



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

La presencia del mundo griego a través de su lengua, instituciones, costumbres, religión en el Libro Segundo de Macabeos

Autor:

Frenkel, Diana Lea

Tutor:

Croatto, José Severino / Cavallero, Pablo Adrián

2005

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Letras

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS 11-9-22

FACULT	LETRAS
Nº 321.572 HESA	
[22 SEP 2005] DE	
Agr.	ADAS

La presencia del mundo griego a través de su lengua,
instituciones, costumbres, religión,
en el *Libro Segundo de Macabeos*.

Tesis doctoral

Doctoranda: **Lic. DIANA LEA FRENKEL**

Director: (†) **Prof. JOSÉ SEVERINO CROATTO**

Prof. Dr. PABLO ADRIÁN CAVALLERO

Codirector: **Prof. Dr. CYRIL ASLANOV**

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

2005

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Palabras introductorias

Este trabajo surgió después de varios años de reflexión y estudio sobre el encuentro de las dos culturas, la griega y la hebrea en la Antigüedad. El *Antiguo Testamento* en su versión original presenta unas pocas palabras de origen griego, situación que cambia notablemente en la literatura postbíblica. Cuando decidí llevar a cabo un trabajo de mayor envergadura, el profesor José Severino Croatto (primer director de tesis), a quien debo el mayor de los agradecimientos por sus valiosos consejos, me sugirió el estudio de un texto escrito en lengua griega surgido en el ámbito judío.

Así nació esta tesis cuyo trabajo final dividimos en cinco partes. La primera de ellas propone una introducción histórica a los sucesos que originaron la redacción de los dos primeros libros de los *Macabeos* y consideraciones generales sobre estos (no nos referimos a *III* y *IV Macabeos* ya que ellos no ingresaron a ningún canon bíblico y tampoco presentan una identidad de temas tan cercana a *II Macc.* como ocurre en *I Macc.*). La segunda parte, dividida en seis capítulos, trata en profundidad sobre *II Macc.* En el capítulo V incluimos el estudio de personajes o ciudades relacionados con las instituciones o costumbres mencionadas en ese pasaje. Las conclusiones constituyen la tercera parte y la cuarta presenta un Apéndice que contiene cuatro estudios: I. Antíoco IV en el *Libro de Daniel*, II. La Carta seléucida de Jerusalén, III. La literatura postbíblica, IV. *El Rollo de los Hasmoneos*. Los cuatro tienen relación con *II Macabeos*: el primero ofrece una visión apocalíptica del gobernante cuyos decretos produjeron la rebelión macabea; el segundo es un análisis de los privilegios que Antíoco III concedió a la ciudad de Jerusalén y cierta clase privilegiada de sus habitantes; el tercero incluye nociones y nomenclatura de la literatura postbíblica que aparecen en el trabajo y, creemos, puede ayudar a una comprensión más clara de las fuentes citadas para aquellos lectores no especializados en el tema. El cuarto ofrece la traducción y el comentario de *El Rollo de los Hasmoneos*, un texto escrito originalmente en arameo de autor dudoso compuesto en época medieval. La decisión de incluirlo en el Apéndice se debe a que consideramos de sumo interés conocer el recuerdo de la gesta de los Hasmoneos a través de los siglos. La tradición borró las referencias históricas detalladas en *I* y *II Macabeos* destacando el hecho milagroso (ausente en ambos libros). Una prueba de ello es el *Rollo de los Hasmoneos*. Finalmente, la bibliografía en la quinta parte.

Con respecto a los autores y obras adoptamos las abreviaturas del *Greek-English Lexicon* de H. G. Liddell y R. Scott y para las revistas las de la *Année Philologique* (cuan-

do no está registrada en esta, escribimos el título completo). La traducción de los textos bíblicos y postbíblicos es de mi autoría, salvo que se mencione el nombre del traductor.

Debemos agradecer la inmensa ayuda de los Dres. Pablo Cavallero y Cyril Aslanov, director y codirector de tesis respectivamente, después del fallecimiento del Prof. Croatto. El primero, pese a estar abrumado por innumerables tareas, leyó pacientemente el trabajo que enriqueció con valiosas sugerencias. El Dr. Aslanov, desde la Universidad Hebrea de Jerusalén, me envió gentilmente todos los artículos de su autoría dedicados al tema de los Macabeos y la *Septuaginta*, ofreciéndome una perspectiva de análisis muy original al realizar en la corrección de la tesis aportes sumamente valiosos en el campo lingüístico. El asesoramiento de la Consejera de Tesis, la Dra. María Isabel Santa Cruz, ayudó a solucionar situaciones complejas. Es necesario un reconocimiento para el Dr. Rodolfo Buzón, Director del Instituto de Filología Clásica, y a todos sus colaboradores. Los Dres. Claudia Fernández, Hugo Zurutuza, las profesoras María Eugenia Steinberg, María José Coscolla y Adriana Martino resultaron ser de una ayuda invaluable por el aporte de bibliografía. A todos ellos va mi agradecimiento.

