olmo 1981:30s. Sobre la mitología, sociedad, cultura y religión de Ugarit basadas en los textos cf. Del Olmo 1995:47ss., Pardee – Bordreuil *ABD* s.v. “Ugarit: Texts and Literature”, Blázquez 2001:45ss. Para un catálogo concreto de las primeras publicaciones en lengua acadia cf. la introducción de Huehnergard 1989:1ss..

²² Según Huehnergard (1989:14) «non-canonical text» o «canonical texts».

²³ Márquez Rowe (1999:394) afirma que por excelencia el acadio es la lengua de los documentos legales, por lo que suponemos que los textos que se encuentren en este idioma van a tener este carácter.

2.3.1. Textos acadios (§ 6)

Cuatro son los documentos escritos en acadio donde aparece el término *marzeah*, cuyo primer estudio sistemático lo realizó Bryan (1973:144ss.). Como no se han encontrado otros fragmentos en esta lengua fuera de Ras Shamra algunos autores han supuesto que debió ser un préstamo del ugarítico (Barstad 1984:136, basándose en von Soden *AHW* s.v. “marza’u”).

Virolleaud, *Syria* XXVIII (1951) 173-179: texto 6 (*RS* 14.16)²⁴

(1) [Desde] este [día]²⁵, (2) [ante] testigos, (3)²⁶ ...] los miembros del *marzeah* (4) ...] los hijos de Tisupari (5) ...]-numena y Abdiantu (6) ...Šu(?)]numenu, el hermano mayor, y Abdiantu, el hermano menor (7) ...]-bela Anatiumme (8) ...entre] ellos (9) ...] Abdiantu (10) ...Šunume]na sus hermanos (11) ... lle]na (12) ...]él saldrá fuera a la calle (13) ...] él odió²⁷ (14) ...] 1 *līm* de plata (14b) ...] en sus campos (15) ...]-ti

[REVERSO]

(16) ...] la calle (17) ...Kiir]runa (18)] hijo de Tiyyarum (19)]-buqana (20) [ante²⁸ hijo de] Munahime (21) [ante] hijo de Kuuttana (22) [ante] hijo de Šuwaandana (23) [ante]nu hijo de Hutaši (24) [ante d]anu hijo de Šikuti (25) [ante]du hijo de Abdiḥawa (26) [ante]ianu hijo de Kiirruna (27) [ante Mu]naḥimu hijo de Gurpana (28) [ante Tam]artenu hijo de Hutaši (29) [ante]bimu hijo de Tameia (30) [ante]bibilu hijo de Iakuunni (31) Warad^d NIN-URTA era el escriba. (Trad. basada en el análisis de Virolleaud)

PRU III 88 (*RS* 15.88)²⁹

PRU III 130 (*RS* 15.70)³¹

(1) A día de hoy, (2) Niqmepa, hijo de Niqmadu, (3) rey de Ugarit, (4) ha (1) A día de hoy, (2) [an]te Ammistamru, hijo de Niqmepa, (3) [r]ey de Ugarit,

²⁴ Aunque el texto está muy dañado, es necesario tenerlo en cuenta ya que se aprecia con claridad el vocablo *marzeah* y otros datos legibles. Bryan (1973:146) se limita sólo a la trad. de las líneas 1,2,3,12,14 y 14b y McLaughlin (2001:12s.) presenta una trad. y un comentario acerca del *marzeah*.

²⁵ Fórmula que introduce los contratos legales, cf. Heltzer 1990:123n.34 y Zamora 2000:158.

²⁶ McLaughlin (2001:13) cree que en la laguna de la línea 3 podría haber existido una lista de los miembros que componían el *marzeah*.

²⁷ McLaughlin lo interpreta como «honró».

²⁸ McLaughlin propone «ante» delante de cada nombre.

²⁹ No hay ninguna variante considerable entre la trad. francesa de Nougayrol en *PRU* y las inglesas de Bryan 1973:148s. y McLaughlin 2001:14. Se dispone el texto de tal manera con la intención de que se vean las similitudes entre *PRU* III 88 y *PRU* III 130, ya que tienen muchos elementos en común. Además el texto de *PRU* III 88 pertenece a la época del rey Niqmepa, hijo de Niqmadu y el de *PRU* III 130 a la de su hijo Ammištamru; sin embargo, no todos los autores lo han percibido así (Lewis 1989:81). Sobre las sucesiones dinásticas cf. Del Olmo 1986:83ss. y en especial p.86.

³⁰ Nougayrol traduce por «estos *marza'uw*»; seguimos a McLaughlin.

presentado la casa de los miembros del *marzeaḥ*³⁰ (5) y la ha entregado el encargado ha tomado (4) la casa de los miembros del *marzeaḥ* de Šatrana (5) y ha entregado la casa de Ibramuzi (6) [com]o(?) su casa. (7) [La casa de los miemb]ros del *marzeaḥ* de Šatrana (8) es entregada al encargado, (9) y la casa de Ibramuzi (10) es entregada a los (6) a los miembros del *marzeaḥ* (7) y a sus hijos (8) para siempre. (9) Ninguno, de sus manos (10) la arrebatará. (11) Gran sello del rey. (12) Šammaššarru, escriba. (19) Sello de Ammistamru, hijo de (Trad. basada en la de Nougayrol en *PRU*) (13) arrebatará (14) la casa de Ibramuzi (15) de las manos de los miembros del *marzeaḥ* (16) de Šatrana (17) y de las manos de sus hijos (18) para siempre. (19) Sello de Ammistamru, hijo de (Trad. basada en la de Nougayrol en *PRU*)

PRU IV 230 (*RS* 18.01)³²

(1) Desde el día de hoy (2) en cuanto a los terrenos de vides (3) de la diosa Astarté hurrita (4) que están en Šuksu: (5) la viña (6) de la (diosa) Astarté hurrita (7) (queda repartida) entre los miembros del *marzeaḥ*³³ (8) de Aru (9) y entre (10) los miembros del *marzeaḥ* (11) de Siyannu. (12) Los unos con los otros (13) no tendrán desavenencias³⁴. (14) Sello de Padiya (15) rey de Siyannu. (Trad. de Zamora 2000:158)

A pesar de las lagunas del texto publicado por Virolleaud 1951:173ss. (*RS* 14.16), se puede inferir una semejanza con las otras tres tablillas gracias a la información que podemos todavía extraer, de tal manera que la consideraremos en el mismo grupo que las demás. En estos escritos predomina una doble naturaleza legal-administrativa, que se caracteriza formalmente por varios elementos: (a) la expresión temporal «desde este día», (b) la ratificación de una gran autoridad, el rey, (c) la huella del escriba, (d) el mandato de no transgredir lo que se ha dictado y/o la garantía de un contrato eterno y (e) la presencia de testigos, que observamos en Virolleaud 1951:173ss., líneas 17-

³¹ Tampoco en este caso hay ninguna diferencia sobresaliente entre la trad. francesa de Nougayrol y las inglesas de Bryan 1973:154ss. y McLaughlin 2001:15.

³² Ed. con trad. al francés en Nougayrol *PRU* IV 230 y al inglés en Bryan 1973:156s. y McLaughlin 2001:17 sin grandes diferencias respecto a la trad. española de Zamora.

³³ Zamora lo traduce por «cofrades», lo que después explica basándose en la «cercanía con el resto de vocablos semíticos» (p.160); sin embargo, es preferible seguir en este acaso a McLaughlin (2001:17): «Men of the *marzeaḥ*», por las connotaciones que tiene en español tiene el término «cofrade».

³⁴ Literalmente como traduce McLaughlin (2001:17): «Men against men will not transgress». Bryan (1973:156): «Let neither party encroach upon the other».

30, y en *PRU* III 130,2 («...ante Ammištamru...»), ya que son muy habituales en las transacciones. Además los textos nos aportan una valiosa información sobre el *marzeah*, a través de la que podemos observar una serie de características propias de una institución:

a. En todos los textos se menciona a los «miembros del *marzeah*», confirmando la existencia de una asociación a la que, sin que sepamos las causas de la exclusión, a todo el mundo no le está permitido ingresar.

b. El texto publicado por Virolleaud 1951, línea 10, menciona a unos «hermanos», a los que resulta imposible de identificar debido a la mala conservación de la tablilla. No obstante, quizás se esté recogiendo la ceremonia de iniciación de ciertos miembros nuevos en el *marzeah* ante determinados testigos, ya que se informa de la presencia de los hijos de un tal Tisupari, de un «hermano mayor», de un «hermano menor» y probablemente de otros individuos, que llevan a cabo alguna acción en/con sus campos y en la calle y que quizá pagan una cuota. Entonces, aunque se entiende que los hijos de Tisupari son realmente parientes entre sí, el término «hermanos» también podría estar indicando su nueva filiación como miembros del *marzeah*. En cualquier caso, no deja de ser una hipótesis que por ahora no podemos confirmar.

c. La referencia a los descendientes de los miembros del *marzeah* (*PRU* III 88,7s; *PRU* III 130,11.17s.) supone un nuevo problema, ya que se presta a varias interpretaciones. Podría tratarse de una participación hereditaria transmitida de padres a hijos y de ahí el interés por la filiación («los hijos de Tisupari» en Virolleaud 1951, línea 4)³⁵; sin embargo, no es un dato concluyente ya que en el mundo semítico la alusión al padre como parte del nombre propio era lo más habitual. Por otro lado, con «los hijos» quizá se aludía a los futuros socios del *marzeah*, en vez de a unos sucesores biológicos, haciéndolos partícipes de una nueva familia, sin perder su propia identidad genética³⁶.

d. El *marzeah* disfruta de una intensa vida económica según observamos en las tablillas. En el texto editado por Virolleaud 1951, línea 14, se menciona una antigua moneda, «1 *līm* de plata», que vendría a ser unos 1000 *šekels* (cf. McLaughlin 1991:266n.5, Lewis 1989:81 y n.6, *CAD* L, 197 s.v. “*līmu*” B)³⁷. No está claro para qué es ese dinero, pero quizás se refiera a algún tipo de contrato, de acuerdo económico o de financiación e, incluso, a una cuota específica para sus miembros. Si el texto recogiera finalmente la iniciación de ciertos individuos en el *marzeah*, no sería tan descabellado pensar en una cantidad o «matrícula» de ingreso.

