

X Jornadas de Jóvenes Investigadores
Instituto de Investigaciones Gino Germani
6, 7 y 8 de noviembre de 2019

Roberto Jesús Sayar
UBA | UM | UNLP
sayar.roberto@gmail.com

Estudiante de posgrado
(Maestría en Literaturas Comparadas | FaHCE-UNLP)

Eje problemático propuesto: 02- Poder, dominación y violencia

Escrito por los vencidos
Modos de legitimar la narración histórica en IV Macabeos

Palabras clave:

Teoría de la recepción – exégesis – Apócrifos del AT – historiografía hebrea

μελιττοπιδίη ἐπειδή τλητή και φιλή και συμμαχός ἦν εστί τε

La conquista macedónica del Cercano Oriente a manos de Alejandro y sus sucesores conllevó una profunda aculturación de cada una de los colectivos que previamente ocuparon los diversos espacios que esa empresa militar unificó. Evidentemente, dentro de las expresiones de esa cultura, las obras literarias tendrán un lugar destacado en este proceso; sobre todo aquellas cuya comprensión implique un conocimiento extremadamente detallado de su contexto social de origen. El pueblo de Israel configuró, a la luz de estos hechos, un ejemplo paradigmático de semejante conflicto. Por ello, los hebreos letrados buscaron adaptar –a la hora de defender o explicar sus creencias¹– los moldes expresivos mosaicos a tipos textuales valorados por el invasor. A éste grupo pertenece el *Libro IV de los Macabeos*. La obra se centra en la defensa de un postulado filosófico central para el judaísmo perseguido². Para argumentar a favor de esta premisa, utiliza tópicos provenientes de otras áreas más afines al saber ‘popular’ de sus oyentes; entre ellas, la guerra. Partiendo de la identificación que el autor de *2Ma.* realiza con el pueblo de los lacedemonios, intentaremos demostrar cómo éste tratado se apropia de tal equivalencia para dotar a un texto eminentemente apologético de una

¹ *Cfr.* los trabajos de Lona y de Martín recopilados por Alesso (2013) los que, si bien basan sus conclusiones en la utilización cristiana de esas textualidades, resultan de suma importancia pues resaltan que aquella comunidad basó sus producciones escritas en los tratados apologéticos hebreos previos.

² La inclinación filosófica de este texto ha sido objeto de debate a lo largo de los años. Estas posturas fueron parcialmente explicitadas y aclaradas por Renehan (1972: 227) bajo la forma de una *koiné* filosófica permeada particularmente de estoicismo, lectura que siguieron en su mayoría los demás estudiosos (*inter alia* Collins 2000: 205; Piñero 2007: 70 y Frenkel 2011a: 67 y nota *ad loc*). De todos modos no hay que olvidar la afirmación de Collins (2000: 205) que dice que “el autor era un retórico y no un filósofo, que uso ideas filosóficas eclécticamente para embellecer su discurso”.

lectura y una recepción similar a la de obras históricas consagradas. A tal fin, lo abordaremos mediante una lectura narratológica de la historia que nos permita desgajar cada uno de sus componentes y compararlos con los testimonios supérstites otorgados por las *póleis* de referencia. Una vez hallados, rastreamos los cambios y reformulaciones que se establecerán entre el texto meta y la variedad de textos fuentes de los que bebe. De éste modo, será posible postular que la equiparación personal que se estableció en el pasado con los espartanos sea cabalmente entendida como una *συγγένεια* (Frenkel: 2011b) y, en consecuencia, la colectividad hebrea pueda hacer suyos los valores que animaron al colectivo laconio. Y, por esto mismo, asumir, como ellos, que no todas las victorias se dan en el campo de batalla y que eso favorece su tratamiento plenamente histórico.

Comprender la génesis de un texto de la naturaleza de *4Ma.* implicará vincularlo con las otras obras con las que comparte sitio en los manuscritos. Aunque su ubicación en el grupo que conforma con los restantes tres elementos de lo que Piñero (2007) llamó “*Ciclo de los Macabeos*” (p. 65) continúa siendo discutida por los estudiosos³, las similitudes contextuales aún resultan lo suficientemente evidentes como para ver en ellos un conjunto coherente de narrativas “de los tiempos de persecución⁴”. Gracias a esta adscripción temporo-espacial, será posible entender, como una de las posibles causas de este agrupamiento, la necesidad de los hebreos “judaizantes” de posicionarse a sí mismos como un grupo diametralmente opuesto a la facción helenista, apoyada por las capas socialmente encumbradas de la sociedad de la época, tanto macedónicas como propiamente hebreas (Weitzman: 2004⁵). La crónica bélica atestiguada en los dos primeros elementos del *Ciclo...* se convertirá entonces en una herramienta sumamente poderosa en lo que refiere al establecimiento de la serie de semas que acompañarán a cada uno de los grupos respectivamente. Sobre todo a la luz del importante trabajo historiográfico que sustenta ambas narrativas. Los episodios destacados de ambos tratados, si bien abordados de manera un tanto tendenciosa en favor de la dinastía Asmonea y

³ Cfr. Van Henten (1997: 58-59). Collins (2000: 122) y Barclay (2001: 192) hacen referencia al carácter novelesco de *3Ma.*, más vinculado con narrativas del estilo de *Esther* o de *Judit*. En tanto novelización, según aporta Collins (2000: 123), pueden relevarse elementos que delatan una lectura de los sucesos narrados en *2Ma.*, sobre todo el incidente fiscal de Heliodoro (*2Ma.* 3.1-40).