Primera parte: Preliminares

1. Reseña histórica

El pueblo judío conoció el yugo de varios imperios: el asirio, el babilonio, el persa y el helenístico. Durante la dominación persa se instauró un sistema de organización política que perduraría en la época helenística y romana. Había un Consejo de Ancianos, *γερονσία*¹, cuya cabeza era el sumo sacerdote². Es difícil determinar el grado de autonomía de la población. El pago de impuestos estuvo en manos del sumo sacerdote hasta la época de Onías II³. Luego se nombraron funcionarios a cargo de la misma que provenían de la familia de los Tobíadas⁴. Después de la muerte de Alejandro, Judea⁵ estuvo bajo el dominio de los Ptolomeos durante un siglo (295/4- 200 a. C. aproximadamente). Fue una época de paz para el territorio debido a que la guerra entre Ptolomeos y Seléucidas (que continuó a partir del año 275 a. C.) se desarrolló en otros lugares del imperio sin

¹ La *Septuaginta* se vale del término *γερονσία* para designar al Consejo nacional, ya sea de Israel (*Ex.* III 16) o de Moab (*Nu.* XXII 7) y emplea *πρεσβύτεροι* para nombrar a los ancianos de una ciudad o de una tribu (*Ex.* XVIII 12). Algunos traductores no siguen esta regla: el de *I Macc.* emplea *γερονσία* en XII 6 y *πρεσβύτεροι* en XII 20. Cf. Bickerman (1980) “La charte séleucide de Jérusalem”, *Studies in Jewish and Christian History*, pp. 48-9.

Resulta muy difícil determinar con exactitud las funciones del Consejo de Ancianos. La evidencia de los textos, Josefo, los *Evangelios* y algunas fuentes rabínicas indican que se trata de un órgano central con sede en Jerusalén, seguramente integrado por miembros prominentes de la población, en riqueza y poder. Debía cumplir funciones legislativas, ejecutivas y de carácter judicial. En la época macabea era llamado *γερονσία* o Consejo de Ancianos; a partir del período romano se adopta el término “sanhedrín” (del griego *συνέδριον*). A. Saldarini (1992, *The AB Dictionary*, vol V, pp. 975-9) destaca las diversas teorías relativas a la composición y funciones de la institución mencionada: “Likewise, the Greek political terminology adopted as mods for Jewish governing bodies, especially *boulé*, *gerousia*, *symbolion*, *synedria* and *synedrion*, is general and imprecisely used”

² La lista de sumo sacerdotes desde Josué, contemporáneo de Zorobabel, hasta Yadús (contemporáneo de Alejandro Magno) se encuentra en *Ne.* XII 10-11. Los sucesores de Yadús fueron los siguientes (reproducimos la lista de Schürer, 1985, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús I*, pp. 190-1, basada en los datos de Flavio Josefo):

Onías I, hijo de Yadús, *AJ* VIII 347, según *I Macc.* XII 7-8, 20, contemporáneo del rey Areo de Esparta (309-265 a. C.).

Simón el Justo, hijo del anterior, *AJ* XII 43, contemporáneo de Ptolomeo Filadelfo (283-46 a. C.). Eleazar, hermano del anterior, (*id.* 44), mencionado en *La carta de Aristeeas a Filócrates* 33, 35, 41.

Manasés, tío del anterior (*id.* 157).

Onías II, hijo de Simón el Justo (*ibid.*), contemporáneo de Ptolomeo III Evergetes (246-21 a. C.).

Simón II, hijo de Onías II (*id.* 224; *Si.* L).

Onías III, hijo de Simón II (*id.* 225), vivió en la época de Seleuco IV y Antíoco Epifanes. Mencionado en *II Macc.* III 1; Josefo *AJ* 237.

³ La familia de los Oniadas remontaba su ascendencia a Zadok, sumo sacerdote en la época de Salomón (*I Ki.* II 35). Como el sumo sacerdocio era hereditario, la familia logró consolidarse sólidamente en el poder gracias a sus buenas relaciones con los Ptolomeos y a su inmensa riqueza. Al respecto J. Newsome (1992, *Greeks, Romans, Jews*, p. 37) comenta: “That the Ptolemies seem not to have interfered with the Oniad succession over the several generations during which they ruled Jerusalem or with the religious ceremonies at the Temple is a commentary upon their attitude of religious tolerance”.

⁴ Los Tobíadas afirmaban descender de exiliados a Babilonia que habían retornado al país (cf. *I Es.* II 60; *Ne.* VII 62). Uno de ellos, apelado el ammonita, fue acérrimo enemigo de Nehemías (*Ne.* II 10). Ptolomeo Filadelfo envió a un integrante de la familia a Transjordania para cumplir importantes funciones militares (su nombre aparece en los papiros de Zenón, cf. la siguiente nota). El hijo de este Tobíadas, José, cumplió la función de colector de impuestos en Palestina y llegó a ser un fervoroso rival de los Oniadas.

afectar a Palestina⁶. A partir del año 219, Antíoco III, de la dinastía seléucida intenta apoderarse de Celesiria. Logra su objetivo en el año 200 a. C. en la batalla de Panión⁷ (en el año 201 ya se había apoderado de Jerusalén). El rey estableció una buena relación con los habitantes de Jerusalén según lo testimonia Josefo en la Carta seléucida, primer documento que informa sobre la situación legal de los judíos en el imperio seléucida (*AJ* XII 139-144)⁸.