³⁵ Lo que supondría que, en el caso de que se verifique que el texto publicado por Virolleaud (*RS* 14.16) recoge la presentación en el *marzeah* de nuevos miembros, «los hijos de Tisupari» habrían ingresado gracias a su padre. Cf. Lewis 1989:83 respecto a *PRU* III 130 (*RS* 15.70) y *PRU* III 88 (*RS* 15.88).

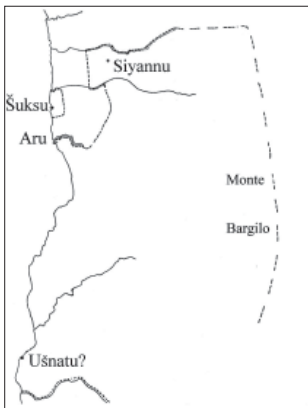
³⁶ McLaughlin (1991:266 y 2001:15) habla de problemas económicos y legales debidos a la herencia de los descendientes biológicos, apostando así por los nuevos miembros del *marzeah* y no por los familiares. No obstante, en el mundo antiguo estos problemas tenían una evidente solución, pues el hijo mayor era el que detentaba los cargos del padre y el que se convertía en cabeza de familia, por lo que seguiría habiendo el mismo número de miembros en la asociación.

³⁷ Sin embargo, Bryan (1973) y Miller (2000) recogen la suma de 10000 *šekels* al seguir a Virolleaud (1951:177).

e. Los miembros del *marzeah* son propietarios de los bienes que posee la sociedad: en PRU III 130,3-6 se dice que «el encargado ha tomado la casa de los miembros del *marzeah* de Šatrana y ha entregado la casa de Ibramuzi [como] su casa»; por tanto, se asegura la transacción inmobiliaria para que no tengan problemas legales: «En el futuro, nadie arrebatará la casa de Ibramuzi de las manos de los miembros del *marzeah* de Šatrana y de las manos de sus hijos para siempre» (12-18).

PRU III 88,4-8 presenta un texto similar en el que también aparece la expresión «la casa (*bît*) de los hombres/miembros del *marzeah*». Se ha discutido si con el término *marzeah* se estaba informando del recinto (la casa o la sala) de la asociación o si se trataba de una alusión al propio grupo (cf. Bryan 1973:209s.). Últimamente, aunque esta segunda alternativa es la más aceptada, no hay un acuerdo en los argumentos que se han aportado; p.e., mientras que según Lewis (1989:83n.16) hubiera sido una redundancia utilizar *bît* si el propio vocablo *marzeah* se hubiera referido a un lugar específico, McLaughlin (2001:14; cf. n.14 y 1991:266) afirma que la entidad legal de *marzeah*, es decir, del grupo de individuos, les permitía ser propietarios. Sin embargo, estos autores no han tenido en cuenta que tal vez se utilizó *bît* simplemente para que no hubiera duda de que se trataba a efectos legales del bien inmueble de la comunidad³⁸.

Además de una casa/sala de reunión la entidad debió poseer también otros bienes, como los viñedos de los que informa PRU IV 230. Debido a algún tipo de disputa, las viñas situadas en la aldea de Šuksu y dedicadas a la hurrita Astarté, una de las más antiguas y principales divinidades del panteón mesopotámico³⁹, quedan divididas entre los miembros del *marzeah* de Aru y los miembros del *marzeah* de Siyannu.



Villas ugaríticas de Aru y Siyannu
(mapa basado en la reconstrucción de Astour 1979)

³⁸ Del Olmo Lete – Sanmartín (2000 y 2003 s.v. “mrzḫ”) recogen varios significados para el término: 1) «asociación cúltica», 2) «banquete (cúltico) (funerario)» y por metonimia «sala del banquete».

³⁹ La diosa Astarté o Ištar, conocida en la Mesopotamia del III mil. a.C. también como Inanna, debió ser una divinidad presumeria de la vegetación, venerada por los campesinos que se instalaron en el sur mesopotámico a partir del VI mil. a.C., que después pasó a formar parte del panteón sumerio. En el III mil. fue una de las diosas más importantes del panteón de tal manera que se encuentran distintas advocaciones para nombrarla, quizás fruto de un proceso de sincretismo. En el II mil. su culto se extendió considerablemente entre los pueblos semitas. Con «hurrita» se podrían haber referido al apelativo geográfico de la diosa. Cf. Sanmartín 1993:320ss. y Zamora 2000:159.

f. Aru en Ugarit y Siyyanu fueron dos poblaciones en las que había establecido un *marzeah* y entre las que se había producido un problema fronterizo por causa de unos viñedos ubicados en la villa de Šuksu. *PRU* IV 230 ofrece interesantes datos a la hora de localizar un *marzeah*: (a) el *marzeah* no era una institución específica de una ciudad, villa o territorio concretos, sino que podía darse en diferentes núcleos poblacionales⁴⁰, (b) tampoco era necesaria una distancia determinada entre un *marzeah* y otro, puesto que Aru y Siyyanu eran lugares vecinos que compartían un viñedo (McLaughlin 1991:267 y 2001:18) y que incluso le podían haber rendido culto a la misma divinidad como su patrona⁴¹ y (c) la posesión de viñas cercanas al lugar establecido para el *marzeah* tuvo que ser bastante significativa como para alcanzar un acuerdo legal entre las dos corporaciones. Uno de los elementos predominantes en las reuniones del *marzeah* era sin lugar a dudas el vino, por tanto, resulta lógico que las entidades intentaran mantener y aclarar sus derechos sobre el medio de producción de tal bebida⁴².

g. La presidencia del *marzeah* por una divinidad está claramente atestiguada en Ras Shamra, aunque no siempre es la misma: p.e., en *PRU* IV 230 se menciona a Astarté y en *PRU* III 130 a Šatrana (cf. Eissfeldt 1969:191n.23), lo que nos lleva a pensar que tampoco tenía que ser un dios o una diosa de determinadas características, ya que mientras Astarté es una de las divinidades más importantes del culto del III-II mil. a.C., Šatrana es una deidad menos conocida y probablemente de orden menor (cf. Miller 2000:60).

2.3.2. Textos alfabéticos⁴³

La investigación divide los fragmentos ugaríticos relativos al *marzeah* en textos de carácter económico (*KTU* 4.399; *KTU* 4.642), legal (*KTU* 3.9) y mitológico (*KTU* 1.114; 1.21) (cf. McLaughlin 2001:18). Lo cierto es que mientras los documentos mitológicos, que se tratarán en último lugar, son fácilmente identificables, los otros presentan ciertas dificultades: el estado fragmentario, la falta de contexto, la ausencia de vocalización que impide determinar una palabra, etc. Además, es muy probable que *KTU* 4.399 y *KTU* 4.642 sean de naturaleza económica⁴⁴, aunque tampoco sería extraño que fueran documentos legales relativos a unas plantaciones y a su

⁴⁰ Lewis (1989:84) considera que incluso podía darse en ciudades relativamente pequeñas y que la expresión «el *marzeah* de la ciudad X» podía significar que sólo había uno por ciudad.

⁴¹ Según Zamora (2000:161) «es razonable pensar que tales cofradías lo fueran del culto a Astarté, y que las viñas tuvieran relación con las actividades de las cofradías. En ese sentido son *viñas sagradas*... cuidadas y vendimiadas por cofrades de la diosa...».

⁴² Miller (2000:60) supone que para el propio uso más que para el comercio. Sobre el vino en la región de Ugarit cf. Heltzer 1990:119ss. y, sobre todo, el amplio estudio de Zamora 2000.

⁴³ Siguiendo a los especialistas en Ugarit, preferimos esta denominación para referirnos a los textos escritos en ugarítico, ya que se han encontrado numerosos documentos ugaríticos escritos en otras lenguas (como los presentados en el apartado anterior: en acadio).

⁴⁴ Barstard (1984:136s.) afirma que *KTU* 4.642 (*RS* 19.103) recoge alguna transacción económica, mientras que el resto de los textos son mitológicos; no obstante, no tiene en cuenta *KTU* 3.9 y no conoce todavía *KTU* 4.399. Lewis (1989:83) y Miller (2000:60) evitan opinar acerca del carácter de *KTU* 4.642.

producción⁴⁵; en cualquier caso, ambos aspectos no son incompatibles. Lo mismo sucede con *KTU 3.9*, calificado como documento legal, pero en el que quizás también se vea implicada alguna clase de acuerdo contractual; de hecho, a Lewis (1989:82) le recuerda a un «contractual text written in Ugaritic Akkadian».

