

VI. ÚLTIMOS TESTIMONIOS SOBRE EL *MARZEAḤ*. LA LITERATURA RABÍNICA Y EL MOSAICO DE MÁDABA

El presente capítulo se centra en los últimos documentos sobre el *marzeah*: los pasajes rabínicos y un mosaico que apareció en la iglesia bizantina de Mádaba (Jordania). La razón de tratar ambos en este apartado no sólo se basa en un argumento cronológico, sino también en la conexión que ciertos autores establecen entre un fragmento del mosaico y algunos de los textos. Estas evidencias prueban que nuestra institución tuvo un desarrollo importante en el ámbito semita a lo largo de casi cuatro milenios (desde la antigua ciudad de Ebla hasta el periodo bizantino con el mosaico, s.VI d.C.) y con relación al pueblo de Israel desde al menos el profeta Amós (en el s.VIII a.C.) hasta el periodo rabínico amoraíta (ss.III-IV) y probablemente saboraíta (ss.V-VI).

La producción científica al respecto se ha limitado a citar los pasajes y la inscripción del mosaico como muestra de la existencia de esta asociación en la Antigüedad Tardía o, en el mejor de los casos, como confirmación de alguno de los rasgos observados en los testimonios semitas. Ni siquiera McLaughlin (2001:61ss.) en su monografía sobre el *marzeah* analiza el tema en profundidad, pues en apenas cuatro páginas concluye que se trataba de «a celebratory drinking feast which, at least in some cases, is characterized by its excesses» (p.64). Por el contrario, la aportación de Bryan (1973) es mucho más exhaustiva, ya que muestra una atención especial a la literatura rabínica y al mosaico. Sin embargo, relega las características del *marzeah* a un segundo plano, ocupándose de otras cuestiones como la reconstrucción de las fuentes primitivas, el origen de algunas fiestas, etc. Por tanto, la finalidad de nuestro estudio será precisamente determinar si los elementos del *marzeah* tienen su origen en la tradición semítica, sobre todo bíblica, y si se produjo, a su vez, algún tipo de innovación. En primer lugar, vamos a examinar los pasajes rabínicos, debido a que son más explícitos que la imagen y la inscripción del mosaico de Mádaba.

1. TESTIMONIOS RABÍNICOS¹

Como podemos suponer, algunos de los textos sobre el *marzeah* están relacionados con Am 6,7 y Jr 16,5, es decir, las dos citas bíblicas donde aparece el término². Así, un buen criterio para abordar los pasajes sería el distinguir entre los textos que utilizan estos versículos y los que dependen de otros casos. No obstante, ésta no es nuestra opción, ya que, en principio, preferimos dividirlos en tres apartados diferentes según los contextos donde aparezca el término. Con el primero pretendemos averiguar si el *marzeah* tiene una dimensión funeraria como Jr 16. En el segundo se analizará su conexión con la apostasía de Israel en Šittim (Nm 25) en las versiones targúmica y rabínica. Por último, veremos cuál es el vínculo entre el *marzeah* y un festival popular llamado *maïumas*, del que hablan las fuentes semíticas y greco-latinas.

1.1. ¿FIESTA FÚNEBRE O DE JÚBILO?

Jr 16,5 tiene una evidente dimensión fúnebre, resultado bien de una acepción de *marzeah* (si definitivamente se asume el nexo entre la entidad y el mundo de los muertos) o, lo más probable, de su propio contexto. Por el contrario, Am 6,7, que es un texto más antiguo, denuncia la conducta de los participantes en un banquete de júbilo. El elemento común entre los dos pasajes se halla en el carácter idolátrico de ambas reuniones. ¿Cuál puede ser entonces la tradición que ha llegado al judaísmo rabínico?

1.1.1. Contexto de duelo (§ 43)

En tres textos rabínicos se alude a la prohibición de Jr 16,5 de no entrar en un *bet-marzeah*. El primero que presentamos es del tratado *Baba Batra* del *Talmud de Babilonia*, que aparece también en *Tosefta*. En él se recogen las palabras de R. Eliézer, hijo de R. Yosé, sobre la caridad y la misericordia:

Se ha enseñado: Dijo R. Eliézer, hijo de R. Yosé: “Todas las obras de caridad y de misericordia que Israel hace en este mundo son (causa de) una gran paz y unos magníficos intercesores entre Israel y su Padre que está en los cielos, según se dice: *Porque así dice Yahveh: ‘No entres en un bet-marzeah ni vayas a hacer duelo ni a lamentarte por ellos, porque he retirado mi paz, de este pueblo, etc., la misericordia y la compasión’* (Jr 16,5). La *misericordia* (se refiere a) la *gemilut ḥasadim*, la *compasión* a la caridad”. (BB 10a; similar en TosPea 4,21)³

¹ Seguimos la forma de transcribir el nombre de los rabinos de la ed. española de Strack – Stemberger 1996. También allí pueden identificarse y localizarse geográfica y cronológicamente sus vidas.

² Como se indicó en el capítulo I, en TgAm 6,7 y TgJr 16,5 aparece el mismo vocablo en su forma aramea sin aportar ningún dato significativo, por lo que no vamos a tratar estos casos.

³ Ni Bryan 1973 ni después McLaughlin 2001 estudian este pasaje.

Al analizar Jr 16,5-9 en el capítulo I, observamos que el pasaje comienza y acaba con dos “obras de misericordia” o *gemilut hasidim*: bendecir a los novios (vv.8-9) y ocuparse de los muertos (vv.5-7); éstas quedan abolidas cuando Yahveh retira la benevolencia de su pueblo. Por tanto, el pasaje de BB viene a confirmar esta interpretación, poniendo de relieve que la ayuda desinteresada hacia los semejantes se convierte en un magnífico intercesor entre Dios y su pueblo. El ejemplo elegido por R. Eliézer es precisamente el relacionado con las obligaciones hacia los difuntos: «No entres en un *bet-marzeah* ni vayas a hacer duelo ni a lamentarte por ellos». Aquí no se plantea cuál es el significado de *marzeah*, pero del contexto se deriva que está relacionado con el luto y el lamento provocado por la pérdida de alguien. Se transmite, en definitiva, la misma idea que en el TM, donde se identificaba el *bet-marzeah* con una casa en duelo.

El siguiente texto, que pertenece al tratado *Moed Qatán* del *Talmud de Jerusalén*, expone las distintas acciones que deben realizarse o evitarse en un duelo según Ez 24,17: «Suspira calladamente, no hagas duelo de muertos, ciñete sobre la cabeza el turbante y ponte en los pies las sandalias, no te cubras el bigote ni comas pan de duelo⁴». Con la última prohibición se subrayan las atenciones prestadas a los allegados de un difunto, es decir: con motivo del luto los individuos menos relevantes proporcionan comida a las personas importantes y éstos últimos hacen lo propio en el caso contrario⁵.

No comas el pan de duelo. De aquí (se deduce) que los de baja posición van a casa de las personas importantes.

Entonces, ¿de dónde (se deduce) que las personas importantes van a casa de los de baja posición? Dijo R. Semuel bar Rab Yisjaq: *Está escrito: Porque así dice Yahveh: ‘No entres en un bet-marzeah etc.’* (Jr 16,5)”. (TJ MQ 3,5 82d)⁶

Aunque no se explica el significado de *bet-marzeah*, al igual que en el pasaje anterior del TB, se evidencia un contexto fúnebre; esta vez, vinculado a las obras de misericordia entre las distintas clases sociales.