⁴ Si bien la categoría le pertenece a Piñero (2007: 66), creemos que esta clase de literatura da comienzo con el desarrollo de la apocalíptica hebrea, que Hengel (1974: 175-6) vincula con la secta esenia y cuyo primer elemento sería el canónico *Daniel* (cfr. Collins, 1975), seguido de cerca por el hoy considerado apócrifo *Libro de Henoc*. La vinculación de este grupo con el de los *hasidim* que este crítico establece ya fue indicada por Farmer (1958: 41 y 161) y continuada por Sacchi (2004: 258). Éstos (también llamados ‘asideos’), es decir, “los piadosos” o “los fieles a la ley” son, según Saulnier (1983: 61) aquellos que “se reunían en congregación o cofradía seguramente contra la introducción de las costumbres griegas en Jerusalén. Lucharán algún tiempo al lado de Matatías y de Judas pero negarán su solidaridad con la política macabea después de la purificación del templo.

⁵ Para el caso de la élite dominante hebrea (sobre todo, el de la poderosa casta sacerdotal), cfr. Sayar (2018).

sus orígenes, habilitan un conocimiento pormenorizado de la situación de los hebreos bajo el yugo seléucida. La lógica analítica seguida por ambos textos legitima semejante atribución y permite, de este modo, entender el desarrollo de la tratadística apologético-histórica del judaísmo helenizado. Por lo tanto, con el fin de demostrar que los hilos de la historia pueden entretrejerse tanto por la vía de la diplomacia (*IMa.* 9.70-71⁶) como por la de la confrontación abierta (*IMa.* 13.1-11), tal y como lo hacen entre los gentiles, los dos textos ahondarán en estos momentos del devenir temporal de Israel demostrando un manejo de las fuentes del todo pertinente y adecuado a las intenciones apologéticas de la incipiente monarquía. Por ello es que, además, será necesario silenciar paulatinamente la presencia de los Sumos Sacerdotes que ostentaron el oficio hasta la consagración de Jonatan (*IMa.* 10.20⁷). Esta minimización del oficio sagrado ayudará además a que se entienda que, si bien los eventos narrados pueden haber tomado parte en Jerusalén, son aplicables a la totalidad de la Diáspora⁸ así como lo será la defensa armada de los ideales ancestrales del pueblo de Israel. Es decir que así como la sabiduría de Dios puede demostrarse ahistórica, pero vinculada con el devenir del pueblo gracias a su identificación con la Torá (Hengel, 1974: 99), también podrá hacerlo su Fuerza, corporizada en los ejércitos comandados por aquella hipóstasis tan valorada en los tiempos del surgimiento de la primera monarquía de Israel⁹.

Ahora bien, es cierto que la mecánica belicista aparenta estar completamente ausente del último de los componentes del *Ciclo*, puesto que, tal y como se reseña en su primer versículo, el asunto girará en torno a una temática del más recio cuño filosófico (φιλοσοφώτατον λόγον 1.1). Para ello, el trabajo se articula alrededor de una fuerte tesis central –relativa a la capacidad del hombre de dominar sus pasiones mediante el estudio y la puesta en práctica de la Ley– fortalecida con ejemplos tomados claramente de *2Ma.*, obra de

⁶ Únicamente *4Ma.* no aparecerá a lo largo de este trabajo precedido en las citas de la abreviatura que le es propia. Para el resto de ellas, seguimos el criterio establecido en el diccionario de Liddell, Scott y Jones (*LSJ*, 1996). Todas las traducciones del griego nos pertenecen, salvo indicación en contrario.

⁷ Quien recibe su oficio sagrado de manos de los reyes de Siria, aunque en *IMa.* 14.35 se consagra, ante una Asamblea de Israel y mediante su beneplácito a su sucesor, Simón, como Sumo Sacerdote. Van der Kooij (2012) analiza este decreto para comprender los modos de legitimación utilizados por el autor de *IMa.* que se remontan a Ezequiel (en la versión de *Septuaginta*), y el Eclesiástico en su recensión G. Acordamos con él en que el texto finalmente no utiliza escrituras del Tanaj para justificar esta clase de liderazgo y que ‘manipula’ la historia para que semejante dedicación (en el sentido sacro del lexema) se entienda como el inicio de una era de paz y armonía, en línea con las prácticas helenísticas de ensalzar a los líderes.

⁸ Sobre todo en *2Ma.* puesto que conocemos el nombre del autor de la obra que el epitomista tomó como fuente. El nombre de “Jasón de Cirene” no solo implicará que este “o bien proviene de la diáspora hebrea en Cirenaica o al menos pasó una buena parte de su vida allí” (Hengel, 1974: 95 *cf.* Collins, 2000: 78) sino que, además justificaría la actitud ambigua que el texto demuestra hacia los gentiles, como lo afirma Collins (2000: 79).

⁹ Puesto que la inmortalidad divina conformaría una meta para los humanos, quienes podrían alcanzar una perennidad semejante, mediante comportamientos que lo acerquen a Dios (*Cfr.* Foucault, 2014: 129), en este caso mediante el uso de la violencia legítima, patrimonio de las estructuras estatales (*cf.* Foucault, 2014: 77). Para su aplicación por parte de los primeros soberanos (Saúl, David, Salomón) v. Frenkel (2011c: 18-21).