El poder de Roma se consolidó: en Cynoscéfalos (Tesalia) derrotó a Filipo de Macedonia (197 a. C.), en el año 168 a. C. venció a su hijo Perseo en Pidna y terminó con la Liga Aquea en el 146 a. C. logrando el completo control de Macedonia y Grecia. Cuando Antíoco III quiso conquistar territorios de Asia Menor y Grecia, fue derrotado por los romanos en Magnesia (190 a. C.) y debió firmar el tratado de Apamea (188 a. C.). Perdió sus posesiones de Asia Menor hasta el Halis y el Tauro. Debió ceder sus elefantes, su flota, extraditar a Aníbal (a quien había concedido asilo después de la batalla de Zama en el 202 a. C.; finalmente el guerrero cartaginés logró escapar), pagar reparaciones a Roma y entregar como rehenes en esa ciudad a sus hijos Antíoco y Demetrio. Las duras condiciones impuestas a Antíoco III sumieron al imperio seléucida en un estado tal de necesidad que el rey buscó recursos económicos de cualquier modo: murió durante el pillaje al templo de Bel en Susa. Subió al trono su hijo Seleuco IV (187-179 a. C.)⁹. La necesidad económica lo obligó a recurrir al tesoro del Templo de Jerusalén: envió a Heliodoro para que lo confiscase. Este episodio se relata en *II Macc.* III. Seleuco IV fue asesinado por Heliodoro, hecho que provocó el regreso de su hermano Antíoco de Roma para acceder al poder en el año 175 a. C. como Antíoco IV Epifanes.

El sumo sacerdote durante la conquista siria de Judea fue Simón II, hijo de Onías II, cuyo elogio fue realizado por Ben Sirá en *Eclesiástico* L 1-21. Después de su muerte, se agudizó la rivalidad con los Tobíadas. Onías III, su sucesor, carecía de la habilidad política de su padre, por lo que fue reemplazado por su hermano Jasón quien logró el cargo

⁵ El territorio de Judea comprendía el antiguo reino de Judea y la parte sur de Samaria. Las ciudades costeras no pertenecían a ella, su población era mayoritariamente no judía y fueron transformadas en *póleis* durante el período helenístico (Cf. Schürer, *Historia del pueblo judío...* I, p. 192).

⁶ Los papiros de Zenón proporcionaron valiosa información acerca de este período. Zenón era un funcionario egipcio que estaba bajo las órdenes del ministro de finanzas de Ptolomeo Filadelfo. En el año 259 a. C. Zenón visitó Palestina y permaneció allí durante un año. Si bien los papiros concernientes a Palestina son escasos en relación con el resto del archivo, su valor para el estudio de esta zona es muy grande debido a la falta de otros testimonios. El descubrimiento del archivo tuvo lugar en Fayûm en el año 1915.

⁷ Algunos estudiosos ubican la batalla en el año 198 a. C. Tcherikover (1961), *Hellenistic Civilization and the Jews*, p. 435 n. 101) considera que el argumento más importante en contra de esta fecha es el hecho de que Polibio la describe en el libro XVI de su obra, y éste concluye con el relato de los sucesos ocurridos en el año 200 a. C.

⁸ Cf el análisis del mismo en el Apéndice.

⁹ *II Macc.* III 3 presenta una imagen favorable de Seleuco IV: él pagaba con sus propias rentas los gastos necesarios para los sacrificios del Templo.

prometiéndole al rey la elevación de los impuestos mediante la concesión de instalar un gimnasio, efebía y la inscripción de los antioquenos en Jerusalén (*I Macc.* I 14; *II Macc.* IV 9). El camino hacia la helenización de la ciudad y su transformación en *pólis* había comenzado¹⁰. Jasón abolió los antiguos privilegios concedidos por Antíoco III (sobre todo el hecho de poder vivir según las leyes ancestrales) e introdujo nuevas costumbres. *II Macc.* IV 18-20 relata que el sumo sacerdote envió una contribución a los sacrificios en honor de Heracles en ocasión de los Juegos quinquenales de Tiro¹¹. Después de tres años de ejercicio en su cargo, Jasón fue depuesto por Menelao, quien ofreció al rey una suma mayor que la ofrecida por el primero (un incremento de trescientos talentos sobre los trescientos sesenta ya estipulados). Menelao era hermano de Simón (cf. *II Macc.* III:4) y con su acceso al poder, éste pasa a manos de una estirpe no zadokita¹². Suele interpretarse que este cambio en el sumo sacerdocio conllevaba un fortalecimiento de la familia de los Tobíadas, quien no habría estado ajena al hecho en cuestión¹³. Menelao fue el instigador del asesinato de Onías III, refugiado en Dafne (el sumo sacerdote envió a Andrónico para matarlo).