El tercer testimonio de Jr 16,5 se encuentra de nuevo en el TB. En un pasaje del tratado *Ketubbot*, que trata acerca del patrimonio paterno que le corresponde a una hija, un rabino le pregunta a otro quién debe estar al frente del *bet-marzeah*. Aunque a primera vista no existe un vínculo directo entre ambos temas, el texto los pone en relación de una forma muy irónica. Rab Anán en una nota dirigida a Rab Huna, pidiéndole que le permita cobrar su lote a la heredera, lo saluda con el amistoso

⁴ Lit: «Pan de hombres» (también en Ez 24,22). Se entiende como en Os 9,4: «Pan de enlutados» (פֶּן לְאִוִּים). Es el pan o la comida que se aporta en los duelos por personas que no pertenecen a la casa del finado.

⁵ Todo lo que hay en casa de un finado está contaminado durante el tiempo del luto, por lo que los alimentos deben ser preparados en otro lugar y traídos por amigos, vecinos, etc.; cf. c.I 2.2.2.b.a.

⁶ Tampoco este pasaje ha sido considerado por Bryan 1973 o McLaughlin 2001.

«compañero». Rab Huna, en lugar de acceder, le envía un mensaje a través de un tercer rabino, R. Saset, con dos nuevas cuestiones: una sobre el tipo de bienes a los que se refiere (muebles o inmuebles) y otra acerca de la presidencia del *bet-marzeah*. En este mensaje, transmitido por R. Saset, R. Huna llama a R. Anán por su nombre, sin ninguna muestra de respeto («¡Anán, Anán!»). Desconcertado por el extraño comportamiento de R. Huna, R. Anán decide pedirle ayuda a Mar Uqba, el cual le ofrece la siguiente explicación: quien no conozca qué es *marzeah* no debe llamar *haber* ('amigo', 'compañero') a un maestro de maestros como R. Huna.

Rab Anán le mandó a Rab Huna (el siguiente mensaje): “¡Compañero nuestro Huna, saludos! Cuando esta mujer se presente ante ti, permítele cobrar el décimo de los bienes (paternos)”. (R. Huna) le dijo a R. Saset, que estaba sentado frente a él: “Ve a decirle (esto a R. Anán) y que sea excomulgado quien no se lo diga (así): ‘¡Anán, Anán!, ¿(se debe cobrar) de los bienes inmuebles o de los muebles?; además, ¿quién debe estar sentado en la presidencia en el *bet-marzeah*?’” Rab Saset se presentó ante Rab Anán a decirle: “Señor, (tú eres) maestro, pero Rab Huna es maestro de maestros, y ha pronunciado una excomunión contra quien no le diga (esto a R. Anán); si no hubiera decretado la excomunión, no sería yo quien dijera: ‘¡Anán, Anán! ¿(se debe cobrar) de los bienes inmuebles o de los muebles?; además, ¿quién debe estar sentado en la presidencia en el *bet-marzeah*?’” Rab Anán fue ante Mar Uqba a decirle: “Mira, maestro, cómo se dirigió a mí Rab Huna: ‘¡Anán, Anán!’ y además –yo no (lo) sé– ¿qué es (ese asunto d)el *marzeah* que me remitió?” Le dijo (Mar Uqba): “Cuéntame cómo transcurrieron exactamente los hechos”. Le respondió (R. Anán): “De tal manera sucedió el incidente”. Le contestó: “¿Acaso un hombre que no sabe qué es *marzeah* debe dirigirse a Rab Huna como ‘compañero Huna’? ¿Qué (significa) *marzeah*? (Significa) duelo, según está escrito: *Porque así dice Yahveh: ‘No entres en un bet-marzeah etc.’* (Jr 16,5)”. (Ket 69ab)⁷

Así pues, Mar Uqba no sólo descifra las palabras de Rab Huna, sino que, apoyándose en la cita de Jeremías, identifica *marzeah* como sinónimo de «duelo» (אבל)⁸. A continuación, esperaríamos que se retomara el tema de la herencia; sin embargo, antes se recogen otras opiniones al respecto, repetidas también en el tratado talmúdico de *Moed Qatán*. Una vez que R. Abbahu⁹ pregunta sobre el origen de la presidencia del *marzeah*, Rab Najmán bar Yisjaq y Mar Zutra responden,

⁷ Pasaje comentado por Bryan 1973:71 y citado por McLaughlin 2001:61 entre los textos que conectan el *marzeah* con el duelo.

⁸ Aunque no encuentra pruebas que lo confirmen, Bryan (1973:71) cree que Qo 7,2 refuerza este sentido al identificar una casa en duelo como un *bet-mišteh* ‘casa en fiesta’, considerando que ambos son sinónimos de *‘ebel* ‘duelo’.

⁹ En el fragmento anterior los personajes coincidían en el espacio y el tiempo (Babilonia, ca. s.III d.C.); sin embargo, en este pasaje se mezclan rabinos de distintas épocas y lugares: academias de Babilonia y Palestina y diferentes generaciones de amoraítas.

respectivamente, insistiendo en la lectura correcta del texto y empleando la técnica del *notariqon*¹⁰:

Dijo R. Abbahu: “¿De dónde (se deduce) que el que el hace duelo tiene su asiento en la presidencia? Según se dice: *Les escogía el camino y me sentaba a la cabeza, me colocaba como un rey entre la tropa; como quien consuela afligidos* (Jb 29,25). ¿Significa (quien) consuela (*yenaḥem*) a otros!” Dijo Rab Najmán bar Yisjaq: “(Pero) está escrito (en pasiva) *quien es consolado* (*yinnaḥem*)”. Mar Zutra dijo: “(Se deduce) de aquí: *Cesará* (*sar*) *el marzeah* de los que están reclinados (Am 6,7), (lo que significa que) el amargado (*mar*) y trastornado (*zah*) se convierte en príncipe (*sar*)¹¹ de los que están reclinados¹²”. (Ket 69b = MQ 28b)¹³

Hasta el momento todos los ejemplos en los que *marzeah* se interpretaba como duelo dependían de Jr 16,5, pero el texto presente se apoya en Am 6,7. Por tanto, podríamos pensar que ésta es una prueba indudable de tal equivalencia en la literatura rabínica, como ya afirmaba Mar Uqba en el pasaje anterior de Ket 69ab: «¿Qué (significa) *marzeah*? (Significa) duelo». En cambio, debemos tener en cuenta dos consideraciones: (a) la identificación de *marzeah* con «duelo» puede ser sólo producto del contexto de Jr 16,5, en lugar de una acepción propia del término; (b) la lectura de Am 6,7 según Ket 69b = MQ 28b responde exclusivamente a recursos hermenéuticos (la división de *marzeah* en dos palabras y el cambio de -צ- por -ש-: «cesará» por «príncipe»). En consecuencia, es imposible asumir una dimensión fúnebre del *marzeah* fuera de la cita de Jeremías. Sólo si encontramos otros lugares donde *marzeah* tenga este sentido, estaremos en disposición de confirmar su relación con el mundo de los difuntos. De lo contrario, este uso no dejará de ser un caso puntual fruto de un contexto concreto.

1.1.2. Fiesta de júbilo (§ 44)

En el apartado anterior, el *marzeah* se veía implicado por un motivo u otro en un ambiente fúnebre. Un texto que algunos autores han interpretado también en este sentido es el del tratado *Berakot* del *Talmud de Jerusalén*, donde, al discutir sobre la comida de duelo, se alude a la prohibición de R. Zeira de celebrar *marzeḥim* tras su muerte:

¹⁰ *Notariqon* es un recurso hermenéutico, incluido entre las treinta y tres reglas de Rabbi Eliézer, que consiste en la separación de una palabra en otras dos o más con el fin de encontrar otras interpretaciones de los pasajes; cf. Navarro Peiró 1987:71, Vegas Montaner 1994:47, Strack – Stemberger 1996:68.

¹¹ Se ha cambiado el סר ‘cesará’ del TM por su homófono שר ‘príncipe’.

¹² El nuevo sentido es producto de separar en dos palabras el término *marzeah*: מַר זָהָה (cf. Jastrow s.v. “מר”).

¹³ Texto brevemente comentado por Bryan 1973:71s. y citado por Porten 1968:184 y McLaughlin 2001:61.