la que se sitúa claramente en una posición de dependencia intertextual¹⁰ en más de un momento de su devenir diegético. Vinculación que no se limitará a establecerse con este tratado sino con todo aquel elemento del canon¹¹ que pueda ser utilizado provechosamente en una argumentación retórico-filosófica. La conjunción resultante, al decir de Frenkel (2011: 66). pudo ser interpretada en un amplio arco de sentidos que van desde el discurso epidíctico hasta la oración fúnebre¹². Esta última adscripción conllevará un pacto de lectura sumamente específico relacionado con los avatares de la guerra que delimitará inequívocamente qué clase de *exemplum* se está efectivamente propugnando. Para la construcción de semejante παράδειγμα, por ende, el lector no deberá solamente tener en cuenta las acciones estrictamente filosóficas, como la coherencia entre el λόγος y los ἔργα (*cf.* 5.29-30) o la validez de los postulados de la Ley por fuera del conjunto cerrado que conforma la colectividad de los hijos de Israel¹³. También será necesario tener en cuenta la tradición de la que se está bebiendo, tanto en su costado pagano como en el estrictamente hebreo. Por ello es que la presencia de los ejemplos y quienes los llevan a cabo en el corazón del texto serán configurados por un lado como filósofos –adjudicación confirmada por cada uno de los alegatos dirigidos al tirano (5.16-38; 9.1-15 y 12.8-19)– y por otro lado como guerreros en favor de su propio pueblo (*cf.* 11.8). Esta última equiparación oficiará así de mediadora entre la profusa y variada literatura bélica helénica y helenista –que abunda en ejemplos relativos a la muerte en pos de un ideal considerado mayor que la conservación de la propia existencia¹⁴–

¹⁰ Para esta serie de conceptos relacionales, evidentemente, nos remitimos al trabajo y las categorizaciones de Genette (1989: 10) sobre todo por la situación de “copresencia” del texto deuteroacanónico entre las líneas del apócrifo. Van Henten dedica un sucinto pero correctamente documentado apartado de su trabajo (1997: 70-73) a la búsqueda de todos estos lazos entre ambos tratados. Con esto demuestra que el texto meta apela aún más que su fuente a la estrategia narrativa del resumen, haciendo que varios personajes que en *2Ma.* son personas diferentes, aquí sean amalgamados en un único carácter.

¹¹ En efecto, Piñero (2007: 55) habla de que, al menos en Alejandría, se manejaba un “canon fluido de las escrituras” (*cf.* Neusner–Avery Peck, 2003: 93) que se fijará en diferentes momentos de la historia dependiendo de la corriente religiosa que tomemos como foco. El judaísmo estableció los suyos en el concilio de rabinos de Yabne/Yamnia, en el año 90 d.C. (Weiss Halivni [1986: 43 y ss.]; Piñero [2007: 55]; Frenkel, [2008: 326]) mientras que el catolicismo logró hacer lo propio alrededor de la segunda mitad del siglo IV de nuestra era (Hahneman, 2002: 415).

¹² Van Henten (1997:187) incluso afirma incluso que el texto debió de haber funcionado para la audiencia hebrea del mismo modo en que lo hizo la *Oración fúnebre de Pericles* para los atenienses. Sobre todo si se tiene en cuenta que este género es “un producto propio de esta comunidad, que cataliza el duelo privado y lo transforma en expresión de ideología común, precisamente en momentos en que es necesario fortalecerla” como afirman Mársico, Ilarraga y Marzocca (2017: 73).

¹³ Elemento que se hace presente tanto en el devenir del texto (6.12-15, donde los soldados se admiran por el comportamiento de los jóvenes hermanos; o 17.23 donde es el rey quien propone a sus otrora víctimas como ejemplos de valentía y de fortaleza) como en las interpretaciones que tardíamente hará el cristianismo y las expresiones culturales derivadas de él (*cf.* *i.a.* los sermones al respecto de Agustín [300-302]; la valoración de estas obras por Jerónimo [*Prol. Gal.*] o las homilías acerca de la valentía de los mártires macabeos pronunciadas por Juan Crisóstomo [*De Eleaz.*] o Gregorio Nacianceno [*In Mach.*]). Para tener un panorama más amplio de la recepción cultural de los mártires macabeos por el cristianismo recomendamos la lectura de Joslyn-Siemiatkoski (2009).

¹⁴ Entre ellos los euripideos Menecio, Ifigenia y Polixena citados como “probables antecedentes” por Frenkel

y los ejemplos efectivamente históricos del mismo colectivo que retoman episodios guerreros de singular trascendencia para ese conjunto social. La intersección de ambos intertextos requerirá, por ende, que una persona dentro del conjunto de presencias ejemplares sea individualizada y elevada a los estándares de la ‘heroicidad’ con el fin de guiar al ejército de sus conciudadanos hacia la victoria. Entendemos que ese protagonismo le corresponde a Eleazar, el anciano sacerdote.

Dos rasgos en particular serán los que lo acaben de constituir como el epítome de las virtudes que caracterizan al pueblo hebreo en su conjunto en lo que refiere a sus capacidades militares¹⁵: su condición de líder del *πολίτευμα*¹⁶ que constituye la comunidad hebrea que protagoniza el escrito y, gracias a esta encumbrada posición, el contacto cercano que parece sostener con la divinidad, lo que lo dotaría de una asistencia inconmensurable a la hora de la batalla. Es cierto, no obstante, que ni este tratado ni su fuente mencionan nunca que el sacerdote conforme siquiera una estructura cívica como la que rigió los destinos de los hebreos en las ciudades helenísticas¹⁷. Pero es posible entenderlo como parte de este ordenamiento, dado que, como el resto de colectivos sujetos a esa organización los hebreos eran considerados *μέτοικοι* dentro de las estructuras urbanas (lo que les permitía, entre otras cosas, gozar de libertad de culto [Druille, 2015: 128]) y que al mismo tiempo, según las conjeturas de Druille (2018: 86-87), el cargo de los ancianos vuelve a tomar preeminencia en el ordenamiento jurídico por sobre las figuras tradicionalmente encargadas de las relaciones entre el colectivo ‘extraño’ y el soberano. De otro modo no se comprendería por qué el autor afirma que él era “conocido por su filosofía entre muchos de los que rodeaban al tirano” (5.4). La familiaridad no exenta de respeto con la que se dirige a él da la pauta de cuán cercanos podrían estar, aunque el texto no haga mención a un encuentro previo entre ambos. Probablemente porque quienes formaban parte de la corte (entre quienes efectivamente había