En el año 170 a. C. Antíoco IV emprendió una campaña contra Egipto, momento que aprovechó el depuesto Jasón, haciendo caso de rumores que aseguraban la muerte de Antíoco IV, para tomar la ciudad de Jerusalén y obligar a Menelao a refugiarse en una ciudadela (*II Macc.* V 5 ss). Este hecho provocó la llegada del rey a Jerusalén, ciudad a la que castigó con una matanza y pillaje de los tesoros del Templo, por interpretar lo acaecido como un hecho de rebelión (*ibid.* 11-16). En el año 169 a. C. la ciudad fue retomada por Antíoco quien volvió a instalar en su cargo a Menelao. Jasón debió refugiarse en Egipto, último destino después de Amman y Nabatea. Antíoco IV (año 168 a. C.) intentó una nueva invasión a Egipto que debió interrumpir por presión de Roma. El legado romano Popilio Laenas obligó, de manera humillante, al soberano seléucida a abandonar este territorio. Esta derrota podría explicar, parcialmente, las nuevas medidas tomadas por

¹⁰ Cf. P. Schäfer (1995) *The History of the Jews in Antiquity*, p. 36): “*Gymnasion* and *ephebeum*, that is, institutions for the physical and spiritual training of young people, served as the outstanding symbols of Greek culture in the Hellenistic era”.

¹¹ Schürer (*Historia del pueblo judío...* pp. 202-3) recuerda la conducta de Nicetas, hijo de Jasón Ἰεροσολυμίτης que vivía en Caria, entre Mileto y Halicarnaso a mediados del siglo II a. C. Éste contribuyó a la celebración de las fiestas de Dioniso con una contribución pecuniaria (Le Bas y Waddington, *Inscriptions* III n. 294 = Frey *CIJ* III 749). Schurer considera la posibilidad de que se trate del hijo de Jasón, hermano de Onías III.

¹² Hay una discusión entre los eruditos sobre el origen sacerdotal de ambos hermanos. Si el texto de *II Macc.* III 4 afirma que Simón pertenecía a la tribu de Benjamín, tanto éste último como su hermano Menelao no provendrían de una estirpe de sacerdotes. Cf. el análisis del pasaje en la Segunda parte, cap. V 2 “El administrador προστάτης”.

¹³ Cf. Josefo *AJ* XII 239. El historiador comenta que los hijos de Tobías se declararon partidarios de Menelao, en cambio, la mayoría del pueblo, apoyaba a Jasón... καὶ τοῦ πλήθους διανεμηθέντος εἰς

Antíoco IV referentes a la población de Judea y sus alrededores: necesitaba concentrar su poder en un territorio sacudido por rebeliones internas. En el año 167 a. C. estableció en Jerusalén, en las cercanías del Templo una ciudadela llamada Akra¹⁴, poblada por soldados extranjeros (*I Macc.* I 33) y judíos renegados υἱοὶ τῆς ἄκρας (*id.* IV 2)¹⁵. A la cabeza de ellos debía estar un funcionario real (Filipo, el ἐπιστάτης, *II Macc.* V 22)¹⁶. La ciudad ya se encontraba bajo ocupación militar¹⁷. El rey envió una misión la cual promulgó una serie de edictos destinados a prohibir la práctica de las costumbres judías en Judea y sus alrededores (no afectó a los judíos de otros territorios del imperio seléucida)¹⁸. El Templo fue profanado y consagrado a Zeus Olímpico en el año 167 a. C. (*II Macc.* VI 2)¹⁹ Mientras tanto, Antíoco preparaba una campaña para conquistar las provincias iránias perdidas y algunas regiones del imperio parto.

En Judea, la reacción contra los decretos fue encabezada por el sacerdote Matatías y sus cinco hijos, de entre los que se destacó Judas, apodado Macabeo. A este grupo se unió el de los hasideos (del hebreo *hasidim* o del arameo *hasidayya*, piadosos)²⁰. Matatías murió

ἐκατέρους, ἐκ τῆς Μενελάου μοίρας οἱ Τωβίου παῖδες ἐγένοντο, τὸ δὲ πλεον τοῦ λαοῦ τῶι Ιάσονι συνελάμβανεν...

¹⁴ La ubicación exacta todavía es dudosa. Cf. Y. Tsafir (1975, "The location of the Seleucid Akra in Jerusalem" *RB* 82/4, p. 501): "The search for the site of the Seleucid Akra has become one of the most controversial topics in the study of the topography of Jerusalem". Algunos señalan como lugar la parte norte del Templo, donde después se establecería la torre Antonia, otros la ubican en el este.