Cuando R. Zeíra iba a morir ordenó lo siguiente: “No hagáis por mí duelo hoy (y) mañana *marzeḥim*”¹⁴. (TJ Ber 3,1 6a)¹⁵

Porten (1968:184) consideró que R. Zeíra se refería a un tipo de duelo característico del *marzeah* en la misma línea que Ket 69b = MQ 28b. Sin embargo, según las palabras del rabino parece que está oponiendo el duelo (ante su inminente muerte) a festejos alegres. Aunque, en principio, las dos opciones pueden ser aceptadas, la última encontraría una buena justificación en los pasajes que ahora presentamos.

En *Ester Rabbah* existen dos referencias al *marzeah*, una en el comentario a Est 1,2 y la otra en el de Est 1,9. El contexto de ambos es muy parecido, pues se denuncia el festejo de un banquete por parte de la realeza persa en oposición al lamento judío a causa de su Templo en ruinas. La diferencia fundamental entre los pasajes reside en que en el primer caso el anfitrión es el rey Asuero, mientras que en el segundo se mencionan además reuniones convivales presididas por la reina Vasti y destinadas sólo a las mujeres.

EstR 1,10

Por aquellos días (Est 1,2). Ésta es una de las veces en las que los ángeles servidores presentaron quejas ante el Santo Bendito Sea, diciendo en su presencia: “Señor nuestro del universo, el Templo está en ruinas y este malvado se sienta y prepara *marzeḥim*”. Les respondió (Dios): “Estableced *días* frente a *días*. Esto es lo que está escrito: *Por aquellos días vi en Judá que había quienes pisaban los lagares en sábado, etc.* (Neh 13,15)”¹⁶. Rab Jelbo dijo: “Lamento (y) ay fueron *aquellos días*”. Dijo Rab Bebay: “*Hahem* (= aquellos) (implica) *hah* (= ay) para *aquellos días*¹⁷, igual que dices: *Lamentaos, ay*

EstR 3,3

Otra interpretación (de) *También Vasti la reina* (Est 1,9). Semuel comenzó (su discurso con) *Cuando estén acalorados les prepararé banquetes (y los embriagaré para que se deleiten)* (Jr 51,39). Dijo el Santo Bendito Sea: “Cuando vengan a entrar en calor con la realeza, *les prepararé banquetes (mištehem)*: destruiré sus cimientos (*mištewatehon*)¹⁸; *los embriagaré* con sus pesares; *para que se deleiten*, porque se alegraron cuando fue destruido el Templo.” Dijo el Santo Bendito Sea: “El Templo está en ruinas y este malvado prepara *marzeḥim*; y también la malvada Vasti prepara *marzeḥim*,

¹⁴ En su ed. y trad. del texto Guggenheimer (2000:267s.) recoge la lectura de מורחייא, pero indica (en su n.50) que entiende מרוחייא. Se apoya en la explicación de Ginzberg, que propone esta corrección basándose en 2Tg.Est 1,2 y pone el término en relación con un contexto de duelo.

¹⁵ Citado por Porten 1968:184 y McLaughlin 2001:63 y comentado por Bryan 1973:72s..

¹⁶ Es decir, quienes no respetaban el descanso sabático.

¹⁷ *Hahem* ‘aquellos’ contiene en la propia palabra el lamento *hah* ‘ay’.

¹⁸ Juego de palabras entre los términos *mištehem* y *mištewatehon*, que comparten las mismas consonantes.

del día aquel (Ez 30,1)”. Dijo R. Yisjaq: según está escrito: *También Vasti, la reina, preparó un banquete (mišteh) para aquellos días, igual que dices: Se entonará un lamento para las mujeres (Est 1,9)*”.¹⁹ *(nihyah) amargo (Mi 2,4)*”.

No hay duda de que en estos pasajes el *marzeah* no está relacionado con el mundo de los difuntos, sino con un festejo de júbilo. Lo sorprendente es que a partir del vocablo *mišteh* en el TM se haya deducido la celebración de un *marzeah*; sobre todo, cuando en Jr 16,5-9 podían entenderse como dos banquetes con finalidades opuestas. Concluimos, entonces, que el rasgo que diferencia el *marzeah* del *mišteh* no reside en la presencia o ausencia de una dimensión fúnebre. El testimonio que puede ayudarnos a iluminar estos fragmentos midrásicos es, una vez más, el de Am 6.

Cuando el profeta Amós amenazaba al «*marzeah* de los que están reclinados» con el exilio, describía una serie de elementos relacionados con la riqueza: copas de vino, divanes de marfil, magníficas comidas, música, aceites, etc. Su denuncia se centraba en dos aspectos: la injusticia social (las diferencias entre las clases y el poco interés de los nobles por el pueblo) y la idolatría (el incumplimiento de los preceptos con convites paganos). En los pasajes que ahora analizamos también se observa esta doble crítica: por un lado, el papel de los desfavorecidos lo asumen los judíos y el de los ricos samaritanos lo encarnan Asuero, Vasti y su corte; por otro, la identificación de *mišteh* con *marzeah* probablemente encubre un acto idolátrico. Este último punto se confirma si tenemos en cuenta la descripción del banquete real del TM, que probablemente el autor tenía en mente: «Cuando transcurrieron aquellos días, el rey celebró para todo el pueblo que se encontraba en el palacio de Susa, desde el grande hasta el pequeño, un banquete (מִשְׁתֵּה) durante siete días en el patio del jardín de la residencia real. Colgaduras blancas de lino y de color celeste pendían de cordeles de lino fino y de color escarlata sobre anillas de plata y columnas de mármol, divanes (מִטּוֹת) de oro y plata sobre un pavimento de alabastro y mármol y de nácar y mosaico. Daban de beber en copas (כּוֹפּוֹת) de oro y copas de formas distintas y el vino regio era abundante conforme a la liberalidad del rey» (Est 1,5-7). Así pues, comparte con el pasaje de Amós un vocabulario («divanes, copas») y un contexto similar. A su vez, también se aprecian otros rasgos del *marzeah* extraídos de diversos testimonios: un lugar específico para el banquete (el palacio real), una duración determinada (siete días) y un presidente del evento (el rey, la reina). Por consiguiente, no es difícil suponer que el mundo rabínico apreciara aquí una escena propia de la idolatría, de manera que lo que había sido catalogado como un *mišteh* (término sin connotaciones negativas) por el TM, lo convirtieran en un banquete pagano.

Un último pasaje confirma la interpretación de *marzeah* como fiesta de júbilo. En *Qohelet Rabbah* se halla un texto, reproducido después con algunos cambios en el *Midrás de Samuel*, donde se opone el duelo por la muerte de Samuel (cf. 1Sam 18,3) a los *marzehim* que se prepara el malvado Nabal.

¹⁹ Breve comentario de ambos pasajes en Bryan 1973:121 y referencias en McLaughlin 2001:63.

Un texto dice: *Murió Samuel* (1Sam 25,1) y otro dice: *Samuel había muerto* (1Sam 28,3). R. Assi explicó: “*Samuel había muerto* (se refiere), sin duda, a (su) muerte, (mientras que) *murió Samuel* simplemente se cita en relación al caso de Nabal, porque está dicho que *murió Samuel... y había un hombre en Maón que tenía su hacienda en el Carmelo (... su nombre era Nabal... era duro y malo)* (1Sam 25,1-3)”. R. Semuel bar Najmán añadió que todos se lamentaban, golpeándose, por la muerte del justo, mientras que aquél malvado se preparaba *marzehim*. (QoR 7 a Qo 7,1; trad. Motos 2001: VII 1.2.5.1. Similar en MidrSam 23,8)²⁰

En 1Sam 25,36 se describe el banquete de Nabal como un *mišteh* regio: «Cuando volvió Abigail hacia Nabal, he aquí que (estaba celebrando) un *mišteh*, como un *mišteh* real; el corazón de Nabal se desbordaba de alegría, pues estaba muy ebrio, así que no le dirigió ni una palabra, pequeña o grande, hasta la mañana». Así pues, basándose en los mismos elementos que en EstR (lujo, la bebida frente a una escena fúnebre) el *mišteh* se convierte en un *marzeah*. De hecho, mientras que en el TM la iniquidad de Nabal consiste en negarle su comida a David y a sus hombres durante la fiesta del esquila (cf. 1Sam 25,11), en el comentario rabínico su caracterización es mucho más negativa: no sólo no se duele por Samuel, sino que además celebra banquetes paganos, de manera que a la injusticia se le une la idolatría.