(2011a: 59). En el ámbito de la lírica abordan el tema las elegías de Calino de Éfeso (1.6-7 y 18-19 W) y Tirteo de Esparta (10.1-2 W). La vinculación de ambos líricos con *IV Mac.* ha sido estudiada detalladamente por Van Henten (1997: 218) y retomada por Frenkel (2013: 8-9). Una acertada selección de fragmentos junto con una sucinta pero correcta introducción a estos poetas puede hallarse en el trabajo de Guevara de Álvarez (2014).

¹⁵ Puesto que en lo que respecta a sus valores morales es clara la constitución, en base a ese modelo de conducta, de un *schema martyrorum* tal y como lo explicita Sayar (2014).

¹⁶ Tomamos para este concepto la definición otorgada por Druille (2015: 130), para quien, un *πολίτευμα* es “una corporación organizada, constituida por extranjeros que tenían derecho de domicilio en una ciudad ajena y que formaban un cuerpo cívico separado” y que por tanto difiere de interpretaciones como la de Saulnier (1983: 18) para quien los integrantes del *πολίτευμα* eran únicamente los “ciudadanos antioquenos” (*2Ma.* 4.9) y no la totalidad del colectivo hebreo.

¹⁷ También es cierto que tampoco se nombra a qué ciudad se hace referencia, aunque –si se tienen en cuenta los paralelismos con *2Ma.*– pareciera ser Jerusalén. No obstante, el texto adolece de “lack of interest in political institutions” de acuerdo a la opinión de Van Henten (1997: 78). Por otro lado, De Silva se concentra en el análisis exegético de la Torá que por breve y evidente pudo haberse producido en “any major city in the Western Mediterranean world” (2006: xvii). *Cfr.* estas posturas con lo expresado por Collins (2005: 34).

granjeado amigos [6.13-15]) pudieron anticiparle al tirano la clase de personas con las que se enfrentaba, como efectivamente hace Heliodoro tras su regreso a palacio (*2Ma.* 3.37-39 = 4.14¹⁸). La mención de este personaje y su encuentro cara a cara con los enviados del Altísimo sirve de preámbulo para entender la relación del anciano con Dios, a quien entiende cercano y comprensivo para con la situación que se encuentra atravesando tanto él como el grueso del pueblo. La apelación directa al Creador (6.27: *σὺ οἶσθα, θεέ* “Tú sabes, Dios”) junto con la aseveración de saber que Él está al tanto de los sufrimientos de los hijos de Israel marca una seguridad y una confianza extremas,¹⁹ que permitirán que la gracia divina se derrame desde él a todos los que hayan pecado contra la Ley, puesto que el Omnipotente se “mostrará misericordioso con la nación de Su pueblo” (6.28: *Ἰλεος γενοῦ τῷ ἔθνει σου*). Conjugando ambos roles, podrá equipararse con las figuras del pasado que comandaron al pueblo fiel en su conjunto contra los gentiles. Tanto los tres primeros reyes como muchos de los Jueces antes que ellos gozaron de un amplio ascendiente para con el pueblo y con Dios que les permitió, mientras tal posición de preeminencia se mantuvo, alzarse con la victoria en sus numerosas guerras. Los ejemplos son numerosísimos para el alcance de este trabajo, pero algunos de ellos son particularmente reveladores. Gedeón atacará a los madianitas en una proporción minoritaria destacable pero se alzarán con la victoria gracias a Yavé (*Ju.* 7.2-25); David, como es sabido, entrega a Dios los méritos de su victoria contra Goliat (*1Ki.* 16.36); los filisteos y los moabitas (*2Ki.* 8.1-3); su hijo Salomón sólo perdió la paz que imperó durante casi todo su reinado por haberse apartado de los mandatos divinos (*3Ki.* 11.11-13) y sus enemigos asolaron a su hijo por esta causa (*cf.* *3Ki.* 11.25-26). Al mismo tiempo, semejante virtud guerrera permitirá que la equiparación planteada en *2Ma.* entre el pueblo de Dios y los espartanos cobre plena significación.

La *συγγένεια* planteada entre ambas naciones, evidentemente, partirá de estos elementos laudatorios en las artes de la batalla, motivo de elogio para los lacedemonios en gran parte del mundo (*cf.* Frenkel, 2011b: 57), que los historiadores hebreos buscarán justificar mediante tan reputada herramienta oratoria. Así, se establece que ambos pueblos fueron echados de Egipto a causa de una peste y que los judíos permanecieron en Palestina mientras que los helenos, guiados por Cadmo y Dánao, se trasladaban hacia el continente

¹⁸ Los episodios citados son sustancialmente equivalentes a pesar de las mínimas diferencias entre ambos protagonistas (explicitadas por Frenkel, 2011a: 70 y nota *ad loc*) y que *4Ma.* no haga mención explícita a la recomendación de ‘Apolonio’ (es decir, Heliodoro) de que si el rey desea saquear el Templo envíe allí a quien quisiera destruir.