¹⁵ C. Aslanov (1998) "L'Hellénisme, Transgression ou conversion?", *De la conversion*, p. 90) señala que esta expresión refleja el sinecismo logrado por los dos componentes étnicos: los enemigos no judíos y los judíos renegados. Ambos se oponían a los judíos fieles a la ley de sus ancestros. Después de la reconquista de Jerusalén por Judas Macabeo en el año 164 a. C. los renegados permanecen en la ciudadela y son llamados οἱ ἐν τῇ ἄκρῃ οἱ υἱοὶ τῆς ἄκρας (*I Macc.* VI 18; X 7, 9; XI 41). Los versículos citados aportan una prueba contundente para la tesis que sostiene que una parte de la población de Akra estaba formada por judíos que se habían pasado al campo enemigo. Otro testimonio irrefutable se encuentra en *I Macc.* XI 21: los habitantes de Akra son denominados "los que odian su propia estirpe" μισοῦντες τὸ ἔθνος αὐτῶν.

¹⁶ Hengel (1974), *Judaism and Hellenism*, p. 282 recuerda otra colonia militar semejante a Akra. Se trata del asentamiento macedónico en Samaria en época de Alejandro Magno y Perdicas, una vez que la rebelión samaritana fue duramente sofocada. Los habitantes de Samaria fundaron en Schem un nuevo centro, rehuyendo el trato con los soldados macedónicos.

¹⁷ Tcherikover (*Hellenistic Civilization...*, pp. 194-5) afirma que los soldados instalados en Akra no eran griegos ni macedonios, sino de origen sirio. Y ellos trajeron una deidad siria, Baal Shamem (el Señor del cielo) que fue adorada en el Templo, profanándolo.

¹⁸ Cf. *II Macc.* VI 8.

¹⁹ Se trataba en realidad de la deidad Baal Shamen.

²⁰ Los hasideos son mencionados por primera vez en *I Macc.* II 42 donde son definidos como hombres valientes, entregados con plena voluntad a la Ley... συναγωγή ἀσιδαίων, ἰσχυροὶ δυνάμει ἀπὸ Ἰσραὴλ, πᾶς ὁ ἐκουσιαζόμενος τῶι νόμῳ. Tcherikover (*Hellenistic Civilization...* pp. 125-6; 196 ss) cree que fueron organizados por Simón el Justo a comienzos del siglo II a. C. y que él mismo podría haber pertenecido a ellos. Muchos habrían sido escribas, intérpretes de los preceptos y regulaciones de los textos bíblicos. La abolición de las leyes ancestrales, proclamada por los decretos reales, implicaba la desaparición de ellos como clase social. Dice Tcherikover (*ibid.* p. 197): "Hence the struggle of the Hasidim against the Hellenizers was not merely an ideological struggle for the maintenance of the commandments of the Law, but also the struggle of an entire class for its existence". En *I Macc.* VII 12-18 los hasideos aceptan negociar con el sumo sacerdote Alcimo y Báquides, representante del rey. Éste los traicionó, al matar a sesenta de ellos (una situación semejante se describe en *I Macc.* I 30). *II Macc.* XIV 6 se refiere a los hasideos por boca de Alcimo quien los define como un grupo sedicioso encabezado por Judas Macabeo: "Los judíos hasideos, conducidos por Judas Macabeo alimentan la guerra y se rebelan sin permitir que el reino alcance estabilidad"

(166-5 a. C.) después de nombrar a Judas jefe del ejército (*I Macc.* II 66) quien evitó una confrontación abierta con el enemigo y eligió la estrategia del ataque sorpresivo. Derrotó al ejército sirio comandado por Apolonio quien pereció en la batalla (*id.* III 10). Luego obtuvo la victoria frente a las tropas conducidas por Serón en Bet-Horon (*ibid.* 13-16). Antíoco IV, ocupado en una campaña contra los partos (165 a.C) dejó a Lisias como vicerregente y tutor de su pequeño hijo, Antíoco V. Lisias envió a Tolomeo, Nicanor y Gorgias con un gran ejército a Judea a fin de derrotar las tropas rebeldes. Judas concentró sus hombres en Mizpá (*id.* III 46)²¹. En Emaús²² se encontró con el ejército de Gorgias, a quien venció de manera contundente (*id.* IV 1-25; *II Macc.* VIII 12-36)²³. Judas logró una nueva victoria sobre el ejército de Lisias en Bet-Zur, al sur de Jerusalén (*I Macc.* IV 34; *II Macc.* XI 1-12). La derrota fue tan contundente que el general sirio debió revisar la política seléucida con respecto a los judíos. *II Macc.* XI incluye cuatro documentos relativos a este tema²⁴. Después Judas conquistó la ciudad de Jerusalén, a excepción de Akra, en la que pudo controlar a las tropas de Antíoco y de esa manera se ocupó de la purificación y restauración del Templo. La inauguración del mismo se efectuó el 25 de Kislev (noviembre-diciembre) del año 164 a. C. Judas se dedicó entonces a consolidar su autoridad. Fortificó la colina del Templo y Bet-Zur. Realizó incursiones en los territorios

Οἱ λεγόμενοι τῶν Ἰουδαίων ἀσιδαῖοι, ὧν ἀφηγεῖται Ἰουδᾶς ὁ Μακκαβαῖος, πολεμοτροφοῦσιν καὶ στασιάζουσιν οὐκ ἔδοντες τὴν βασιλείαν εὐσταθείας τυχεῖν.