1.2. MARZEAH EN ŠITTIM (§ 45)

El famoso episodio de la apostasía israelita en Šittim (Nm 25) es interpretado como una escena de *marzeah* por el *Targum Pseudo-Jonatán* o *Targum Yerusalmi I*, una de las traducciones arameas al Pentateuco de origen palestinese (probablemente del s.VIII)²¹, y por el midrás halákico *Sifre Números* (que data de mediados del s.III d.C.; cf. Strack – Stemberger 1996:359ss.). Esta lectura deriva probablemente de la propia descripción del TM, donde se enumeran los actos idolátricos de Israel ante Ba‘al Pe‘or²²: «Cuando se asentó Israel en Šittim, el pueblo comenzó a prostituirse con las hijas de Mo‘ab. Invitaron al pueblo a los sacrificios de su dios y el pueblo comió y se prosternó ante su dios. Entonces, Israel se adhirió a Ba‘al Pe‘or, de modo que se encendió la cólera de Yahveh contra Israel» (Nm 25,1-3). La prostitución del pueblo, por tanto, tiene una doble dimensión: la física y la moral, ya que, además de unirse a mujeres extranjeras, adoptan sus ritos. En concreto, el hecho de comer con

²⁰ Comentado por Bryan 1973:121s. y citado por McLaughlin 2001:63.

²¹ No hay un acuerdo generalizado en la datación de este Tg. A pesar de la influencia de obras rabínicas como *Pirgá de R. Eliézer* (s.VIII d.C.) hay estudiosos que han visto en este Tg. un «verdadero Targum palestinese, con *halakah* y *haggadah* muy antiguas, como puede comprobar una mera colación con la literatura exegética tanaítica, especialmente *Mekilta* y los *Sifre*» (ss.II-III d.C.) (Pérez Fernández 1996:546s.).

²² Lo más probable es que se aluda a un culto toponímico de Ba‘al según las citas bíblicas (Os 9,10; Nm 23,28; 25,18; cf. Dt 3,29; 4,46); cf. Ashley 1993:517, Levine 2000:284.

las moabitas es lo que pudo propiciar que la exégesis rabínica lo percibiera como un *marzeah*.

Por otro lado, mientras que en TM Nm 25 se reconoce un nuevo episodio, TgJ Nm 24,14.25 interpreta la apostasía de Israel como consecuencia de un consejo de Balaam, relacionando el incidente del c.25 con los oráculos de los cc.22-24. Esta tradición comienza en la propia Biblia cuando Moisés reprocha a Israel no haber acabado con las madianitas: «Ellas (las madianitas) son quienes, por consejo de Balaam, incitaron a los hijos de Israel a traicionar a Yahveh a causa de P^eor, por lo que se originó la plaga en la comunidad de Yahveh» (Nm 31,16). De este modo, el propio Moisés identifica a Balaam como el promotor de la conducta de las mujeres.

En su análisis de Nm 24,14.25, Vermes (1973:162ss.,169ss.) observó que, por medio de este personaje, el judaísmo tendía a favorecer la conexión entre ambos episodios²³. Poco después, Bryan (1973:74ss.) continuó esta labor ampliando el comentario a Nm 25,1-3, y puso de manifiesto que las versiones y otras lecturas (LXX, Vg., Tg., NT, intertestamentarias, rabínicas) son más descriptivas que el TM²⁴. Advirtió, además, que en algunas se subraya el aspecto simpótico como un elemento característico de la idolatría; p.e., Josefo en *Antigüedades* dice que los israelitas «se alegraron con comidas extrañas» (ξενικοῖς τε βρώμασιν ἔχαιτρον; *AI* IV 139s.). Por tanto, no nos sorprende que TgPsJ y SNm reconocieran tales banquetes como *marzehim* (= ‘banquetes idólatras’).

Al abordar el texto targúmico, debemos considerar TgPsJ Nm 24,14.25 y Nm 25 como parte de un mismo episodio, en el que se distinguen varias secciones: (A) una amplia introducción donde se cuenta que las mujeres fueron acomodadas en tiendas con dos objetivos: incitar a los israelitas a consumir sus productos y propiciar un comercio sexual a cambio de rechazar a Yahveh; (B) la adhesión a Ba‘al P^eor a través de un ritual concreto; (C) la participación en *marzehim*; por último, (D) el símil con el que se describe la unión de Israel a su nuevo dios como la de un clavo al madero.

²³ Así, p.e., en Apocalipsis leemos: «Pero tengo algo contra ti: tienes aquí a unos que se agarran a la enseñanza de Balaam, el que enseñaba a Balaq a poner obstáculos ante los hijos de Israel para que comieran lo sacrificado a los ídolos y fornicaran» (Ap 2,14). En las *Antigüedades Bíblicas* de Ps.-Filón se dice: «Entonces le propuso Balaam: “Ven, veamos qué puedes hacerles. Elige unas cuantas mujeres hermosas entre las que están entre nosotros y en Madián y ponlas ante ellos desnudas y adornadas de oro y piedras preciosas. Cuando las vean y se acuesten con ellas, pecarán contra su Señor y caerán en vuestras manos. De otro modo no te será posible vencerlos”» (*LAB* VIII 13; cf. XVIII 14; trad. de De la Fuente Adánéz 1982). En Tg. Neófiti: «Y ahora que yo me marchó a mi pueblo, te daré un consejo: Hazles pecar; y si no, no podrás dominarlos; sólo que este pueblo ha de dominar a tu pueblo al final de los días postreros» (TgN Nm 24,14; similar TgFg; trad. de Díez Macho) / «Y se levantó Balaam para partir y volvió a su lugar. Y también Balaq volvió a su lugar y constituyó a sus hijas en prostitutas (lit. “Para el creced y multiplicaos”, Gn 1,28; Vermes 1973:169 traduce: “In the market place”))» (TgN Nm 24,25). También Filón y Josefo responsabilizan a Balaam (Ph., *Mos.* I 294 y I., *AI* IV 126ss.) e igualmente la versión de Vg. de Nm 24,14 («Dabo consilium quid populus tuus huic faciat in extremo tempore»). Sobre la figura de Balaam cf. Vermes 1973:169ss.

²⁴ En LXX y Vg. Nm 25,3 se utiliza el verbo «ser iniciado»: καὶ ἐτελέσθη Ἰσραὴλ τῷ Βεελφεγορ / *initiatuque est Israel Beelphegor*. En TgN Nm 25,3: «Y se ligó (‘entró en asociación’ ורבתו) al ídolo de P^eor».

(A. INTRODUCCIÓN)

¹⁴Y ahora, he aquí que me vuelvo para irme a mi pueblo. Ven, te daré un consejo: Ve, dispón tabernas y pon en ellas mujeres prostitutas que vendan comida y bebida a menos de su valor, e irá este pueblo y comerán, beberán y se embriagarán, y tendrán comercio sexual con ellas, negarán a su Dios y serán entregados en tu mano en poco tiempo y muchos de ellos caerán. Sin embargo, después de esto, ellos dominarán en tu pueblo al final de los días postreros.