¹⁹ Según lo estableció Sayar (2019) una cercanía como aquella bebe narratológicamente de la discusión que Abraham tuvo con el propio Dios en lo tocante a la destrucción de Sodoma y Gomorra. La equiparación con el patriarca legitimaría no solo la confianza con Dios sino, sobre todo, el conocimiento de la Ley y su propia capacidad para aplicarla.

griego (Frenkel, 2011b: 54). Será Flavio Josefo quien asevere que ambos colectivos descienden de Abraham “tras hallar un documento” (*AJ* 12.226.1-2) que así lo prueba y a continuación transcribe una carta que el rey Areo de Esparta envió al Sumo Sacerdote Onías²⁰, aparentemente basada en un texto que ya figura en *IMa.*12.20-23 donde efectivamente es Onías quien afirma haber encontrado un documento (que tampoco adjunta) “que espartanos y judíos son hermanos por pertenecer a la raza de Abraham” (*IMa.* 12.21). No se agregará ningún dato más a esta pretendida filiación y ambos colectivos, aparentemente, la validarán, dado que se sobreentiende que la respuesta favorable solicitada en la carta anterior (*IMa.* 12.18) reestableció la alianza que mantenían ambos pueblos en pos de “evitar que a la larga pasemos a ser para ustedes como extranjeros” (*IMa.* 12.10). Más allá de la certeza que posea la filiación abrahámica²¹, es evidente que lo que se busca es legitimar más acabadamente el vínculo que uniría a ambos pueblos, más allá de las características comunes que comparten en lo que respecta a su πολιτεία. Evidentemente no llegarán a equipararse totalmente en lo que respecta a sus capacidades bélicas, puesto que los israelitas, como afirman en la carta, (*IMa.* 12.14-15) “no hemos querido ser una carga [...] para ustedes [...] en estas guerras. Pues para ayudarnos <contamos con> el socorro del Cielo. Hemos sido librados de nuestros enemigos, que han sido humillados”, tal y como podía proclamarse de los laconios, cuya destreza en la guerra ya era proverbial (*cf.* *Thuc.* 3.2). La existencia de la γερουσία, a la que ya hemos mencionado, sería otro punto de contacto entre los hebreos de la Diáspora y los espartanos, puesto que se entendería que ambos sostienen un sistema de gobierno aristocrático de cuño lógico y claramente conservador²². Claramente, semejante tendencia encontrará su justificación última también en el mantenimiento de la Ley como norma de vida, puesto que, como afirma una de las cartas: “[no] nos sentimos ahora en apuros pues encontramos consuelo en nuestros Libros Sagrados” (*IMa.* 12.9). Casi como si supiera de la existencia de semejante testimonio, Eleazar afirmará que todas las virtudes imaginables sólo se alcanzan

²⁰ Cuya adscripción a personajes históricos es bastante dudosa, puesto que, como reseña Frenkel (2011b: 47), el rey Areo “no puede ser otro que Areo I (309-265 a.C.) debido a que Areo II murió pequeño [...] y no existieron otros reyes espartanos bajo ese nombre”. Onías, siguiendo a la misma erudita, “debe ser Onías I, hijo de Jadús, Sumo Sacerdote durante el período de Alejandro”. Dado que entre los dos puntos distan más de cien años de diferencia, seguimos a esta crítica cuando afirma que este tipo de atribuciones constituyen una “situación inverosímil que no resiste ningún tipo de análisis”.

²¹ Retomada por otros autores como Hecateo de Abdera (en *Strom.* 5.14.113.1) o Cleodemo Malco (*AJ* 1.239-41). Frenkel (2011b: 55 y nota *ad loc*) afirma, respecto del primero, que es muy probable que haya escrito una obra para difundir la figura de Abraham que, incluso, es probable que haya llegado a las manos del rey Areo I.

²² La γερουσία de los hebreos, de hecho, es marcada por Hengel (1974: 26) como uno de los lazos más profundos con Esparta y la base de la helenización forzada, supuestamente propiciada por este cuerpo gubernamental. Esto obedece a que este grupo esperaba “ganar status y ventajas por aprender griego y adoptar costumbres helenas” (Grabbe 2010: 10). *Cfr.* Weitzman (2004); Sayar (2018).

mediante la educación basada en la Torá (5.22-26). Y que, además, como anciano que es (y, por ende, cómo integrante de la γεροσύα) no puede dar un mal ejemplo a los jóvenes que se hallan observando (6.19) y que, sabremos los lectores, beberán de su ejemplo para morir después de él.

Esta clase de sacrificios, considerando su posición encumbrada dentro del ordenamiento jurídico del colectivo hebreo en las poblaciones de la época nos habilitará a acentuar esos lazos de hermandad propuestos por los hebreos hacia los espartanos dado que esta premisa de dar la vida por la patria no se limita, entre estos últimos, al ámbito de la lírica sino que forma parte de su ordenamiento cívico. Licurgo, al decir de Jenofonte, “deseaba mostrar que quien sufre por poco tiempo puede ganarse por mucho tiempo una buena reputación” (*Lac.* 2.9) y por ello se jactaba de que los ciudadanos de Lacedemonia eran más dueños de sí mismos y más respetuosos. Quizás, precisamente, porque se estableció entre ellos que “nunca la pasión debe prevalecer sobre la obediencia a las leyes” (*Lac.* 4.6), lo que guarda destacable similitud con la premisa central de *4Ma.*, que repite una y otra vez que “la razón piadosa es dueña absoluta de las pasiones” (1.1²³). De modo similar, la expresión del anciano, a punto de morir, cuando afirma que (6.20) “sería vergonzoso que viviéramos un poco más a costa de que todos se burlasen por nuestra cobardía” se asemeja notoriamente al logro de Licurgo en lo que relativo a “lograr que en la ciudad sea preferible una muerte bella antes que una vida vergonzosa” (*Lac.* 9.1). Por ello es que se fomenta el apego a las leyes hasta lo más avanzado de la vida en ambas sociedades, por un lado para no transgredir las normas ancestrales, puesto que “tan importante es quebrantar la Ley en lo grande como en lo pequeño” (5.20); por otro lado, porque el ascendiente del que goza, hacia dentro y hacia fuera de su propia comunidad (*cf.* 5.4) impediría cualquier tipo de desviación, por mor de mantener esa consideración elevada en la opinión de sus conciudadanos. Precauciones que, de modo equivalente, también tendrán los laconios. Se afirma a este respecto que “[Licurgo] al establecer sobre el final de la vida la elección del Consejo de Ancianos²⁴ hizo que no se descuide la máxima virtud en la vejez” (*Lac.* 10.1) y que, por lo tanto, “la vejez fuese más honorable que la fuerza de los que están en plenitud” (*Lac.* 10.2) puesto que Licurgo “los