2.3.2.1. *KTU 4.399* y *KTU 4.642* (§ 7)

Las primeras tablillas que se presentan son *KTU 4.399* y *KTU 4.642*, en las que se alude a unos campos, presumiblemente de cultivo, relacionados con el *marzeah*⁴⁶:

*KTU 4.642 (RS 19.103)*⁴⁷

(1) [...] - [...] (2) [... para el *mar]zeah*⁴⁸ de 'An[atu] (3) [...] un *šir* (= una medida) de campo de viñas (4) [...] para el *marzeah* de 'An[atu] (5) [...] para el *marzeah* de 'A[natu] (6) [... para] el *marzeah* de 'A[natu] (7) [... para el *mar]zeah* de 'An[atu] (8) ... (Lectura propuesta por Zamora 2000:110s.)

*KTU 4.399 (RS 18.138)*⁴⁹

(1) [] *šr*(?) (2) [] campo de Irpn [] (3) [] seis(?) campo(s) (4) ... cinco (5) un campo con(?) Irm. (6) Doce campos, tres (7) olivares [...] siete campos (8) con(?) los miembros del *marzeah* (9) doce campos en I... (10) cuatro campos en *šr* (11) []? *šir* (de campo) en total (12) []? Ubyn (13) *šir* (de campo) y cuatro [REVERSO]
(14) [c]in[co campos] (15) campo [] (16) ?? [] campo (17) ? (18) ? (19) campo [] (Trad. facilitada por el prof. Sanmartín).

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

a. La expresión «los hombres/miembros del *marzeah*» (*bn.mrzḥ*⁵⁰) vuelve a presentarse en *KTU 4.339*, pero aunque no resuelve la duda sobre el tipo de relación

⁴⁵ Zamora (2000:110) le atribuye a *KTU 4.642* una función «catastral» o de registro de cambio de propiedades.

⁴⁶ En los dos textos existen numerosos problemas textuales que han llevado a los autores a proponer distintas interpretaciones de algunos términos ('*Anatu*, *šir*, *Irpn*, *krm*, etc.). Estas cuestiones se pueden consultar en Bryan 1973:138ss., Lewis 1989:83, Heltzer 1990:120ss., Miller 2000: 60, McLaughlin 2001:18ss., Zamora 2000: 110s.

⁴⁷ *PRU V 32* (Virolleaud 1965:47). Cf. Bryan 1973:138ss. y McLaughlin 2001:19ss.

⁴⁸ Se prefiere el uso de una transcripción, siguiendo a McLaughlin 2001:19s., en vez de la trad. de Zamora «cofradía».

⁴⁹ Cf. McLaughlin 2001:18s.

⁵⁰ McLaughlin (1991:268 n.22 y 2001:19n.32) llama la atención sobre la doble posibilidad de que *bn* sea un sustantivo en sing. o bien un pl. en estado constructo y añade después: «The classic case of *son* meaning *member of a group* is the biblical *son of the prophets*», aludiendo a 1Re 20,35; 2Re 2,3.5.7.15, ... Sin embargo, la propuesta de Sicre (2000:87) relativa a la expresión *b'ne ha-nebi'im* es más exacta: «corporación de profetas», lo que podemos aplicar a los *bn.mrzḥ*: «la corporación del *marzeah*».

que se establece entre ellos, confirma la pertenencia a algún grupo concreto fácilmente identificable por la sociedad.

b. En *KTU* 4.642,2.4-7 de nuevo se relaciona el *marzeah* con una divinidad: Anat (sobre Anat cf. Maier *ABD* s.v. “Anath (Deity)” o Pope *EJ* s.v. “Anath”). La mención del *marzeah* en este texto puede haberse producido incluso hasta cinco veces (en el caso de que la reconstrucción sea la correcta), por lo que es el pasaje en el que más aparece, vinculado además a una deidad igual que en *PRU* III 130 («el *marzeah* of Šatrana») y en *PRU* IV 230 (la diosa Astarté), lo que nos llevaría a confirmar el patronazgo divino de los *marzehim*. Pero aunque no es posible precisar con exactitud la conexión entre Anat y el *marzeah* más que en términos de liderazgo por parte de la diosa o de culto por parte de los miembros, se advierte la relevancia de esta entidad al estar supuestamente presidida por una de las diosas más notables del panteón oriental.

c. Los textos nos informan de que las propiedades son tierras de cultivo de cierto tipo⁵¹, entre las que destacan las viñas y los olivares. Tanto el olivo como la viña son árboles frutales típicos del clima mediterráneo de los que se extraen dos de los componentes más significativos de la dieta de los pueblos costeros del Próximo Oriente antiguo: el aceite (cf. c.I 2.1.f.) y el vino (cf. c.I 2.1.e.). La disputa entre los miembros del *marzeah* de Aru y los miembros del *marzeah* de Siyannu en *PRU* IV 230 es un buen ejemplo de la importancia de tener asegurado su abastecimiento para la celebración de las reuniones. Así pues, parece que se enumera la lista de las posesiones de la asociación y tal vez de la producción de sus campos, de la que una parte se destinaría posiblemente al banquete.

d. Seguramente el banquete fue la máxima expresión de los «miembros del *marzeah*» y, por tanto, no es extraño que para su mantenimiento se destinaran posesiones, como los «tres olivares» de *KTU* 4.399,6s. No parece, entonces, demasiado descabellado pensar en un reparto de las materias destinadas a la reunión simpótica para un periodo determinado de tiempo, junto con un inventario de todos los bienes.

e. Podemos suponer que para pertenecer a un *marzeah* era necesario cierto poder adquisitivo que permitiera mantener todas las posesiones de la asociación, de manera que probablemente sólo la clase acomodada podía acceder al *marzeah*.

2.3.2.2. *KTU* 3.9 (§ 8)

Uno de los documentos que más juego ha dado a los estudiosos de Ugarit ha sido *KTU* 3.9, ya que, debido a la dificultad a la hora de vocalizar el texto, ha generado una importante bibliografía desde la década de los setenta: Miller 1971:37ss. (= 2000:51ss., que editó y presentó la primera traducción), Bryan 1973:136s., Fenton 1977:71ss., Halpern 1979-1980:121ss., Friedman 1979-1980:187ss., Dietrich–Loretz 1982:71ss., McLaughlin 2001:20ss., Pardee 2002:217ss. En nuestro caso seguimos a Pardee, no sólo por ser una de las últimas traducciones que se han publicado, sino

⁵¹ En los textos acadios también habían referencias a unos campos (cf. el texto editado por Vroilleaud en *Syria* 1951, línea 14b) y a una viña (*PRU* IV 230,2).

porque en buena medida coincide en los aspectos más importantes con muchas de las interpretaciones anteriores.

KTU 3.9 (= RS 1957.702)

(1) El *marzeah* (2) que Šamumanu (3) estableció (4) en su casa⁵²: (5) ha reservado el almacén (6) para ellos. «Ahora si os desahuciara (8) de mi casa, (9) plata en la cantidad de cincuenta *šekels* (10) debería pagar».

[REVERSO] (11) Además, Šamumanu será (12) el líder. A ningún miembro del *marzeah* (13) le está permitido levantarse (14) y decirle a (15) Šamumanu: «Devuelve (16) la plata en la cantidad de un *šekel* que está a tu cuidado». (17) Si esto ocurriera, el hombre le tiene que pagar dos *šekels* de plata. (18) Testigos: Ijirašpu (19) hijo de Udṛnn (20) y ‘Abdinu (21) hijo de Sigilda. (Trad. basada en la de Pardee 2002).

En principio no hay acuerdo en el carácter del texto, pero parece que las propuestas más seguidas son la de un contrato propiamente dicho, seguramente de tipo arrendatario, o la de un pleito legal, dependiendo de la reconstrucción vocálica a la que se haya llegado. Tampoco hay una interpretación generalizada de *marzeah*, ya que mientras unos simplemente transcriben el término (Miller, Friedman, McLaughlin), otros le añaden matices: «el club» (Dahood), «la asociación del *marzeah*» (Fenton), «el club de la bebida» (Pardee), «la asociación funeraria» (Halpern). Sin embargo, parece que todos están de acuerdo en concretar el fin del documento: aclarar la situación del *marzeah*, bien a nivel de contrato(-arrendamiento), que sería la propuesta más aceptada, o de legalidad jurídica. Los investigadores también coinciden en que ambas partes de la tablilla corresponden a un mismo documento, por tanto y a pesar de la dificultad interpretativa, no son pocos los datos interesantes que nos aporta.

a. Según el texto un tal Šamumanu ha establecido un *marzeah* en una parte de su casa, aunque no sabemos con certeza si se trata de una nueva fundación o de instalar el *marzeah* ya existente en su propiedad⁵³. Se ajusta mejor la primera alternativa, ya que el supuesto contrato o pleito presenta a dos implicados: a Šamumanu y a «los miembros del *marzeah*», por lo que parece que ya existía antes de situarse en su casa. Por otro lado, no queda claro el tipo de recinto al que se refiere, ya que podría ser según unos una especie de almacén y según otros una estancia para la celebración de la comida. Sólo por comparación con otros textos es probable que fuese una sala-comedor, ya que el acto principal del *marzeah*, como vimos en Am 6 y Jr 16 así como en *KTU 4.399* y en las otras referencias a los alimentos (aceite, vid), gira alrededor de la consumición de bebida y comida.

⁵² Hay una laguna.