²⁵Y se levantó Balaam y se marchó, y retornó a su lugar. También Balaq siguió su camino; y colocó a las hijas de los madianitas como celada desde Bet Yešimot hasta la Montaña de la Nieve, y vendían diferentes postres a bajo precio, en los cruces de los caminos, según el consejo del malvado Balaam.

¹Y se asentó Israel en un lugar que era llamado Šittim por la locura y depravación que había entre ellos,

(B. ADHESIÓN A BA‘AL P^E‘OR)

y el pueblo comenzó a profanar su santidad, a desnudarse²⁵ ante el ídolo de P^e‘or y a prostituirse con las hijas de los moabitas que llevaban el ídolo de P^e‘or debajo de sus cinturones.

(C. PARTICIPACIÓN EN *MARZEḤIM*)

²E invitaban al pueblo a los sacrificios de sus ídolos y el pueblo comía en sus *marzeḥim* y se prosternaba ante sus ídolos.

(D. SÍMIL DEL CLAVO)

³Y el pueblo de la casa de Israel se unió con Ba‘al P^e‘or como el clavo al madero, que no puede separarse sin astillarlo. Y se inflamó la ira de Yahveh contra Israel. (TgPsJ Nm 24,14.25; 25,1-3; trad. de Martínez Sáiz).²⁶

Esta versión aporta sobre todo tres novedades respecto al TM: la influencia de Balaam, la forma de culto a Ba‘al P^e‘or y la celebración de *marzeḥim*. (1) Los vv.14 y 25 del c.24 implican directamente a Balaam en la historia, pese a que se le obvia a partir de 25,1ss. (2) Los actos idolátricos vinculados a la sexualidad son mucho más

²⁵ Se desnudan para evacuar. Juego de palabras entre el nombre del dios y el verbo, que está compuesto por las mismas consonantes: פִּעֹר / לַמִּפְעֹר. Lo mismo sucede en SNm 131 y en otros paralelos.

²⁶ Varios autores se han ocupado este pasaje como testimonio de *marzeah*: Porten 1968:183, Pope 1977:217, Heider 1985:389n.774, Lewis 1989:92, Bryan 1973:74ss., McLaughlin 2001:62s.

explícitos y están vinculados con necesidades corporales de carácter escatológico: como las mujeres llevan a Ba‘al P^e‘or debajo de sus vestidos, están obligados a adorarlo para poder mantener relaciones sexuales; además, se dice que ellos mismos profanaron su santidad «al desnudarse (se entiende que para evacuar) ante el ídolo de P^e‘or». (3) Mientras que el TM sólo menciona que «invitaron al pueblo a los sacrificios de su dios y el pueblo comió», en Tg. se presenta un complejo plan para que los israelitas no escapen a las delicias que venden las mujeres en sus tiendas, distribuidas a lo largo de una vasta extensión («colocó a las hijas de los madianitas como celada desde Bet Yešimot hasta la Montaña de la Nieve, y vendían diferentes postres a bajo precio, en los cruces de los caminos», v.25). Tanta importancia adquiere la comida y la bebida que las invitaciones a los sacrificios se acaban convirtiendo en *marzehim*: banquetes cúltricos en honor de una divinidad (en este caso Ba‘al P^e‘or), compuestos por grupos que se reúnen en un lugar concreto (quizá las tiendas de las mujeres) y donde se consume alcohol en exceso y se degustan manjares excepcionales («postres»).

Esta misma historia es recogida en los tres textos rabínicos que propone Bryan (1973:91s.): Sanh 106a, TJ Sanh 10,2 28d y SNm 131. Aquí sólo presentamos el último, ya que, además de ser el más parecido a TgPsJ, es el único que alude a la celebración de *marzehim*²⁷. Pese a las diferencias podemos reconocer las mismas secciones que en el pasaje targúmico:

(A. INTRODUCCIÓN)

Vinieron y se asentaron en Šittim, un lugar demencial. Entonces vinieron los ammonitas y los moabitas y les construyeron barracones, desde Bet Yešimot hasta la Montaña de la Nieve, y pusieron allí mujeres que vendían todo tipo de golosinas, y los israelitas comieron y bebieron.

(B. ADHESIÓN A BA‘AL P^E‘OR)

Salió entonces un hombre a pasear por el zoco y quiso comprar un artículo de una anciana que se lo vendía por su precio justo, pero una más joven lo llamó desde dentro y le dijo: “Quédatelo aquí por menos”, y él se lo adquirió, y así un día y otro día. El tercer día ella le dijo: “Entra dentro y elige por ti mismo. ¿No eres tú ya de la casa?”. Él entró. Había una tinaja llena de vino ammonita (entonces aún no le estaba prohibido a Israel el vino de los gentiles), y ella le dijo: “Bebe vino, por favor”. Él fue bebiendo y el vino fue calentándole hasta hacerle decir a ella: “Conténtame”. Ella le mostró un tatuaje de P^e‘or por debajo del sujetador y le dijo: “Rabbí, si quieres que te contente, tienes que postrarte ante éste”. Él le dijo: “¿Que voy yo a postrarme ante un ídolo?”. “¿Y qué más da? –Dijo

²⁷ Bryan (pp.93ss.) analiza sinópticamente estas versiones en busca de una fuente a la que llama I y la reconstruye.

ella— Sólo hace falta que te desnudes delante de él”. Y él se desnudó. De aquí han dejado dicho: “Descubrirse (para evacuar)²⁸ delante de Ba‘al P^e‘or es una forma de adorarlo y arrojar una piedra a Mercurio es otra forma de adorarlo”. El vino siguió calentándole hasta hacerle decir a ella: “Conténtame”. “Si quieres que te contente —ella le respondió—, aléjate de la Ley de Moisés”. Y él se alejó de la Ley de Moisés, como está dicho: *Ellos se llegaron a Ba‘al P^e‘or; se consagraron a la ignominia e hicieron abominables con el objeto de su amor* (Os 9,10).

(C. PARTICIPACIÓN EN MARZEḤIM)

Finalmente volvieron ellas a prepararles banquetes idolátricos (*marzeḥim*) y les iban invitando y ellos iban comiendo, como está dicho: *Éstas invitaron al pueblo a los sacrificios de sus dioses, [y el pueblo comió y se prosternó ante los dioses de ellas]* (Nm 25,2).

(D. SÍMIL DEL CLAVO)

R. Eleazar ben Sammuá decía: “Igual que no se puede arrancar un clavo de una puerta sin llevarse la madera, tampoco se pudo arrancar a los israelitas de P^e‘or sin llevarse sus almas.” (SNm 131; trad. de Pérez Fernández 1984 con alguna variante)²⁹

Las diferencias respecto al Tg. son notables: aparecen los ammonitas, se personaliza la idolatría en un individuo, se insertan otros temas como el del vino ammonita, el símil se le atribuye a un rabino, se utilizan otras citas bíblicas, varía el modo de abordar el culto a Ba‘al P^e‘or³⁰. El material en SNm está más elaborado, ya que lo que se consideraba un antecedente de los sucesos en Šittim está incluido en el midrás en la propia *haggadah*. Además, al igual que en TgPsJ Nm 25,1ss., Balaam ha desaparecido de la narración frente a TgNm 24,14-15. Por otra parte, aunque los actos de idolatría son los mismos que en Tg., el desarrollo varía: en el texto targúmico adquiere más importancia la descripción de la comida, mientras que en SNm se ofrecen más detalles acerca del culto a Ba‘al P^e‘or.

En cualquier caso, la interpretación de estos banquetes como *marzeḥim* es claramente dependiente de TgNm 25,2. Lo demuestra el que en el texto de SNm se

²⁸ Pérez Fernández traduce: «Satisfacer las necesidades corporales». De nuevo el mismo juego de palabras entre el nombre del Dios y el verbo, que consiste en la repetición de las consonantes: פערר / המפערר («el que se descubre = defeca / P^e‘or»); cf. Sanh 7,6; AZ 44b.