²³ Sin contar las menciones metafóricas o alegóricas, la mención al poder de la razón piadosa por sobre las pasiones corporales aparece en 1.3; 1.5-7; 1.13; 1.19; 1.30; 2.3; 2.6-7; 2.9; 2.15; 2.18; 2.24; 3.5; 3.17; 3.18; 6.31; 6.33; 7.16; 7.18; 7.23; 8.28; 13.1; 13.3-5; 14.1; 15.23; 16.1; 16.4 y 18.2.

²⁴ Elemento central de la πολιτεία espartana, puesto que limita fuertemente las potestades de los reyes y de algunos de los demás elementos encargados de los asuntos de Estado puesto que, entre otras cosas, debían rendirle juramento de fidelidad a las leyes (*Lac.* 15.7). Dichas limitaciones aparecerán [ordenadas] por Platón en orden cronológico, con “el Consejo de veintiocho Ancianos” en tercer lugar (*cf.* *Lg.* 691c-692d). Basile (2007) analiza el texto herodoteo a la luz de estas limitaciones para establecer los procedimientos narrativo-históricos que remarcaban el rol de la diarquía espartana por sobre los demás elementos de gobierno asemejándola a la realeza persa.

mezcló [a los diversos grupos etarios] para que aprendieran los más jóvenes muchas cosas de la experiencia de los mayores” (*Lac.* 5.5). De esta manera las leyes serían respetadas no solo por su carácter divino (*cfr.* 8.5) sino, por sobre todo, por el hecho de que incluso los elementos más encumbrados de ambas sociedades deberían plegarse a su arbitrio, buscando con ello la coexistencia pacífica de todos los sectores que las conforman.

Así, se comprenderá la justificación de la ‘derrota’ en la batalla como un paso previo a la victoria final, puesto que únicamente aquellos guiados por la legislación divina habrán de estar perennemente seguros de la justicia de sus actos. Eleazar, en apariencia, será derrotado, puesto que morirá, luego de sufrir innúmeros tormentos (6.25-26). Paralelamente, y como es ampliamente conocido –en su episodio bélico más sonado–, la guardia personal del rey Leónidas será derrotada por el ejército persa (*Hdt.* 7.223-225). Y además, así como estos fallecieron por seguir al pie de la letra sus normas –tal y como reza el epigrama citado por Heródoto [*Hdt.* 7.228.2]–, aquel explicará que “muer<e> en estos tormentos de fuego a causa de la Ley” (6.27, el subrayado es nuestro). Análogamente, también se cifra la confianza en el éxito posterior en el conocimiento de la proximidad de la muerte, para la que los espartanos, según su costumbre (*Hdt.* 7.209.4; *Lac.* 11.3), se preparan realizando ejercicios gimnásticos y arreglándose la cabellera (*Hdt.* 7.208.3) y Eleazar invocando repetidamente a la normativa sagrada cual si de una hipóstasis²⁵ de Dios se tratara (5.34-38). Por lo tanto, ambos colectivos convenientemente preparados para su última batalla, estarán en condiciones de transmitir legítimamente su saber y sus ejemplos a las generaciones posteriores gracias a esta adecuación a sus respectivas legislaciones. El contexto bélico precedente (y posterior) no será sino otro modo de constituir la historia de dos colectivos en apariencia sumamente similares y justificar sus acciones en el devenir de los tiempos. A tal fin, poco importan los resultados de ese sacrificio, aparentemente inútil. Efectivamente, en lo que al desarrollo de los enfrentamientos se refiere, semejantes masacres sólo aparentan ser útiles al enemigo, puesto que demuestran su poder y su capacidad destructiva. Pero, no obstante, serán el punto de partida de una recuperación imprevista por las fuerzas invasoras, quienes no tendrán otra opción más que retirarse y reconocer la superioridad de las πολιτεῖαι que rigen a ambos pueblos²⁶. El contexto guerrero en el que se desenvolverán las acciones de los espartanos, de

²⁵ En palabras de Piñero (2007: 31): “Una hipóstasis [...] se concibe como algo con personalidad propia y como personificado. La divinidad se ‘desdobla’ para mantener intocada [*sic*] su trascendencia”. En efecto, si seguimos las conjeturas de Agus (1988: 33) es precisamente el conocimiento de la Ley el que permite afrontar la muerte con semejante soltura, puesto que todos los sacrificios “agradables a Dios” se interpretan como una regeneración (en el sentido propuesto por Eliade, 1980: 72 y ss.) del *Akedah* de Isaac comunalizando (Brow, 1990: 3) a todos los hebreos alrededor de la figura del patriarca.