⁵³ El verbo *šr* no especifica si se trata de un caso o del otro; de hecho, todos los autores se han planteado el funcionamiento de este verbo con la preposición *b-*, ya que éste es el único lugar donde aparece.

b. En general, se ha visto en la figura de Šamumanu a un líder (líneas 11s.) que instala el *marzeah* en su propiedad asignándole una habitación, sea del tipo que sea, y que incluso facilita los alimentos necesarios para la celebración del banquete. Además, no es un simple casero, sino que participa en el *marzeah*. La presencia de un líder no es un hecho aislado, pues en un texto eblaíta (ARET I 11,1-3) ya se mencionaba a un encargado del *marzeah*; por tanto, no sería extraño que también en los *marzehim* ugaríticos se distinguiera una figura similar.

c. Una suma de dinero se ve implicada en el documento. Si la tablilla recoge las condiciones de un contrato, se habría estipulado, según parece, una indemnización en caso de que Šamumanu los expulsara de su casa y también se habría asegurado que ningún miembro del *marzeah* le fuera a exigir el dinero entregado, pues ambos casos implicarían directamente la rotura del contrato. Pero, ¿cuál era el destino de una cantidad tan elevada como cincuenta *šekels*⁵⁴? Varias son las hipótesis que ofrecen los especialistas: un alquiler o fianza (McLaughlin, p.23), una multa impuesta (Fenton, p.75, que recurre a una expresión elíptica: «I shall incur —a penalty to— the sum of fifty —shekels—») o incluso el pago de lo consumido (Pardee, p.220, que considera que cada miembro abonaba la tasa de un *šekel* para ayudar a pagar el vino). De cualquier modo, las tres soluciones no son incompatibles, ya que pudo ser el abono de la consumición y del alquiler y, a su vez, la multa que se le impondría a Šamumanu (para reintegrar el dinero), si no cumplía con su parte del trato.

d. Los testigos son siempre un elemento fundamental en la ratificación de documentos según nos muestran varias tablillas (*PRU* III 130 y *PRU* III 88), de manera que la presencia de dos testigos en *KTU* 3.9 sería un indicio de que nos encontramos ante algún tipo de transacción contractual. Pero, no hay suficiente consenso a la hora de afirmar si ese dinero ya ha sido ya pagado (Friedman, McLaughlin), si hay que abonarlo (Miller, Fenton) o si se considera una sanción ante el incumplimiento de lo establecido (Pardee). No obstante, la ausencia de unanimidad en la interpretación no resta importancia a la figura de los testigos.

e. Una vez más aparece una referencia a los miembros de este grupo (*mt . mrzḥ*; cf. Virolleaud 1951:173; *PRU* 88; 130; IV 230; *KTU* 4.399), que nos puede ayudar a aclarar si con el término *marzeah* se informa de un lugar en concreto donde se celebra la reunión o si, por el contrario, se alude a la propia entidad. Según los datos que se han extraído del texto resulta evidente que están implicadas dos partes en el acuerdo (o litigio), lo que facilitaría la consideración del *marzeah* como una entidad independiente antes que como un espacio de reunión.

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

En Ugarit han aparecido otros dos textos en los que se ve implicado un *marzeah*, *KTU* 1.114 y *KTU* 1.21. En ellos, a pesar de su carácter mitológico, los dioses actúan a semejanza de los hombres, ya que no se describe un comportamiento divino al

⁵⁴ Es mucho dinero para comprar animales o prendas de vestir, ya que una oveja costaba menos de un *šekel* (Pardee, p.220).

modo del Yahveh bíblico, sino similar al de los dioses homéricos. Por tanto, por un lado, podemos observar comportamientos propios de los hombres en el modo de proceder de las divinidades y, por otro, el «*marzeah* mitológico» debe ser concebido como un reflejo de las reuniones de los mortales elevadas a una dimensión mítica; un síntoma de ello es el marcado antropomorfismo que presenta el primer texto.

A. *KTU* 1.114 (§ 9)

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

KTU 1.114:1-31 (*RS* 24.258)⁵⁵

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

Se sirve Yarihu (5) su espaldar; como un perro se arrastra bajo (6) las mesas. El dios que (lo) reconoce (7) le sirve de comer (7a) de la comida, (7) y el que no (lo) reconoce... (8) le da con un bastón (8a) golpeándole (8) bajo la mesa. (9) A 'Aṭtartu y 'Anatu llega. (10) 'Aṭtartu le sirve un costillar, (11) y 'Anatu una paletilla. A las dos riñe el portero (12) de la casa de 'Ilu para que al perro no sirvan (13) un costillar, al chucho (no) sirvan una paletilla. (14) A 'Ilu, su padre, (también le) riñe.

Se sienta 'Ilu... (15) ... 'Ilu se sienta en su *marzeah*, (16) bebe vino hasta hartarse, mosto hasta emborracharse.

(17) 'Ilu camina hacia su casa, se dirige (18) hacia su corte. Le sostienen Tukamuna (19) y Šunama, y se le acerca Ḥabayu, (20) el que tiene dos cuernos y una cola, y lo embadurna (21) con sus heces y su orina. Cae 'Ilu como un muerto,

⁵⁵ La primera ed. y trad. al francés en Vroilleaud 1968:545ss. (*UG* 5.1). Existen numerosas traducciones (donde se evidencian los problemas textuales): De Moor 1969:167ss., Rüter 1969:203ss., Margulis 1970:131ss., Bryan 1973:123ss., Dietrich – Loretz – Sanmartín 1975:109ss., Pope 1977:211, Margalit 1979-1980:65ss., Pardee 1988:13ss., Cathcart 1996:1ss., Lewis 1997:193ss., Dietrich – Loretz 1998:174ss., Del Olmo Lete 1998:158ss., Wiggins 1998:761ss., Wyatt 1998:404ss., McLaughlin 2001:24ss. Aquí seguimos a Zamora.

(22) 'Ilu como los que descienden (bajo) tierra. 'Anatu (23) y 'Attartu salen a rastrear... (24) santo en...

...

[REVERSO]

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

Las informaciones que nos transmite el texto son bastante sorprendentes, sobre todo en lo que se refiere a dos aspectos: los elementos que intervienen en el mito y la actuación de los personajes. La mayoría de los autores apuntan como tema principal el banquete del padre de los dioses, resaltando su estado de ebriedad (p.e., Virolleaud titula el texto «Le Festin du Père de dieux» y Lewis: «El's Divine Feast») o lo sitúan a medio camino entre dos tipos de textos: el mitológico y el médico (p.e., Wyatt; Pardee 1988 lo incluye entre los textos paramitológicos)⁵⁶. En cualquier caso, no hay duda de que no es un texto unidimensional, sino que se observan varios matices que pueden ayudar a resolver algún pasaje bíblico que por lo general se ha obviado en el estudio del *marzeah* y que a su debido momento se tratará.

a. El hecho de que 'Ilu invite a los dioses a su casa y les ofrezca comida y bebida indica muy probablemente el importante papel que representa dentro del mito: el dios ejerce las funciones de anfitrión de un *marzeah* encargado de instalar, preparar y quizá también de fijar la reunión. No hay que ir muy lejos para encontrar un texto en el que se presenta a un personaje encargado de alojar y abastecer a la entidad, pues como ya se observó en *KTU* 3.9 se exponían las responsabilidades mutuas de un tal Šamumanu y los miembros de su *marzeah*. En *KTU* 1.114 los otros dioses participantes en el acto también adquieren obligaciones con 'Ilu, ya que Tukamuna y Šunama lo sostienen cuando no logra ponerse en pie y, según la mayoría de las interpretaciones, parece que Anat y Astarté van en busca de un remedio para su afección. El mito es un paradigma de los problemas y deseos humanos elevado al plano divino y, por tanto, la imagen de 'Ilu como padre de los dioses puede simbolizar la figura del líder del *marzeah* en el proceso (desde el momento de la invitación a los dioses hasta las últimas consecuencias: la embriaguez y el desmayo).

Un dato significativo que algunos investigadores han pasado por alto es la actitud del portero de la casa de 'Ilu ante la idea de que las diosas le estén dando los manjares más suculentos. Los pedazos de carne más exquisitos deben ser para 'Ilu, ya que además de ser la divinidad más importante del panteón (cf. Pope 1987:219ss.),

⁵⁶ Zamora (p. 556) sugiere que pudo ser un texto escolar debido al lugar donde se encontró (en la casa del sacerdote hurrita), tal vez lo escribió un poeta «de segunda clase» por el número de faltas, era un texto burlesco, un ritual mágico, etc. Tampoco ha faltado quien propusiera la hipótesis de un palimpsesto (Dietrich – Loretz 1993:133ss.), es decir, una tablilla borrada y reutilizada de nuevo, lo que favorecería la propuesta de un ejercicio escolar.

representaría al líder del *marzeah*, que ocuparía un lugar sobresaliente presidiendo la reunión. En todos los banquetes, sean o no manifestación de un *marzeah*, se sigue un protocolo; p.e., en la imagen de Ašurbanipal en el palacio de Nínive todos los personajes se orientan hacia el rey y es lógico que los manjares principales sean para él (cf. c.I 2.1.a.); en las comidas bíblicas del periodo de los reyes también se hacía distinción entre los comensales (1Sam 20,5.25⁵⁷). Un ejemplo ya tardío pero que resume muy bien la causa de la reprimenda por parte del portero ante la actuación de Yarihu son las palabras del Eclesiástico: «Come como hombre lo que te sirvan, y no lo devores para que no te detesten» (34,16).

b. El consumo de carne también es típico de estas reuniones: Amós se queja de los que «comen corderos del rebaño y becerros sacados del establo» (6,4). Por supuesto, no existe comparación posible entre el festín de caza y el de animales domésticos, sin embargo, la finalidad es la misma: disfrutar de la carne, cuando la dieta cotidiana consiste en el consumo de productos agrícolas y/o lácteos. En este caso concreto la caza está justificada, pues sería muy llamativo que las diosas relacionadas con este tipo de actividad, Anat y Astarté, comieran animales domésticos.

c. El consumo de alcohol era la parte más destacada de las celebraciones y los banquetes y como tal se le prestaba una gran atención. En *KTU* 1.114 se distingue entre el vino y el vino nuevo o mosto, al que incluso hay quien lo denomina «vino espumoso» (cf. Wyatt). El vino, en cualquiera de sus fases, debía ser un símbolo de distinción social ya que en una civilización, como era la mesopotámica, donde se consumía en gran medida la cerveza los dioses lo prefieren en ciertos momentos (cf. Edgeworth Reade 1995:36)⁵⁸.