²⁹ Sobre la relación de este texto con el *marzeḥ* cf. Porten 1968:183, Bryan 1973:91ss., Pope 1977:217s., Lewis 1989:92, McLaughlin 2001:62.

³⁰ Pope (1977:217s.) relaciona este episodio con *KTU* 1.114 a través de los actos escatológicos, pues en el pasaje ugarítico el dios se ve envuelto en heces en el contexto de un *marzeḥ*. Lo cierto es que en SNm 131 también encontramos esta idea en ese juego de palabras entre el nombre del dios y el verbo utilizado. Con el mismo sentido en los pasajes paralelos a SNm: Sanh 106a y TJ Sanh 10,2 28d.

cite TM Nm 25,2 después de manifestar que las mujeres les preparaban *marzehim* (al igual que la lectura de Tg.). Por tanto, los elementos que convierten estas comidas en *marzehim* son en ambos pasajes los mismos: contexto religioso, alusión a la bebida, patronazgo de un dios, lugares de encuentro (¿las tiendas?). Así pues, las mujeres se encargan de que la apostasía de Israel tenga éxito por dos vías diferentes: a través de las relaciones sexuales, acompañadas de actos heréticos como desnudarse ante el ídolo (para evacuar), o de los banquetes idolátricos.

Por último, no queremos finalizar este apartado sin comentar la relación que ciertos autores han establecido entre el *marzeah*, Ba'al P'e'or y los ritos de los difuntos. Éstos han justificado tal vínculo con el v.28 del Sal 106: «Se unieron a Ba'al P'e'or y comieron sacrificios de muertos» (Pope 1977:217, Heider 1985:388s.). Sin embargo, ni en Tg. ni en SNm podemos apreciar ningún elemento fúnebre, por lo que con este argumento otros críticos han rechazado tal interpretación (Bryan 1973:88s., McLaughlin 2001: 62)³¹. En definitiva, como en casi todos los casos, el *marzeah* de Šittim se ajusta mejor al significado de «banquete idolátrico» que al de «convite funerario».

1.3. MARZEAH Y MAIUMAS (§ 46)

La referencia al *marzeah* de Am 6,7 se encuentra en otros tres pasajes rabínicos, pertenecientes a *Levítico Rabbah* (ss.III-V d.C; cf. Strack – Stemberger 1996:389ss.), *Números Rabbah* (s.XII; cf. Strack – Stemberger 1996:415) y *Tanjuma* (o *Yelammedenu*, s.IX; cf. Strack – Stemberger 1996:404ss.) y se relaciona con una fiesta denominada *maiumas*. En todos se introduce un comentario a Am 6,1-7, pese a que el contexto general de cada uno es distinto: en LvR se trata el sacrificio expiatorio del sacerdote y del pueblo (Lv 4,3.13ss.) y NmR y Tanj abordan la implicación del vino en los actos inmorales, aludiendo respectivamente al caso de la sospechosa de adulterio y del nazireo (Nm 6,2) y a la prohibición divina de consumir vino antes de entrar en la Tienda de Reunión (Lv 10,8).

En el texto de LvR, probablemente el más antiguo de los tres, se plantea cuál es el sentido de «*marzeah* de los que están reclinados» en Am 6,7. Aunque las ediciones presentan diversas lecturas, la de Margulies 1960 (que es la más completa hasta el momento) recoge el término *maiumesa'ot*³²:

¿Qué (significa) *marzeah* de los reclinados?. Dijo R. Aibo: “Tenían trece *maiumesa'ot*³³, uno para cada tribu y uno era común. Todos fueron destruidos,

³¹ Incluso algunos de los que consideraban que la institución tenía un carácter fúnebre por sí misma, como Lewis 1989:92.

³² Para ver las diferencias entre los manuscritos cf. la sinopsis de Milikowsky 2004: <http://www.biu.ac.il/JS/midrash/VR/editionData.htm>

³³ Siguiendo la *Editio Princeps* del texto, Mirkin 1987 lee דַּיִמְסִיאוֹת ‘baños públicos’, del griego δῆμοσιον (cf. Jastrow s.v.).

pero entre (todos) ellos sólo éste (que se usaba en común) sobrevivió, para que se supiera cuánta abominación se cometió entre ellos”. (LvR 5,3)³⁴

En NmR y Tanj la referencia al *maiumas* no pertenece al comentario de Am 6,7, sino al del v.4, donde se justifica que la carne consumida para esta ocasión debe obtenerse del propio ganado. Mientras que en Tanj se cita el v.4 junto con los v.6 y v.7 después de la mención del *maiumas*, en NmR primero aparece el v.4, luego la noticia sobre *maiumas*, a continuación los vv.5-6 con sus respectivos comentarios y finalmente la cita del v.7.

Tanj Šemini 6³⁵

Ven a ver (cómo lo voy a demostrar): Cada tribu tenía su propio *maiumas*, tan pronto como uno deseaba ir a su *maiumas*, tomaba consigo su manada para que hubiera comida de su rebaño de cebones. ¿De dónde (se deduce)? De que así está escrito: *Comen corderos del rebaño y becerros sacados del establo..., beben en copas de vino y con el más exquisito aceite se ungen, sin que se duelan por la ruina de José. Por eso ahora partirán al cautiverio a la cabeza de los cautivos y cesará el marzeah de los que están reclinados.* (Am 6,4.6-7; similar en TanjB Šemini 8)

NmR 10,3³⁶

Comen corderos del rebaño y becerros sacados del establo (Am 6,4). Ven a ver (cómo lo voy a demostrar): Cada tribu tenía su propio *maiumas*, tan pronto como uno deseaba ir a su *maiumas*, hacía pasar todo el rebaño ante él para escoger el más pingüe de ellos y se disponía a inmolarlo.
[COMENTARIO DE LOS VV. 5-6]
¿Cuál es su final? Por causa del vino fueron tentados y se entregaron a la prostitución; por eso partirán al cautiverio. Esto es lo que está escrito: *Por eso ahora partirán al cautiverio a la cabeza de los cautivos, etc.* (Am 6,7).

Cada tribu en Israel tenía su propio *maiumas* y, según LvR, había uno en común. En ellos se originaban los peores pecados (prostitución e inmoralidad = idolatría), de manera que Yahveh los termina castigando con el destierro y la pérdida del *maiumas* tribal. Por tanto, los tres pasajes entienden *maiumas* como un lugar concreto donde se celebra una comida especial, compuesta por las carnes más suculentas del rebaño. Este espacio, entonces, se identificaba o incluso se confundía con el del *marzeah*,

³⁴ Sobre el uso del texto como testimonio de *marzeah* cf. Porten 1968:184, Pope 1977:218, McLaughlin 2001:61 (no distinguen eds.), Schorch 2003 (que especifica la ed. de Margulies) y Bryan 1973:26ss. (es el único que anota las diferencias).

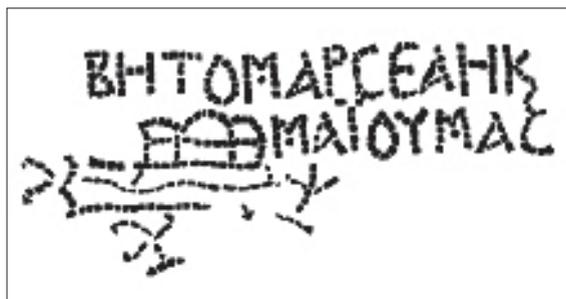
³⁵ Comentado por Bryan 1973:27ss. y citado por McLaughlin 2001:61.

³⁶ Comentado por Bryan 1973:27ss. y citado por Porten 1968:184, Pope 1977:218, McLaughlin 2001:61.

ya que el uso de Am 6,4-7 indica que ambos compartían las mismas características: grupo de individuos, contexto religioso, ingesta de vino en abundancia, consumo de carnes pingües, etc. De hecho, podremos confirmar esta semejanza en el siguiente apartado, donde también trataremos la fiesta de *maiumas*.