²⁶ *Cfr. Hdt.* 7.120. Acerca del tardío reconocimiento de las virtudes hebreas por parte de Antíoco IV debido a la necesidad de hacer de él un gobernante completamente incapaz del ejercicio de sus funciones, v. Sayar

ese modo, se trasvasará a la operación discursiva de Eleazar, de modo que él, sin hacer uso de otra arma más que de sus palabras, pueda salir ‘airoso’ del asedio de las tropas helénicas en lo que se relaciona con sus valores, fuerza de voluntad y –sobre todo– apego a las tradiciones y los principios ancestrales que las rigen.

La συγγένεια, por lo tanto, se alzarán claramente como una herramienta de legitimación a favor del colectivo hebreo, pues equiparará las acciones de la resistencia israelita a aquellas que la historia grabó en sus más reconocidos anales. Evidentemente, el texto de *4Ma.* aprovechará este lazo para construir a sus héroes de modo similar a los espartiatas de las Termópilas. Vínculo que será aprovechado no solamente para situar a Israel dentro del concierto de las naciones en pie de completa igualdad sino además para reivindicar sus tradiciones marciales a la luz de la aplicación de la Ley mosaica incluso en este ámbito. De esta manera, el tratado se alzarán efectivamente como un compendio de filosofía hebrea pero, al mismo tiempo, adquirirá la autoridad suficiente como para ser parte de la historia escrita del pueblo de Israel, junto con los otros textos con los que tradicionalmente comparte sitio en los manuscritos. En palabras de Iser (1997: 44), “las ficciones literarias incorporan una verdad identificable y la someten a una remodelación imprevisible”. Lo real –la tortura y la resistencia de los hebreos– y lo posible –que estos hebreos se conduzcan como espartanos– se unifican en el texto del mismo modo que en la realidad “necesitamos” situarnos “al lado, fuera y más allá de nosotros mismos” (Iser 1997: 60). Solo de ese modo se podrá conformar un campo de referencia interno (Harshaw: 1997) que haga cohesiva en sí misma a tal obra, de modo que el grado de verosimilitud de la ficción sea lo más elevado posible. De esta forma, la historia puede desgajarse de su función literaria y ya no leerse como si fuera un texto ‘ficcional’, aunque esté conformado por armazones más propios de este. Ambas lógicas, la del resumen historiográfico y la de la intertextualidad que abre la interpretación a un importante abanico de pruebas documentales, se alimentarán mutuamente de forma que ninguna de las dos sobresalga más que la otra y que ambas le otorguen la legitimidad necesaria, tanto dentro como fuera de la propia comunidad, a la batalla encarada ‘tácitamente’ por estos hebreos sometidos a la tortura. Únicamente de esa manera será posible finalmente entender las acciones como un todo homogéneo tendiente a la victoria final, a pesar de la derrota momentánea, esta vez sí mediada por los ejércitos y la Historia tradicionalmente entendida.

(2016). Frenkel (2002) de hecho arguye que esta incapacidad –y la crueldad que trae aparejada– serán las causas de las atrocidades que debe atravesar al momento de su muerte.

BIBLIOGRAFÍA:

- Agus, A. (1988). *The Binding of Isaac & Messiah. Law, Martyrdom and Deliverance in Early Rabbinic Religiosity*. New York: SUNY Press.
- Alesso, M. (2013). *Hermenéutica de los géneros literarios: De la Antigüedad al Cristianismo*. Buenos Aires: Editorial de la FFyL-UBA.
- Barclay, J. M. G. (2001). *Jews in the Mediterranean Diaspora*. Edinburgh: T&T Clark.
- Basile, G. (2007). *Peri basileias: la representación de la diarquía espartana en las Historias de Heródoto*. *Anales de Filología Clásica*, 20, 31-57.
- Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony and uses of the Past. *Anthropological Quarterly*. 63 (1), 1-6.
- Burnet, J. (ed.) (1967). *Platonis Opera* [1980]. Oxford: Clarendon Press.
- Collins, J. J. (1975). The Court-Tales in Daniel and the Development of the Apocalyptic, *Journal of Biblical Literature*. 94 (2), 218-34.
- (2000). *Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. Grand Rapids-Cambridge: J.B. Eerdmans's Co..
- (2005). *Jewish Cult and Hellenistic Culture*. Leiden-Boston: Brill.
- De Silva, D. A. (2006). *4 Maccabees. Introduction and Commentary of the Greek text in Codex Sinaiticus*. Leiden – Boston: Brill.
- Druille, P. (2018). ‘Nuestro consejo de ancianos’: Filón y la institución administrativa de la comunidad judía de Alejandría en *Contra Flaco*. *Stylos*. 27, 80-91.
- (2015). La situación cívica de los judíos en los tratados de Filón. *Synthesis*. 22, 125-38.
- Eco, U. (2013). *Lector in fabula*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Eliade, M. (1980). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza.
- Farmer, W. R. (1958). *Maccabees, Zealots and Josephus. An inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*. New York: Columbia University Press.
- Foucault, M. (2014). *El poder, una bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Frenkel, D. (2002). Las muertes de Antíoco IV. En: Buzón, R., Cavallero, P., Romano, A., Steinberg, M. A. (Eds.) *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio. Vida, muerte, cultura* (pp. 509-18). Buenos Aires: EFFyL-UBA.
- (2008). Roma y Judea: De la admiración a la enemistad. En: Buzón, R., Frascini, A., López del Carril, E. R., Moure, J. L., Nocito, A., Steinberg, M. E. (Eds.). *Homenaje a Gerardo H. Pages* (pp. 315-29). Buenos Aires: EFFyL-UBA.
- (2011a). El martirio en la *Septuaginta: II y IV Macabeos*. *Anales de Filología Clásica*. 24, 59-91.
- (2011b). Esparta y Judea: ¿una relación de συγγένεια?. *Argos*. 25, 45-57.
- (2011c). La institución de la monarquía en el relato bíblico?, *Stylos*. 20, 7-34.
- (septiembre, 2013). Diálogo entre el tirano y el mártir: Antíoco IV y Eleazar en *IV Macabeos*. En *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del espíritu V*. Facultad de Filosofía y Letras UCA, Buenos Aires, Argentina. Recuperada de: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/dialogo-entre-tirano-martir.pdf>; obtenido el 15/06/2014.
- Genette, G. (1989). *Palimpsestos: La lectura en segundo grado*. Madrid: Taurus.
- Grabbe, L. L. (2010). *An Introduction to Second Temple Judaism*. London: T&T Clark.
- Guevara de Álvarez, M. E. (ed.) (2014). *Antología gnómica de la literatura griega. Líricos arcaicos (poetas elegíacos y yambógrafos)*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Hahneman, G. M. (2002). The Muratorian Fragments and the Origins of the New Testament Canon. En: Mc Donald, L. & Sanders, J. A. (eds.) *The Canon Debate* (pp. 405-15). Peabody: Hendrickson.
- Harshaw, B. (1997). Ficcionalidad y campos de referencia. En: Garrido Domínguez, A. (Ed.)