El hecho de que algunos individuos bebieran hasta la ebriedad debió ser habitual en las reuniones del *marzeah*: ya 'Ilu desde el primer momento anima a los dioses a emborracharse y después él mismo necesita ayuda de dos de sus invitados para que lo trasladen. De la actuación de 'Ilu y de su estado se desprenden varias informaciones: el desmayo del dios se compara con la situación de «los que descienden (bajo) tierra»⁵⁹, pero a su vez se despiertan otros valores como, según los llama Zamora (2000:566), «la piedad filial» (cf. Gn 9,22ss.). En general, la borrachera parece justificada tanto por la finalidad anunciada desde el comienzo como por el contexto en que tiene lugar el banquete: un lugar y un tiempo determinados para el consumo de alcohol, para

⁵⁷ Este caso es interesante ya que es el propio Saúl quien celebra el banquete y recibe a los comensales, mientras que, por el contrario, en otras ocasiones son los invitados los que obtienen los mejores puestos debido a su categoría (1Sam 9,22). Aunque quede muy alejado temporalmente, en el NT podemos ver la importancia de la posición en la mesa (Lc 7,11ss. y par.; y aplicado al Reino de los Cielos, cf. Mc 10,37 y par.).

⁵⁸ Lo cierto es que en numerosas ocasiones el vino es la bebida de los dioses y también se prefiere este líquido cuando se hacen libaciones. Edgeworth informa también de los distintos utensilios para colar o contener el alcohol dependiendo de si era vino u otra sustancia. Sobre el empleo del vino dentro de una civilización cuya bebida habitual era la cerveza cf. Bottéro 1995:21ss., que se basa además en los mitos más representativos de la cultura mesopotámica (*La epopeya de Gilgamés, La epopeya de la creación, El código de Hammurabi*).

⁵⁹ Grottanelli (1995:83ss.) centra su interés en el estudio de una posible continuidad literaria (un *tópos*) desde el mundo egipcio y la antigua Mesopotamia hasta la literatura latina en la relación del individuo, el momento de morir y el vino.

saltarse las normas de comensalidad como hace Yariḫu al engullir los trozos de carne más sabrosos y para que una simple reprimenda del portero solucione una ofensa hacia el padre de los dioses.

Algunos autores han visto en el banquete de 'Ilu un aspecto sacro donde «la ingesta de vino sumiría al individuo... en un estado de éxtasis etílico» (Zamora, pp.561, que ofrece un resumen de la propuesta de Xella 1977), de modo que le permitiría percibir una realidad distinta, el mundo de los muertos, de ahí la visión de un ser con cuernos y cola (Ḫabayu) y la presencia de los elementos escatológicos (las heces y la orina) propios de la oscura dimensión de los difuntos⁶⁰. El banquete sacrificial se revestiría, en definitiva, de un «carácter funerario» (Zamora, p.562 y n.332 acerca de la argumentación de Xella respecto al *marzeah*). Aunque esta hipótesis ha sido bastante discutida, resulta llamativo que los especialistas en lengua griega e indoeuropeo se hayan propuesto encontrar para algunos términos relativos al alimento de los dioses una etimología vinculada al mundo de los difuntos; así, Muñoz Llamosas (1998:147ss.) al exponer su hipótesis sobre el significado de los vocablos «ambrosía» y «néctar» (la comida y la bebida divinas) llega a la conclusión de que son remedios para «atravesar la muerte». A partir de la reconstrucción de las formas primitivas (**mer-*⁶¹ y **nek-*⁶²) observa que «el néctar y la ambrosía son los remedios contra los dos tipos de muerte que se distinguían en indoeuropeo, la muerte natural [**mer-*] y la muerte prematura [**nek-*]» (p.154)⁶³. En el banquete de 'Ilu el dios cae desmayado hasta incluso situarse en el plano de los muertos, pero después vuelve a la vida gracias al remedio recogido en el reverso de la tablilla. Así pues, aunque tal vez no sea más que una mera coincidencia no debemos obviar que el vino en el texto ugarítico puede estar desempeñando la misma función que el néctar en la mitología griega, un puente entre los dos mundos: «El vino es, por tanto, el centro de hechos de cultura esenciales en la mentalidad de los ugaritas. Líquido sanguíneo, hijo de la vid que muere y renace, inductor de nueva vida⁶⁴, el vino es también la materia “mágica”... o “sagrada” que da acceso al otro mundo. Es el elemento básico de culto funerario» (Zamora 2000:564).

d. Aunque algunos autores todavía duden de la reconstrucción de *k/l/b* en la línea 5 y, por tanto, de la identificación de Yariḫu con un perro (cf. Lewis 1997), la mayoría lo han asumido basándose en el paralelo de la línea 12 (cf. McLaughlin 2001:25n.62) y en la conducta del dios. Lo que resulta más complicado es aceptar que el dios-luna, como su nombre indica, se presente aquí con tal caracterización, ya que no existe ningún otro texto donde se le compare con este animal⁶⁵. En cualquier caso, los perros

⁶⁰ Sobre estos elementos escatológicos en la Biblia y la literatura rabínica cf. Pope 1977:217.

⁶¹ **ḡ-mr-to* > *á-mbro-tos* = «inmortal», del que después surgiría el grado positivo *brotós* = «mortal».

⁶² **nek* + *tar* (de la raíz *ter-* = «atravesar»).

⁶³ Como bien indica al comienzo de su estudio la forma *thánatos* no procede de la raíz indoeuropea **mer-* como en casi todas las lenguas de esta familia (en latín *mors*, *morior*).

⁶⁴ Muñoz (a partir de la p.155) analiza una serie de textos en donde estos términos se ven como fuente de inmortalidad y de juventud.

⁶⁵ Wiggins (1998:762) no duda de que en Ugarit este dios tuviera un culto, ya que aparece en dos textos, *KTU* 1.114 y *KTU* 1.24; lo que resulta más difícil de confirmar es, como dice Wiggins si era realmente el dios

tuvieron su papel en la literatura del Oriente Medio y del Mediterráneo y no ha faltado quien los ha puesto en relación con distintos rituales; p.e., Pope (1977:211 ss.) advierte en este pasaje un vínculo con algunas prácticas cristianas descritas por Tertuliano (*Apol.* VII-VIII) y Minucio Félix (*Oct.* IX)⁶⁶, con la iconografía mesopotámica, anatólia y griega y con la literatura rabínica (MQ 28b; Erub 81a; LvR 28,6; QoR 5,10)⁶⁷; no obstante, el perro desde mucho antes estuvo relacionado con deidades del panteón griego y semítico. West (1992:369ss.) ha señalado las semejanzas entre la diosa griega Hécate, la divinidad infernal mesopotámica Lamaštu y el monstruo ugarítico *klbt 'ilim* 'la perra de 'Il': el envío de demonios y apariciones (p.373), la imagen en forma de perros (p.374), los sacrificios de estos animales a las divinidades (pp.374s.) y la purificación con canes (p.375). Es posible que *KTU* 1.114 presente la doble naturaleza de estos animales: por un lado, el Yarihu perruno se excede en su comportamiento teniendo que ser llamado al orden y, por otro, 'Ilu es devuelto a la vida gracias a una receta en la que uno de sus ingredientes es pelo de perro⁶⁸. A su vez la actuación de Yarihu puede estar anticipando el encuentro entre 'Ilu y Ḥabayu: el perro, relacionado con los cultos fúnebres y los estados alterados de la conciencia, anuncia la presencia del demonio con cola y cuernos que a través de las heces y la orina sitúa a 'Ilu al borde de la muerte. En definitiva, aunque no sea más que una hipótesis, no debemos perder de vista la figura del perro y su relación con el *marzeah*, pues quizás nos ayude a identificar algún texto bíblico en el que intervengan estos animales (cf. c.III 2).

e. Ante la duda de si con el término *marzeah* las tablillas se refieren a un grupo de personas o a un lugar, no pocos autores han optado por la primera posibilidad en el caso de *KTU* 1.114⁶⁹: 'Ilu invita a los dioses a un festín en su casa, por tanto, alguna parte de su palacio debió estar reservada para tal ocasión, del mismo modo que Šamumanu en *KTU* 3.9 les había proporcionado a los miembros del *marzeah* un hábitat

luna. Después del análisis de los textos, llega a la conclusión (p.779) de que «his name and epithets point to his lunar aspect, but his actions do not always do so».