P. Davies (1977, "Hasidim in the Maccabean Period", *JJS* 28) estudió la cuestión de los hasideos y gran parte de las teorías relativas a sus comienzos. En especial la que sostiene que este grupo dio origen a la comunidad esenia y que compuso los capítulos VII-12 del libro de *Daniel* y algunos pasajes de *Henoc*, es decir, literatura apocalíptica. Según Davies, estas afirmaciones carecen de fundamento ya que en *Daniel* XI 34 hay una alusión crítica a los Macabeos y no existe nada que pudiera relacionarlos. Él estudia los tres pasajes citados de *I* y *II Macc.* y concluye que para el autor del primer libro, los hasideos constituyen sólo una parte del movimiento de resistencia y, a diferencia de Judas Macabeo, son engañados por Alcimo. *I Macc.* fue escrito con un sentido de propaganda a favor de la dinastía hasmonea en una época en la que su conducta política había generado descontento entre algunos sectores de la población (cf. Josefo *AJ* XIII 288) entre los que debían encontrarse los hasideos. En *I Macc.* se pone de relieve todo lo llevado a cabo por los hasmoneos y se disminuye la importancia del papel de los hasideos a quienes se los define como una parte del movimiento de resistencia, dando lugar a la afirmación de que los mismos constituían una secta. J. Kampen (1992, *The AB Dictionary*, vol. III pp. 66-8) también niega la hipótesis que relaciona los hasideos con los fariseos o esenios y con la literatura apocalíptica. Añade que en fuentes talmúdicas los asideos son mencionados como ejemplo más que como evidencia de una tradición legal divergente: "The examples cited from these early Hasidim could reflect the way of life of a group of the Maccabean period prior to the formation of some of the major legal traditions" (p. 68). P. Sacchi (2004) *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, pp. 257-8) sostiene firmemente que los hasideos fueron los precursores del movimiento fariseo, que apareció con este nombre en los tiempos de Juan Hircano. El apelativo de *hasid* (piadoso) pudo haber sobrevivido en su forma aramea para señalar a los esenios. Explica el cambio de nombre del movimiento hasideo-fariseo atribuyéndolo a una fractura en el movimiento, surgida a partir de las dificultades ideológicas de los hasideos para continuar la lucha armada junto a los Macabeos durante el sumo sacerdocio de Alcimo (151 a. C.)

²¹ Esta ciudad había sido un centro político y religioso durante el periodo de los Jueces (cf. *Jd.* XX 1; *I Sam.* VII 5).

²² La actual Amwas.

²³ *I Macc.* nombra a Gorgias como el jefe enemigo, *II Macc.* a Nicanor. Según Schürer (*Historia del pueblo judío*.... p. 216 n. 58) Gorgias dirigía la fuerza de invasión y Nicanor el grueso del ejército. Señala que hoy se discute la historicidad de la campaña de Lisias.

²⁴ Cf. el análisis de los mismos en la Segunda parte, cap. V 35 "La epistolografía helenística".

vecinos a Judea para proteger a los judíos que vivían allí. Envío a su hermano Simón a Galilea y él se dirigió a Galaad (*I Macc.* V 20; *II Macc.* XII 10). También asedió con éxito Hebrón y Ashdod (*I Macc.* V 65-8). A fines del año 164 a. C. Antíoco IV murió en la ciudad persa de Tabas. Antes de su deceso había nombrado a uno de sus generales, Filipo en el cargo de vicerregente y tutor de su hijo Antíoco V Eupátor, pero Lisias se apoderó al mismo tiempo del poder y de la tutoría del joven. Ambos se dirigieron a Judea a fin de malograr la toma de Akra por parte de Judas. Los sirios asediaron Bet-Zur, Judas debió levantar el sitio de Akra y ambos ejércitos se encontraron en Bet-Zacarías donde las tropas judías fueron derrotadas. Sin embargo, Lisias se vio obligado a hacer las paces en términos muy favorables para sus enemigos debido al estallido de una revolución encabezada por el otrora desplazado Filipo (*I Macc.* VI 55-63; *II Macc.* XIII 18-22). Se les volvió a conceder a los judíos el derecho de poder vivir según sus tradiciones ancestrales, lo que no fue revocado por ningún gobernante posterior. No obstante, la guerra continuó²⁵. El poder seléucida pasó a manos de Demetrio I, hijo de Seleuco IV y sobrino de Antíoco IV. Éste había estado en Roma como rehén, logró escapar y con un ejército leal, asesinó a su primo Antíoco V y a Lisias (año 162 a. C.). Los simpatizantes del helenismo en Judea, encabezados por Alcimo se quejaron ante el monarca de los malos tratos recibidos por parte de Judas. El soberano nombró a Alcimo sumo sacerdote debido a que el anterior, Menelao, había sido asesinado. Demetrio envió al general Báquides para proteger al nuevo sumo sacerdote, pero éste retornó prontamente a Siria. Fue sucedido por Nicanor quien fue vencido por Judas el 13 de Adar (marzo) del año 161 a. C. A partir de ese día se celebró todos los años “el día de Nicanor”. Con este acontecimiento culmina el *Libro II de Macabeos*.