2. EL MOSAICO DE MÁDABA (§ 47)

El mapa más antiguo que se conoce de los lugares donde acontecieron los hechos bíblicos ha aparecido en Mádaba, una antigua ciudad moabita a unos treinta kilómetros al sur de Ammán, en la que se sitúan varios episodios de la historia de Israel (cf. Nm 21,30; Jos 13,9; 1Cr 19,7; Is 15,2; 1Mac 9,36ss.). Se halla en un mosaico del s.VI d.C. que se encuentra en el suelo de una de una iglesia ortodoxa del s.XIX. En él encontramos alrededor de ciento cincuenta localidades, principalmente palestinas, que comprenden desde la región norteña de Tiro y Sidón hasta el delta del Nilo en el sur y desde el Mediterráneo hasta el desierto arábigo³⁷. Los investigadores se apoyaron tanto en los propios dibujos como en las inscripciones en griego que los acompañan para identificar los lugares. Lo interesante de este mosaico para nuestro estudio es que en una de las secciones aparece un edificio abovedado dividido en tres espacios, debajo del cual fluyen canales o ríos de agua rodeados por tres árboles y por encima se lee la siguiente inscripción:



Sección del mosaico con el dibujo del edificio y la inscripción
Bētomarsea también *Maiumas*³⁸
(en Piccirillo – Alliata 1999:59³⁹)

³⁷ Para una descripción breve, pero completa cf. Piccirillo NEAEHL y *ABD* s.v. “Medeba”. Para los análisis de las distintas secciones cf. Avi-Yonah 1954, Donner 1992 y, sobre todo, el libro de conmemoración por el centenario del descubrimiento: Piccirillo – Alliata 1999.

³⁸ Los autores que han estudiado el *marzeah* mostraron un interés especial por el mosaico; cf. Eissfeldt 1966:167, Porten 1968:183, Bryan 1973:113ss., Pope 1977:218, Lewis 1989:92s., McLaughlin 2001:64, Schorch 2003:404.

³⁹ También en <http://www.christusrex.org/www1/ofm/mad/discussion/028discuss.htm>.

Aunque se han propuesto varias localizaciones para esta imagen, en la actualidad los autores optan por 'Ain Sara, a los pies de la colina de al-Karak (en el territorio de Moab), un terreno por el que fluyen manantiales, al igual que en el mosaico (p.e., Donner 1992:40s., Zayadine 1999:229s.)⁴⁰.

El edificio se puede identificar sin problemas con el *bētomarsea* de la inscripción, pero ¿cuál es su vínculo con el *maiumas*? Según parece, en este lugar se debieron de celebrar ambos acontecimientos o quizás uno solo conocido por dos nombres distintos. No es el primer caso donde *marzeah* y *maiumas* están relacionados, ya que en el apartado anterior vimos que LvR, NmR y Tanj presentaban características similares entre ellos: un espacio reservado para el festejo, la ingesta de vino en abundancia, el consumo de carnes succulentas, etc. Por tanto, la clave de esta equivalencia reside en el significado de *maiumas*.

Además de estos tres pasajes, la literatura rabínica se refiere al *maiumas* en otras ocasiones: *Mekilta* Bešallah 2 a Éx 14,1-9 habla sobre el *maiumas* de los egipcios y *Pesiqta Rabbati* 21,24 y su recensión tardía en el *Midrás de Salmos* 1,17 (a v.13; cf. *Yalkut Šim'oni* Sam 160) aluden a la compañía que lleva el rey de una parábola (= Dios) cuando va a la guerra y a su *maiumas*⁴¹. En cualquier caso, ninguno de los dos últimos textos aporta datos significativos con los que definir el *maiumas*. Sin embargo, Bryan (1973:34ss.) incluye en su estudio un excursus donde enumera los testimonios epigráficos y literarios sobre el *maiumas* de la Antigüedad Tardía y la época bizantina. Si bien no es el momento de reproducirlos aquí, merece la pena ofrecer un resumen con lo más significativo.⁴²

La primera parte de su excursus está dedicada a los numerosos documentos sobre el *maiumas* de la ciudad siria de Antioquia, entre los que destacan las citas del cronógrafo Juan Malalas (s.VI d.C.). En su obra describe el *maiumas* como un acontecimiento que se caracteriza por su «festival teatral nocturno celebrado cada tres años», cuyos festejos se conocen como «orgia, lo que precisamente son los misterios de Dioniso y Afrodita» y se le llama «Maiumas porque este festival se celebra en mayo, en el mes de Artemis» (*Chron.* 284s; cf. 362)⁴³. Bryan (pp.40ss.) tiene en cuenta otros testimonios en los que no se nombra el *maiumas*, pero parece que se alude a él. Así encontramos a Libanio (s.IV) que habla de «una fiesta religiosa inmoral dedicada a Dafne» (*Or.* L 11; cf. XLI 16; XLV 23)⁴⁴. Por último, Juan Crisóstomo (s.IV) en sus *Homilias al Evangelio de Mateo* (VI 6.9; VII 6s.) relaciona esta celebración con la

⁴⁰ Otras posibles localizaciones en Bryan 1973:113ss. Además, Bryan (p.119) señala que esta imagen pudo aludir simplemente a un *maiumas* contemporáneo de la época en la que se realizó el mapa, como el de Gerasa.

⁴¹ En SNm 102 y ÉxR 29,8 presentan un pasaje similar, pero no incluyen el término *maiumas*; cf. Bryan 1973:60ss.

⁴² Al tratar el caso del *maiumas*, Ulmer (2006:20ss.) relaciona el término con las representaciones fingidas de las batallas navales que eran escenificadas en lugares como el Coliseo de Roma.

⁴³ El emperador Juliano (s.IV) en su *Misopogon* (35,8ss.) también situaba la celebración en mayo. Otros testimonios de esta fiesta en Antioquia son el decreto de Arcadio y Honorio restaurando esta fiesta (25 de abril del 396) y un nuevo decreto prohibiéndola (2 de octubre). Cf. estos y otros textos en Bryan 1973:35ss.

⁴⁴ También en la *Historia Eclesiástica* de Teodoreto (191,6).

lujuria, la prostitución, la inmoralidad, el teatro, el baño de las prostitutas, etc. En la segunda parte, Bryan (pp.49ss.) se ocupa del festejo en otros lugares; así, menciona la cita de Juan Lido (s.VI) que alude al *maiumas* de Ostia (el puerto de Roma) como una fiesta lujosa celebrada en mayo en la que se bañan en el mar (*Mens.* IV 80,18ss.)⁴⁵. Esta relación con el agua la confirma el hecho de que los puertos de Gaza, Askalón y Alejandría fueran denominados *maiumas* (Bryan, pp.57ss.).

En conclusión, todos los rasgos que nos aportan los textos no sólo vienen a justificar la equivalencia entre el *maiumas* y el *marzeah*, sino también su conexión con el *thiasos*: la presencia de Dioniso y del teatro, un ritual específico (relacionado con el agua, símbolo de la fertilidad en el mundo antiguo)⁴⁶, carácter orgiástico, transgresiones sexuales propiciadas por Afrodita, etc.⁴⁷. Por tanto, este mosaico, además de ser la única representación artística de un edificio dedicado al *marzeah*, evidencia otros dos factores: (a) la capacidad sincrética de esta institución con otras manifestaciones idolátricas y (b), en cierta época, la consideración del *marzeah* como punto de encuentro entre semitas y griegos.