- Teorías de la ficción literaria* (pp. 123-58). Madrid: Arco Libros.
- Hengel, M. (1974). *Judaism and Hellenism*. Philadelphia: Fortress Press.
- Iser, W. (1997). La ficcionalización: dimensión antropológica de las ficciones literarias en Garrido Domínguez, A. (Ed.) *Teorías de la ficción literaria* (pp. 123-58). Madrid: Arco Libros.
- Jones, H. S. & Powell, J. E. (eds.) (1970). *Thucydides historiae* Vol. 1-2 [1942]. Oxford: Clarendon Press.
- Joslyn-Siemiatkoski, D. (2009). *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Legrand, Ph.-E.. (ed.) (1968). *Hérodote. Histoires*. Paris: Les Belles Lettres.
- Liddell, H. G. – Scott R. – Jones, H. S. (1996). *A Greek-English Lexicon (=LSJ)*. Oxford: Oxford University Press.
- Marchant, E. C. (ed.) (1969). *Xenophontis Opera Omnia* [1920]. Oxford: Clarendon Press.
- Mársico, C., Ilarraga, R. y Marzocca, P. (eds.) (2017). *Jenofonte / Pseudo Jenofonte Constitución de los Lacedemonios. Constitución de los Atenienses. Hierón*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Neusner, J. – Avery Peck, A. (eds.) (2003). *The Blackwell companion to Judaism*. Malden.
- Niese, B. (ed.) (1955). *Flavii Iosephi Opera* Vol. 1-4 [1890]. Berlin: Weidmann.
- Piñero, A. (2007). *Literatura judía de época helenística en lengua griega*. Madrid.
- Rahlf, A. (ed.) (1971). *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes* Vol. 1-2 [1935]. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- Renhan, R. (1972). The greek philosophic background of Fourth Maccabees, *Rheinisches Museum*. 115 (3), 223-38.
- Sacchi, P. (2004). *Historia del judaísmo en la época del segundo templo*. Madrid: Trotta.
- Saulnier, C. (1983). *La crisis macabea*. Estella: Verbo Divino.
- Sayar, R. J. (2014). Te voy a poner como una luz para el mundo (*Is.* 49.6.4). La figura de Eleazar como ejemplo y paradigma del *étnos* hebreo en *IV Macabeos*. *Anales de Filología Clásica*. 27, 99-114.
- (2016). El enemigo de mi enemigo... a veces es mi enemigo también. De cómo el buen gobernante puede convertirse en una amenaza en *IV Macabeos*". Ponencia leída en el marco de las *VII Jornadas sobre el mundo clásico "Mito y política en el mundo antiguo"*. FFCEH-UM.
- (2018). Cuando tu enemigo esté unido, divídelo' (*AG* 1.25). De(con)strucción de la élite dominante en *IV Macabeos*. En Rodríguez Melgarejo, P. V. y Monteagudo, S. (comps.). *Actas de la I Jornada de humanidades: "Las humanidades de ayer y hoy"* (pp. 126-134). Morón: Editorial Universidad de Morón.
- (2019). He dicho: pueblo salvado. Esquemas narrativos y jurisprudencia en *IV Macabeos*" en Neyra, A. V. y Pégolo, L. (eds.) *Un milenio de contar historias II. Los conceptos de ficcionalización y narración de la Antigüedad al Medioevo*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires [En prensa].
- Stählin, O. et al. (eds.) (1960). *Clemens Alexandrinus* Vol. 1-3. Berlin: Akademie Verlag.
- Van Der Kooij, A. (2012). The Claim of Maccabean Leadership and the Use of Scripture en Eckhardt, B. (Ed.) *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba* (pp. 29-50). Leiden-Boston: Brill.
- Van Henten, J. W. (1997). *The Maccabean martyrs as Saviours of the Jewish People. A study of 2 and 4 Maccabees*. *JSJSup* 57, Leiden: Brill.
- Weiss Halivni, D. (1986). *Midrash, Mishna, and Gemara. The Jewish predilection for Justified Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weitzman, S. (2004). Plotting Anthiocus's persecution. *Journal of Biblical Literature* 123/2: 219-234.