2. Los Libros de los Macabeos

Los *Libros de los Macabeos* comprenden cuatro obras que se encuentran en la *Septuaginta* (*Interpretatio Septuaginta Seniorum*). Los dos primeros fueron incorporados al canon de la Iglesia Católica y la Ortodoxa Griega, pero excluidos del canon hebreo. El concilio rabínico reunido en la ciudad de Jamnia (circa 90 d.C.) determinó formalmente la canonicidad de veinticuatro libros (cinco del *Pentateuco*, ocho de *Profetas* y once de *Hagiógrafos*). El criterio usado por los sabios judíos determinó que el texto debía estar escrito en hebreo o arameo, haber sido redactado en el período comprendido entre Moisés y Esdras, época de la inspiración profética según el concepto rabínico, y estar asociado a

²⁵ Dice Schürer (*Historia del pueblo judío...* p. 226) que el objetivo de los conflictos armados era distinto del que había existido hasta entonces. No se trataba de una defensa de la religión judía sino del dominio, dentro

un personaje notable de la historia judía (Abraham, Moisés, David, Salomón y los profetas). La aceptación del libro de *Esther* no fue inmediata (en dicha obra no es mencionado Dios)²⁶, al igual que *Eclesiastés* (probablemente influido por el pensamiento griego) y *El Cantar de los Cantares* (logró ser incluido por esgrimirse que se trataba de una interpretación alegórica del amor entre Dios y el pueblo de Israel). Los libros que no ingresaron son llamados *Sefarim Hisonim* (libros externos) distinguiéndose en *Apócrifos*²⁷ y *Pseudoepigráficos*. Los primeros, incluidos en el canon católico²⁸ y ortodoxo griego comprenden los libros de *Tobit*, *Judith*, *La sabiduría de Ben Sira*, *Baruch*, las adiciones griegas al libro de *Esther*, *I-IV Macabeos*, etc. De los *Pseudoepigráficos*, más numerosos que los anteriores, sólo alguno entró al canon de una iglesia oriental. Los *Apócrifos* fueron compuestos durante el período de la dominación persa y helenística. Esencialmente se ocupan de la lucha contra la idolatría y consideran concluida la etapa de inspiración profética²⁹; en cambio, los *Pseudoepigráficos* (comenzaron a difundirse a partir de la dominación macabea) creen en la existencia de la inspiración profética con un tinte marcadamente apocalíptico³⁰ puesta en boca de un personaje histórico. Esto explica el título de gran parte de ellos: *El libro de Henoc*, *El testamento de los doce patriarcas*, *La ascensión de Isaías*, los *Oráculos sibilinos*, etc.

del judaísmo, de una de las dos facciones: la progriega o la nacionalista.

²⁶ Este libro no fue aceptado por la secta de Qumran: entre sus textos no se halló ningún ejemplar de *Esther*.

²⁷ El término *apócrifo* fue usado por primera vez por Cirilo de Jerusalén (s.IV d.C.) y San Jerónimo (s. V d.C.)

²⁸ No obstante, el obispo de Alejandría Atanasio en su *Carta 39* (cf. los fragmentos en *CSCO* 151: 31-40) reconoce como libros canónicos los que conforman el canon hebreo. Critica la lectura de los *Apócrifos* y señala la presencia de otros libros, en una posición intermedia entre los canónicos y los *Apócrifos*, a los que denomina ἕτερα βιβλία. Para más información cf. S. Amsler (1984, *Le canon de l' Ancien Testament dans l' église ancienne*, pp. 124-29).

²⁹ En *I Macc.* se señala en varios pasajes la conclusión de la actividad profética: καὶ ἀπέθεντο τοὺς λίθους ἐν τῇ ὄρει τοῦ οἴκου ἐν τόποι ἐπιτηδεῖωι μέχρι τοῦ παραγεννηθῆναι προφήτην τοῦ ἀποκριθῆναι περὶ αὐτῶν "... (demolieron el altar profanado de los holocaustos) y colocaron sus piedras en el monte de la casa hasta que surgiera un profeta que respondiera sobre ellas" (IV 46); Καὶ ἐγένετο θλίψις μεγάλη ἐν τῷ Ἰσραηλ ἥτις οὐκ ἐγένετο ἀφ' ἧς ἡμέρας οὐκ ὤφθη προφήτης αὐτοῖς. "Y surgió una enorme opresión en Israel como cuando no se vio ya a ningún profeta" (IX 27); ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν "... que a los judíos y a los sacerdotes les había parecido bien que fuese Simón su jefe hasta que apareciera un profeta digno de fe". (XIV 41). Flavio Josefo (*Ap.* I 41) explica que después de Artaxerxes hasta su época, los sucesos históricos han sido narrados, pero sin la misma credibilidad que los precedentes "debido a la ausencia de una sucesión rigurosa de profetas" διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχὴν.