Si lo dionisiaco era un elemento importante del *maiumas* (ritos orgiásticos, representaciones teatrales, etc.) y también del *thiasos* (cf. Sab 12) no debería resultar extraña la equivalencia *maiumas-marzeah* que encontramos en la inscripción del mosaico de Mádaba. Lo cierto es que en esta época la figura de Dioniso era ya muy popular en la zona de Oriente Medio. Un ejemplo de ello es otro mosaico de época más temprana (ca. s.III d.C.) que encontramos en una casa en Séforis (situada al este de la Acrópolis y al sur del teatro romano). El mosaico, que aparece en la habitación principal (*triclinium*), consiste en quince escenas relacionadas con el mito de Dioniso y acompañadas cada una de ellas de una inscripción⁴⁸. En la imagen central (rodeada por las demás) podemos ver a Dioniso y a Heracles celebrando un banquete en compañía de dos ménades y varios sátiros, entre los que uno toca una flauta. Dioniso está recostado y sostiene una copa en su mano derecha, mientras que Heracles se está acercando una copa a los labios.

⁴⁵ Otros lugares son Nicea y Gerasa; cf. las inscripciones respectivas en Bryan pp.51ss.

⁴⁶ De hecho, Bryan (p.120) ha considerado la posibilidad de que la parte superior del edificio central del mosaico no fuera una bóveda, sino una piscina o la *cavea* de un teatro. Cf. Ulmer 2006:20ss.

⁴⁷ También hay quien ha observado una continuidad de la fiesta de *maiumas* en un festejo actual que se celebra en las comunidades judías de origen marroquí: la mimuna. Schorch (2003:404ss.) observa una serie de semejanzas entre ellas: el nombre, la relación con el agua, el fenómeno del carnaval, los banquetes y las orgías, la fecha (mayo). A su vez, ha subrayado su nexos con el mundo de los difuntos, ya que algunas comidas se celebran sobre las tumbas. Sin embargo, no tenemos suficientes datos para asegurar esta pervivencia del *maiumas* en la mimuna norteafricana.

⁴⁸ Entre las secciones del mosaico podemos encontrar una escena en la que aparece Heracles ebrio, otras sobre la infancia de Dioniso (como el baño de Dioniso), la boda entre Dioniso y Ariadna, su procesión triunfante a la vuelta de la India, etc. Cf. Weiss – Talgam 1994:231ss. y, en especial, su monografía del 2004.



Escena central del mosaico dionisiaco de Séforis:
 banquete de Dioniso y Heracles en compañía de su *thiasos* de ménades y sátiros
 (en Weiss – Talgam 1994 = Talgam – Weiss 2004)⁴⁹

Este mosaico es, por tanto, una prueba indiscutible de la convivencia de los motivos dionisiacos con el judaísmo; de hecho, Weiss (en Talgam – Weiss 2004:127ss.) llega a proponer que, según la decoración y la situación estratégica de la casa, debió de pertenecer a una familia judía acomodada de la ciudad y, teniendo en cuenta que R. Judá ha-Nasi se trasladó a principios del s.III a Séforis, sería posible identificarlo como el dueño de la vivienda. En cambio, Talgam (en las mismas pp.) considera que es más probable que la casa perteneciera a los paganos. En cualquier caso, la existencia de tales motivos en la zona de Galilea demuestra que Dioniso, sus acompañantes y los elementos báquicos ya tenían un espacio muy importante en la cultura del Oriente Próximo de esta época.

3. CONCLUSIONES

1. Carácter del *marzeah*. Todos los textos rabínicos en los que el *marzeah* aparece en un contexto fúnebre están relacionados con Jr 16,5 (BB 10a, similar en TosPea 4,21; TJ MQ 3,5 82d; Ket 69ab). El único caso que cita Am 6,7 (Ket 69b = MQ 28b) es producto de una serie de recursos hermenéuticos. Por tanto, sólo podemos apoyarnos en los primeros pasajes para justificar la conexión del *marzeah* con el duelo. Por

⁴⁹ También en <http://lilt.ilstu.edu/drjclassics/romansin/gallia.shtml>

otro lado, hay una serie de testimonios en los que *marzeah* se entiende como un acontecimiento de júbilo en oposición a los ritos de los difuntos (TJ Ber 3,1 6a; EstR 1,10; 3,3; QoR 7,1). Así, llegamos a la conclusión de que el punto de encuentro entre estas dos situaciones no es la presencia o ausencia de un culto fúnebre, sino la de un rito religioso de otra índole.

2. Contexto del *marzeah*. Todos los *marzehim* mencionados por los rabinos se desarrollan en el ámbito del paganismo, por lo que siempre son rechazados por el judaísmo. La idolatría se expresa, sobre todo, en un contexto de júbilo, pero en unas pocas ocasiones puede referirse al duelo (los pasajes relativos a Jr 16,5). De este modo, aparecen *marzehim* en la tradición rabínica donde en el TM encontrábamos episodios heréticos: en la adhesión de los israelitas a Ba'al P'or (TgJ Nm 25; SNm 131), en Am 6,4-7 (referido a la fiesta de *maiumas*: LvR 5,3; Tanj Šemini 6; NmR 10,3; cf. el mosaico de Mádaba), en los fragmentos citados en el punto 1, donde se opone el *marzeah* al duelo o donde se identifica con él.

3. Banquete. El acto principal del *marzeah* consiste en una reunión convivial caracterizada por el patronazgo de una divinidad (p.e., Ba'al P'or, Dioniso o Afrodita según la fiesta de *maiumas*, etc.), la ingesta de vino en cantidades importantes, el consumo de los mejores manjares (carnes pingües, dulces, etc.), la presidencia de un individuo (p.e., Asuero o Vasti en EstR), etc. Se entiende, entonces, que no es un *mišteh* cualquiera, sino un simposio al que podríamos denominar «banquete idolátrico». De hecho, en EstR los rabinos califican de *marzeah* al *mišteh* celebrado por los reyes, ya que es un banquete contrario a la Ley.

4. Capacidad sincrética del *marzeah*. Una de las características más llamativas de la institución que manifiestan los pasajes rabínicos y el mosaico de Mádaba es su capacidad de sincretismo. En el capítulo V veíamos que el *marzeah* supuso un acercamiento entre el mundo semita y el griego. Era comparable a otras asociaciones helénicas como el *koinón* y el *thiasos*, de manera que incluso llegaron a asumir estos nombres para sus propias comunidades. Tampoco les resultó extraño a los griegos que los semitas mantuvieran estas asambleas periódicas, pues lo entendían como una forma de sociabilidad. En el presente capítulo incluso se aprecia un sincretismo mayor al asociarse al *maiumas*, un festejo pagano relacionado con Dioniso y sus manifestaciones: el teatro y el carnaval (la puesta en escena, los papeles representados, etc.), los *thiasoi*, los juegos, los banquetes, los rituales de la fertilidad, etc. Por tanto, no debe resultar extraño que el *marzeah* se identificara aquí con una de las expresiones del *maiumas*, sobre todo, en una época en la que la cultura greco-latina convivía con el judaísmo.

5. Acepciones de *marzeah*. Como en los documentos que analizamos en los otros capítulos, también aquí se advierten varias acepciones para el término: (a) *marzeah* como sinónimo de «banquete idolátrico» (Ket 69b = MQ 28b; TJ Ber 3,1 6a; BB 10a,

similar TosPea 4,21; EstR 1,10; 3,3; QoR 7,1; TgJ Nm 25; SNm 131); (b) *marzeah* como equivalente de una fiesta específica, el *maiumas*, celebrado en ciertos años durante el mes de mayo (LvR 5,3; Tanj Šemini 6; NmR 10,3); (c) *marzeah* como espacio de reunión (BB 10a, similar TosPea 4,21; TJ MQ 3,5 82d; mosaico). Debemos señalar además dos consideraciones: por una parte, en un mismo texto se pueden observar varias acepciones para *marzeah*, aunque predomine una sobre las demás (p.e., fiesta de *maiumas*, banquete y lugar de festejo en Tanj y NmR); por otra, el mosaico de Mádaba es la única manifestación artística del edificio del *bētomarsea* en cuatro milenios.