⁶⁶ Ambos textos hacen referencia a ritos (iniciáticos) atribuidos a los cristianos en los que se sacrificaba y comía a un niño en un banquete. Cuando, excitado por la sangre del niño, se soltaba al perro se iniciaban las relaciones sexuales.

⁶⁷ La actitud hacia los perros, tanto en el mundo rabínico como en la literatura bíblica, es en cierto sentido ambigua, pero por lo general predomina una visión negativa: «¿Y por qué los circuncidó? Por pureza, para que no contaminaran a su señor en sus comidas y banquetes: porque todo el que come con un incircunciso es como si comiera con un perro; como el perro que no se circuncida, así es el incircunciso que no se circuncida» (PRE 29,3; trad. de Pérez Fernández 1984, que en la n.11 afirma que el perro es la designación para los gentiles, cf. Mt 15,26s., Mc 7,27s., etc.). Según Dt 23,28 es un animal impuro; cf. Miralles Maciá 2004:187ss. La imagen negativa de estos animales ya aparece en la antigua Mesopotamia, donde había una preocupación por los mordiscos de los perros. Sigrist (1987:85ss.) estudia una tablilla en la que se dice de un hombre mordido por un perro: «Let the dog die (so that) the man may live».

⁶⁸ Wiggins (1998:776) afirma que no existe en los textos ugaríticos una imagen negativa de los perros, sin embargo, es posible que en *KTU* 1.114, así como en la Biblia, no se tengan en tan alta estima a estos animales, a pesar de que se reconocen las propiedades curativas de su pelo.

⁶⁹ McLaughlin (2001:29s.), recogiendo las propuestas de De Moor, Dietrich – Loretz y Pardee, observa que en Ugarit el vocablo *marzeah* denomina a un grupo determinado, pero también señala que la expresión

en su propiedad. Así, McLaughlin (2001:29s.) rectifica las propuestas de algunos críticos que, basándose en la línea 17 («'Ilu camina hacia su casa, se dirige hacia su corte»), consideraban que el local del *marzeah* debía haberse situado separadamente de la casa de 'Ilu (cf. Virolleaud 1968), por lo que concluye McLaughlin (n.87): «el *marzeah* estaba localizado en una parte específica de su palacio reservada para este propósito» y «la línea 17 simplemente indica que se retiró a sus habitaciones personales». En cualquier caso, *KTU* 3.9 nos proporciona pruebas suficientes para confirmar su propuesta, pues *KTU* 1.114 debió ser una extrapolación de las reuniones de los hombres al ámbito de los dioses. Por otra parte, la arqueología nos enseña que el citado relieve del palacio de Nínive conocido como «la fiesta de Ašurbanipal» se desarrolla supuestamente en el jardín de palacio (cf. Edgeworth Reade 1995:51ss.) y que en la propia ciudad de Ugarit se ha encontrado un recinto, probablemente el templo de 'Ilu, donde pudo estar establecido el *marzeah*⁷⁰.

f. La búsqueda de un remedio por parte de las diosas tiene como finalidad conseguir una fórmula, compuesta por curiosos ingredientes, para que el dios padre vuelva a la vida. El remedio contiene pelo de perro y aceite de oliva, además de otro elemento difícil de identificar (probablemente algún tipo de hierba olorosa⁷¹). Del pelo de perro huelga repetir sus condiciones purificadoras y sobre el aceite de oliva ya vimos que era un sustancia utilizada no sólo para la elaboración de productos comestibles, sino también para la fabricación de aceites corporales, ungüentos, perfumes e incluso medicinas (c.I 2.1.f.).

B. *KTU* 1.21 II (§ 10)

En los conocidos textos de los *Refa'im* o *Rapa'uma* ugaríticos (*KTU* 1.20-22), donde intervienen importantes figuras de la mitología ugarítica (Daniilu, 'Il- o 'El, Tamaqu y Yahpanu, 'Anatu, Ba'lu), se narra el transcurso de un banquete en honor de los *Rapa'uma*, desde la convocatoria hasta los preliminares y su consecución. Debido a la presencia de Daniilu y a los epítetos que recibe (*mt rpi* y *hrnmy*; cf. Parker 1972:99ss., Pope 1977:166) se pensó que estos textos debían unirse a la *Epopéya de Aqhat* formando de este modo un ciclo mitológico⁷². Además, el orden de las tabillas en las ediciones también contribuyó a afianzar esta hipótesis, pues se habían publicado a continuación del *Poema* (Virolleaud 1941:1). Sin embargo, en los últimos estudios se prefiere considerarlos dos obras independientes o como mucho un «mitema o saga

yīb b (cf. además p.28n.79) necesita de un objeto directo («su *marzeah*») y de este modo se indicaría un lugar más que una asociación. Sin embargo, acaba argumentando que una fiesta donde se consume alcohol no es un lugar y propone que «El hosts a group of drinkers while sitting in his *marzeah*».

⁷⁰ P.e., Wyatt (1998:404), basándose en los descubrimientos en Ugarit recoge las hipótesis de los arqueólogos: «The so-called 'temple aux rhytons' discovered in the centre of the tell at Ras Shamra, with a niche at the west end and benches round the walls, may have been the temple of El, mentioned as 'his house' in ll. 1 and 17, and perhaps the same building or an adjacent one to the *mrzḥ* mentioned in l. 15»; cf. también Pardee 1996:280.

⁷¹ Cf. las trads. de McLaughlin, Lewis, Cathcart, Margalit y en especial Dietrich – Loretz 1998.

⁷² Son de esta opinión, sobre todo, los autores que trabajaron estos textos antes de la década de los ochenta, p.e: Gordon, Virolleaud, Ginsberg, etc. (cf. Del Olmo 1981:410s.n.20 y Lewis 1989:86n.33).

particular dentro del ciclo de Daniilu, cuyo tema sería ahora el de su *heroicidad*, no el de la *desaparición de su hijo* como en la *Leyenda de Aqhatu*» (Del Olmo Lete 1981:414); no obstante, lo habitual es que se juzgue como obra independiente.

A pesar de la pésima conservación y del carácter fragmentario de las tablillas, en una de las columnas se puede leer el término *mrz'y* (KTU 1.21), que gran parte de los investigadores han explicado como una variante de *mrzh*.

KTU 1.21 II (= RS 2.019)⁷³

(1) [...dijo *Il-*], mi *marzeah*⁷⁴: “Venid a mi casa, (2) *Rapauma*, [*Rapauma*], a mi casa os invito, os llamo, (3) [divinales], a mi palacio”. En pos de él los *Rapauma* (4) [marcharon], [en pos de] él partieron los divinales. (5) [Y dijo... *Il-*], el *marza'i*: “También yo, (6) ¡oh [*Rapauma!*],[voy con (?)] vosotros, compañeros míos, ahora parto; (7) [al alba del] tercer día llegaré a [mi] casa, (8) [entraré] en mi palacio”. Y dijo *Il-*], (9) el *marza'i*: “Venid a mi casa, *Rapauma*, (10) [*Rapauma*, a mi casa] os invito, os llamo, (11) [divinales], a mi palacio”. En pos de él los *Rapauma* (12) [marcharon], [en pos] de él partieron los [divinales]. (13) (*Laguna*). (Trad. de Del Olmo Lete 1981:418s.⁷⁵)

El problema principal de este fragmento es, sin duda, determinar si *mrz'y* (líneas 1, 5 y 9) es una variante de *mrzh* o no, pues ahí reside la clave para incluir o, por el contrario, excluir el pasaje en nuestro estudio. Desde la primera publicación de los textos por Virolleaud (1941) se han venido barajando varias posibilidades, como, p.e., las dos que propone el editor (p.9): (1) *el-mrz'y* es el nombre de un personaje que hace de jefe de los *refa'im* y (2) *mrz'y* es «sans doute» un gentilicio. Del Olmo parece seguir esta propuesta cuando traduce «el *marza'i*» aludiendo a un personaje así denominado. No obstante, lo más habitual es la lectura de McLaughlin: *mrz'y* como variante de *mrzh*, e incluso, según entiende Lewis, la interpretación del término como «banquete». A pesar de que esta tendencia se ha impuesto en los últimos años los autores piden cautela cuando se enfrentan a este texto debido a que «la tablilla está dañada y a que en todos los casos donde aparece el término suponen diversos grados de restauración» (McLaughlin 2001:32s., cf. también Pope 1981:176) pero, sin embargo, en casi ningún estudio sobre el *marzeah* se prescinde de KTU 1.21⁷⁶.

⁷³ CTA 21 = UT 22. La primera ed., además con trad. al francés y una breve explicación, en Virolleaud 1941:8ss. El texto fue encontrado en la casa del sumo sacerdote e incluso se ha identificado la mano del escriba, un tal Ilimiku. Sobre las características del texto y el estado de conservación cf. Dijkstra 1988:36ss, Del Olmo Lete 1981:406, Pitard 1992:33ss. (con su ed. de los textos) y 1999:259ss., Lewis 1996:119ss. Entre las últimas trads. destacamos las de Del Olmo Lete 1981:418s., Lewis 1996:129 = 1997:199s., McLaughlin 2001:31s.

⁷⁴ Siguiendo a Lewis 1996:129 y a McLaughlin 2001:31. Del Olmo dice: «El *marza'i*». Lo mismo en la línea 9.

⁷⁵ También en Del Olmo Lete (ed.) 1995 II/2:299s. y 1998:170ss.

⁷⁶ Sin considerar las publicaciones exclusivas sobre «Los textos de los *Refa'im*», cf., p.e: Bryan 1973:140ss., Halpern 1979-1980:135s., Lewis 1989:81,84,86ss., Barstad 1984:138, McLaughlin 2001:31ss.

Un segundo problema es la reconstrucción del nombre que contiene la forma *il* también en las líneas 1,5 y 9. Lewis (1989:86s.), cuando trata el tema de quién invita a los *rapa'uma* al *marzeah*, resume las dos propuestas más significativas: (a) si se considera el mito como parte de la *Epopéya de Aqhat* se tiende a reconstruir Dan'el (Daniel o Daniilu), basándose en que en *KTU* 1.20 se le menciona en conexión con los *rpum* (cf. Spronk 1986:169 y De Moor 1987:266), pero (b) si se parte de las líneas 8s., donde aparece la fórmula *wy'n il [mrz 'ly* («Then El replied ... my *marzeah*») para reconstruir la primera línea (y la quinta), el sujeto sería 'El, al igual que en *KTU* 1.114, cuyo vocabulario además es similar⁷⁷. Esta última posibilidad es la más seguida (cf. las trads. de Del Olmo Lete y Lewis). Sin embargo, hay quien o bien ha prescindido de tratar esta cuestión en su estudio (cf. McLaughlin) o se ha planteado una reconstrucción distinta (cf. Dijkstra 1988:41). Gracias a las nuevas versiones hoy encontramos cierta unanimidad en considerar *mrz'* como una variante de *mrzḥ* y en ver en la primera, la quinta y la novena línea la presencia de 'El. Sin perder de vista que tal vez la reconstrucción más aceptada en la actualidad pueda ser rechazada a la luz de nuevos descubrimientos, se advierten algunos datos de interés.

a. Una vez que se ha descartado la posibilidad de que la forma *mrz'y* corresponda a un gentilicio o a un nombre y de que se opte por incluir este fragmento entre los relativos al *marzeah*, todavía queda resolver si con *mrz'y* se hace referencia a un lugar concreto o a un grupo, en este caso, de divinidades. El paralelismo que Eissfeldt (1969:194s.) puso de manifiesto entre *bt* 'casa' y *hkl* 'palacio' con *mrz'y* daría a entender que 'El está invitando a las divinidades a un lugar determinado, a su *mrz'y* (cf. Bryan 1973:143), al igual que a la «casa», al «palacio» y, según las reconstrucciones de Lewis y de McLaughlin, a su «santuario»⁷⁸. *KTU* 3.9 y, sobre todo, *KTU* 1.114 no sólo iluminan la idea de que en *KTU* 1.21 se alude al *marzeah* como un lugar determinado, y no a un grupo, sino que además este sitio podría haber sido una estancia definida dentro de la casa del dios (cf. McLaughlin 2001:33).

b. La aparición de *mrz'y* en los textos de los *refa'im* ha supuesto que algunos investigadores encuentren una base sólida a la hora de considerar el *marzeah* como una institución funeraria⁷⁹; a su vez, la mención de Daniilu en *KTU* 1.20 también debió propiciar esta postura⁸⁰. Esta idea se asienta sobre la naturaleza de los *rapa'uma* ugaríticos, a los que se suele relacionar con el Más Allá⁸¹. Antes de los

En otros estudios aparece el *marzeah* dentro de una investigación más amplia como los de Pope 1977:219 y 1981:174ss.

⁷⁷ P.e. en la escena del banquete (*KTU* 1.22) se repiten los mismos elementos: se consume carne, vino, las divinidades «comieron y bebieron» (líneas 21-24), etc.

⁷⁸ El primero que lo interpretó como santuario fue el editor de los textos Virolleaud: «Mon palais, (c'est) son sanctuaire, (δ) *Rpum*. (4) [Son sanctuaire], certes, vous l'aimez, (δ) *Elnym*».

⁷⁹ Pope (1977:219 y 1977a:174ss.) relacionó este texto con el rito del *kispum* y Lewis (1989:87) con el culto funerario. Cf. además Zamora 2000:623s.

⁸⁰ Aquellos que incluyeran estos textos dentro de la *Epopéya de Aqhat* verían a Daniilu en el duelo de su hijo muerto Aqhat invitando a los *rapa'uma* a un banquete en su honor.

⁸¹ Pope (1981:174) los entiende como «espíritus de los ancestros fallecidos». Mullen (1980:261) resumía así las propuestas: (1) dioses, (2) sombras, muertos defecados o (3) funcionarios cúlticos, considerando que

descubrimientos de Ugarit, los *refa'im* eran ya conocidos por el texto bíblico como los difuntos, los habitantes del *S^e'ol* (Is 14,9; 26,14.19; Sal 88,11; Prov 2,18; 9,18; 21,16; Jb 26,5), y, por tanto, todos los muertos eran *refa'im*. Sin embargo, como indica Del Olmo (1995ed:299), se produjo un «deslizamiento semántico» desde los antecedentes bíblicos, los *rapa'uma* cananeos, hasta los *refa'im*⁸². Así pues, no se pueden equiparar las descripciones del TM de estos seres con el grupo exclusivo de *rapa'uma* ugaríticos, por lo general reconocidos como «... los manes regios o héroes divinizados; a su círculo pertenecen los reyes legendarios..., pero igualmente los miembros de la dinastía reinante, los muertos antiguos y los más recientes.... son los «Rephaim de la tierra/infierno»» (Del Olmo 1992:115 y 1995ed:182)⁸³.

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

c. En *KTU* 1.21 no existe una concepción temporal de los acontecimientos más que en la llegada de 'El a su palacio en la línea 7: «[al alba del] tercer día llegaré a [mi] casa»; sin embargo, en la escena propiamente del banquete (*KTU* 1.22 I 21-27) se suceden las jornadas en las que los *rapa'uma* «comieron y bebieron» hasta que al séptimo día aparece el dios Ba'lu. Pese a la laguna existente en la tablilla, parece que el *marzeah* tenía un tiempo definido para su festejo, tal vez siete días(?), según propone King (1989:98). Pero, por el momento y hasta el análisis de nuevos testimonios, no podemos considerarlo más que un dato a tener en cuenta⁸⁴.

el paralelismo entre *rp'um* e *'ilnym* confirma la definición de dioses. Según Lewis (1996:117 y 1997:196) son: (a) un grupo tribal, (b) guerreros heroicos, (3) deidades menores, (d) sombras de los muertos o (e) alguna combinación de las anteriores. Según Pitard (1999:264): (1) fantasmas de los muertos, espíritus de los reyes fallecidos o quizás de la nobleza, (2) grupo de deidades unidas a 'Ilu convocadas para proteger al rey y a su ciudad, (3) miembros vivos de la aristocracia, quizás una élite de guerreros o quizás un grupo de sacerdotes envueltos en los rituales de fertilidad y (4) tal vez designe más de una de estas tres categorías (cf. también Pitard 1992:33).

⁸² Annus (1999:13ss.) ha investigado también la evolución de los *rapa'uma* pero no en el ámbito semítico, sino en el griego. Su hipótesis parte de observar en el término griego *merop(e)s* la raíz semítica **rp*'. De igual modo también encuentra la evolución de *titânes* en la forma *ditânu*.

⁸³ Existen varios estudios sobre la naturaleza de los *rapa'uma*, cf. Dietrich – Loretz – Sanmartín 1976:47ss., Ford 1992:73ss., Pitard 1999:264ss., Wyatt 1999:879ss. Mullen (1980:262) resume varias propuestas.

⁸⁴ En el texto emariota del II mil. a.C. se observaba no sólo una posible periodicidad en la celebración del *marzeah*, sino también una duración(?), aunque no sabemos si se refería exclusivamente al *marzeah* o a los diversos acontecimientos.

3. CONCLUSIONES

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

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

2. Los ritos de los difuntos. La relación del *marzeah* con los ritos de los difuntos sigue todavía sin estar clara a pesar de que definitivamente no se observa una vinculación constante con las descripciones del *kispum* babilónico. Es posible que en algún momento una de estas manifestaciones influyera sobre la otra, pero no parece, como algunos autores han afirmado, que el *marzeah* fuera el equivalente ugarítico del *kispum* mesopotámico. Los textos de los *refa'im* (KTU 1.20-22) también han proporcionado a los investigadores una prueba para justificar el carácter fúnebre del *marzeah*; sin embargo, no se puede afirmar sin las correspondientes reservas que *mrz'y* (KTU 1.21) corresponde a una forma de *marzeah*. Pero, en el caso de que se confirmara la variante, los *rapa'uma* pudieron tan sólo haber ejercido su función como personajes mitológicos, como otras de las divinidades invitadas al banquete. Así pues, aunque no se deben descartar los textos de los *refa'im* como prueba de un banquete fúnebre, por el momento sólo el pasaje de Jr 16 es con seguridad el único ejemplo manifiesto de una dimensión fúnebre del *marzeah*.

3. «Los miembros del *marzeah*». Podemos observar en la expresión «los miembros del *marzeah*» (Emar VI/3 446; Virolleaud 1951:173ss; PRU III 88; III 130; IV 230; KTU 4.339; 3.9) un marco institucional, probablemente de carácter privado, ya que en algunas de las tablillas se especifica el origen del *marzeah*: «el *marzeah* de mi-Ki(?)» (Emar VI/3 446), «el *marzeah* de(1 dios) Šatrana» (PRU III 130), «el *marzeah* (del territorio) de Aru» / «el *marzeah* (del territorio) de Siyannu» (PRU IV 230), «el *marzeah* de Anat» (KTU 4.642), «el *marzeah* que Šamumanu estableció en su casa» (KTU 3.9).

La pertenencia a un *marzeah* debía suponer la vinculación a una «familia» constituida en un marco legal, cuyos bienes pasaban por herencia a sus «hijos» (cf. PRU III 88; III 130). No parece que estos «hijos» fueran descendientes biológicos de los «miembros del *marzeah*», sino que de alguna manera ingresaban en la sociedad, tal vez a través del pago de una cuota o de un rito de iniciación ante presencia de testigos.

4. Líder del *marzeah*. Ya en un texto eblaíta se menciona a un tal Dudasá «encargado/jefe» del *marzeah* al que se le dan prendas de vestir (ARET I 11,1-3). No obstante, es en los textos de Ugarit donde se perfila con nitidez la figura de un líder, encargado de ciertos aspectos de la vida de la asociación: en *KTU* 3.9 un tal Šamumanu actúa como un líder que instala el *marzeah* en su propiedad e incluso lo provee de alimentos y bebida, en *KTU* 1.114 el dios 'Ilu invita a las divinidades a un banquete en su casa y del mismo modo en *KTU* 1.21. Además, según se infiere a partir de los textos mitológicos de Ugarit este jefe de la reunión tenía ciertos privilegios: en *KTU* 1.114, por una parte, el portero de la casa de 'Ilu riñe a las diosas Anat y Astarté por darle los mejores trozos de carne a un perro, ya que los manjares deben estar reservados para el dios-padre; por otra, 'Ilu es sin duda el que más bebe entre todas las divinidades hasta el punto de perder el conocimiento.

5. Derechos y deberes. Los miembros del *marzeah* tenían una serie de derechos y deberes tanto a nivel externo como interno. Gracias a los documentos legales-administrativos comprobamos que el *marzeah* era reconocido jurídicamente por la sociedad del entorno: el sello del rey ratificaba la posesión de ciertas propiedades por parte de los miembros del *marzeah* y el derecho a heredarlas por sus «hijos» (*PRU* III 88; III 130; IV 230).

A nivel interno también se establece un acuerdo entre los miembros ante la presencia de testigos: en el texto editado por Virolleaud 1951:173ss. se hace referencia a una suma de dinero (1 *lim* de plata = unos 1000 *šekels*) destinada presumiblemente al mantenimiento del *marzeah*. No se sabe si esta cantidad se entrega en concepto de cuota, de ingreso en el club, por un contrato o por algún tipo de financiación. En *KTU* 3.9 de nuevo se ve implicado un dinero (50 *šekels* de plata) bien en concepto de alquiler y servicios de abastecimiento, que no debe ser reclamado por ningún miembro, o como multa en el caso de que el líder del *marzeah* se atreviera a expulsarlos de su casa. De cualquier manera, lo importante es que se intenta mantener una seguridad legal y administrativa a través de una suma estipulada con el fin de prever la continuidad tanto de los «socios» como del lugar de reunión.

Un deber y un derecho que se desprende de la participación en el *marzeah* es sin duda la solidaridad: en *KTU* 1.114 'El bebe hasta emborracharse de tal manera que unos dioses se ven obligados a sujetarlo y otros salen en busca de un remedio contra su pérdida de conciencia. En ningún documento ni legal-administrativo ni mitológico se prescribe el deber de prestar ayuda o, por el contrario, de recibirla en tales circunstancias, sin embargo, tuvo que existir un compromiso moral de socorrer al ebrio.

6. Propiedades y vida económica. El *marzeah*, además de disfrutar de una vida económica muy activa, posee una serie de bienes inmuebles reconocidos por las autoridades: un recinto (propio o en alquiler; cf. Virolleaud 1951:173ss; *PRU* III 88; III 130; *KTU* 3.9; 1.114; 1.21), viñas (*PRU* IV 230), olivares (*KTU* 4.399) y otros campos (*KTU* 4.399). La asociación se debía autoabastecer, al menos, de ciertos productos como del vino o mosto, procedente de los frutos de sus propios viñedos, y del aceite de sus

olivos que se utilizaba tanto para el consumo alimenticio como para el cosmético. Quizá también estos productos les sirvieran para comerciar u otros fines. A nivel administrativo debía tener un registro no sólo de posesiones sino también de la producción, incluso es posible que en *KTU* 4.399 se especificara también el reparto y distribución de las materias primas para cubrir las necesidades del *symposion* y de otros acontecimientos.

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

7. Localización de un *marzeah*. La existencia de un *marzeah* no estaba condicionada ni por la magnitud de un núcleo poblacional ni por la distancia respecto a otro *marzeah*. Podría decirse que se trataba de una cuestión económica más que de un problema geográfico. En *PRU* IV 230 observamos que un mismo viñedo era compartido por dos *marzehim* vecinos, el de Aru y el de Siyannu. Aru era una villa de Ugarit y Siyannu un reino colindante, por tanto, las dimensiones territoriales debían ser bastante diferentes y, sin embargo, en ambas poblaciones había establecido un *marzeah*.

8. Momento de la reunión. Algunos de los textos hacen referencia a un mes concreto en que quizás tenía lugar el *marzeah*. En Ebla (MEE II 46) se dice que en el mes de i-SI (mayo-junio) se regalaban prendas con ocasión del *marzeah*, lo que no se indica es si siempre se celebraba en este mes o también en otras fechas a lo largo del año. Y un documento emariota (*Emar* VI/3 446) nos informa de una serie de acciones a lo largo del «mes del *marzeah*» en el que se alude a los «miembros del *marzeah*»; pero tampoco se puede afirmar con toda seguridad que existió tal mes y que su nombre se debió a esta asociación. Por el contrario, en los textos mitológicos de Ugarit (*KTU* 1.114 y 1.21) no se indica una fecha concreta de la reunión, sino que es el dios, que actúa como líder, quien convoca a los participantes y, por tanto, fija el día o los días. Lo que sí se indica, al menos, en *KTU* 1.21, es el espacio temporal que dura la reunión: unos siete días; pero, como tampoco es un dato constante, no se puede incluir entre las características propias del *marzeah*.

9. Dedicación a una divinidad. Por lo general el *marzeah* en Ugarit está presidido por un dios o una diosa que lo determina: «El *marzeah* de(l dios) Šatrana» (*PRU* III 130), «el *marzeah* de Anat» (*KTU* 4.642), el *marzeah* de Astarté (a partir de la referencia a la «viña de Astarté hurrita» en *PRU* IV 230). La deidad no tiene por qué tener las mismas características ni ser un dios relevante en el panteón, sino que puede ser un dios menos conocido como, p.e., Šatrana. Se podría deducir a partir de las tablillas ugaríticas que los *marzehim* de Am 6 y de Jr 6 también podían haber estado dedicados a una divinidad, seguramente a Yahveh o acaso a algún otro dios al que adorasen los samaritanos y/o los habitantes de Judá.

10. Celebración simpótica. La expresión más significativa del *marzeah* es sin duda el banquete. En los textos, sobre todo los mitológicos (*KTU* 1.114 y 1.21), se le concede una gran relevancia: un dios invita a otras divinidades a su palacio para celebrar un banquete en el que el consumo de carne y vino está asegurado, de forma similar a las reuniones samaritanas descritas por Am 6. Pero también los textos administrativos dan a conocer las posibles fuentes de producción y abastecimiento del *marzeah*: los viñedos (*PRU* IV 230), los olivos (*KTU* 4.399) y otro tipo de campos (*KTU* 4.399).

11. Identificación del *marzeah*. Los investigadores se han encontrado con la dificultad de que en algunas ocasiones el *marzeah* se identifica con un lugar específico como en *KTU* 1.21, mientras que en otras se refiere, como en *KTU* 3.9, a un grupo en particular. Si se toma como punto de partida el texto de Jr 16 no es difícil distinguir un recinto, pero si nos apoyamos en Am 6 es posible que el profeta esté aludiendo a una asociación. En cualquier caso, la mayoría de las veces el término *marzeah* puede manifestar varios aspectos; de hecho, Del Olmo Lete y Sanmartín en su diccionario de ugarítico (2000 y 2003 s.v. “mrzḥ”) apuntan tres significados básicos: «asociación cúllica», «banquete (cúllico) (funerario)» y por metonimia «sala del banquete». Debemos ser cautos a la hora de analizar un texto relativo al *marzeah* como un «banquete funerario», pues por el momento el único caso seguro que conocemos es Jr 16. Por otra parte, la distinción entre una asociación o una sala del banquete no va a ser siempre posible, ya que a menudo las dos ideas se encuentran unidas (cf. *PRU* III 88; III 130; IV 230).

12. Otras características del *marzeah*. En el análisis de *marzeah* extrabíblico se observan tres elementos más, que tal vez nos puedan dar la clave para localizar otros textos bíblicos relativos a la institución: (a) la figura del perro y otras visiones, (b) el entregar regalos con ocasión del *marzeah* y (c) el remedio para la borrachera.

(a) En *KTU* 1.114 el perro tiene una doble dimensión, por un lado se presenta como un personaje negativo que se aprovecha de las diosas para hacerse con los mejores pedazos de carne, pero, por el contrario, su pelo es un ingrediente importante en la receta para devolver al dios a la vida. Esta visión del perro, al igual que la del ser con cuernos y cola, se debió probablemente a la ebriedad de 'El. Así pues, en otros pasajes con tales representaciones se puede esconder un tipo de intoxicación similar, propia de los *marzeahim*.

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

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