³⁰ La definición del ser apocalíptico ha sido objeto de innumerables controversias. Hanson, Noth y Zimmerli consideran la literatura apocalíptica como una continuación de la expresión profética; von Rad, en cambio, afirma que proviene de la tradición sapiencial: "si fuera continuación de la profecía sería muy sorprendente que desde el punto de vista de la historia de las tradiciones no se remita a los grandes nombres de la profecía, sino a los antepasados de la sabiduría: a Daniel, Henoc, Esdras y otros". (1990, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. II, p.383). El género apocalíptico presenta las siguientes características: sueños y visiones que transmiten un mensaje de alcance cósmico y revelan la soberanía de Dios sobre todo el universo, vaticinios *ex eventu* (a partir de un hecho ya acaecido se interpreta el futuro), división del tiempo en eras, aparición de ángeles, salvación después de una catástrofe, pseudonimia (el discurso es transmitido por un personaje histórico prestigioso).

I-IV Macabeos y otros libros (considerados *Apócrifos*) se encuentran dentro de la *Septuaginta*. En el siglo XIX surgió una teoría que sostenía que el canon de la Biblia griega había sido aceptado también en Judea durante un cierto período (hasta la destrucción del segundo templo de Jerusalén, 70 d.C.), hasta que el concilio de Jamnia estableció la lista oficial de los libros canonizados³¹. Sin embargo, pasajes de *La sabiduría de Ben Sira*³² y Flavio Josefo (*Ap. I 38-40*)³³ atestiguan la existencia de la división tripartita mencionada anteriormente y no del así llamado “Canon de Alejandría”³⁴. El historiador judío concretamente menciona cinco libros de Moisés πέντε μὲν ἔστι Μωυσεός, trece libros de profetas οἱ μετὰ Μωυσῆν προφηῆται τὰ κατ’ αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις y cuatro últimos que comprende himnos a Dios y preceptos morales para los hombres τὰ δὲ λοιπὰ τέσσαρα ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχει³⁵.

Los dos primeros libros de los *Macabeos* no entraron al canon hebreo por haber sido escritos en un período histórico tardío. Además, *II Macabeos* está originalmente escrito en griego hecho que impedía el acceso al nivel de “texto sagrado”³⁶. Estos libros fueron llamados por los autores eclesiásticos τὰ Μακκαβαϊκά. Clemente de Alejandría (*circa* 195) llama al primero τὸ (βιβλίον) τῶν Μακκαβαϊκῶν y al segundo ἡ τῶν Μακκαβαϊκῶν ἐπιτομή (*Strom. I 21, 123*). Por la misma época Tertuliano usa el mismo nombre (*Adversos Judaeos 4*).

El original de *I Macabeos*, escrito en hebreo, se perdió. Orígenes (s. III d.C.) debió conocerlo: en su comentario al *Salmo I* (en un fragmento conservado por Eusebio, *Hist. Eccl. VI 25, 2*) precisó que el número de los libros sagrados judíos es veintidós, igual al de las letras del alfabeto. Fuera de ellos existen los de los Macabeos llamados *Sarbethsabanaiel* ἕξω τούτων ἔστι τὰ Μακκαβαϊκά ἅπερ ἐπιγέγραπται

³¹ En la *Mishná* (*Mas. Abot. II*) se estableció el siguiente precepto: “Construid un cerco para la Torá”.

³² El prólogo de *Ben Sira* fue compuesto por el nieto del autor de la obra quien manifestó la intención de su abuelo de escribir un libro sobre educación y sabiduría “después de haberse consagrado a la lectura de la Ley, los Profetas y otros libros de los antepasados...”...δοὺς εἰς τὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων ἀνάγνωσιν...(7-10).

³³ 38 ...δύο δὲ μόνον πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία, τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνον τὴν ἀναγραφὴν, τὰ δικαίως πεπιστευμένα. “(existen) veintidós libros que contienen el registro de todos los tiempos y con justicia dignos de fe”.

³⁴ Para más datos cf. el artículo de Nahum Sarna (1972), “Bible”, *Encyclopaedia Judaica Jerusalem*, vol. 2, pp. 816-33.

³⁵ Esta diferencia de distribución numérica de los *Profetas* y *Hagiógrafos* con respecto a la tradición rabínica se puede explicar al incluir los libros de *Job*, *Daniel*, *Crónicas*, *Esther* y *Esdras* dentro de los *Profetas* y considerar que *Ruth* forma parte de *Jueces* y *Lamentaciones* conforma una unidad con *Jeremías*.

³⁶ En un pasaje talmúdico (*T.B. Yoma 29b*) se narra el comentario de Assi, un sabio amoraita de Babilonia (siglo III d.C.) quien comparó el libro de *Esther* con la aurora: del mismo modo que ésta señala el término de la noche, así *Esther* relata el último milagro sucedido. Al mencionársele al sabio el suceso milagroso ocurrido en la época de los Macabeos, éste contestó que sólo se debía tomar en cuenta lo narrado en los textos canonizados. Sin embargo, la literatura rabínica revela un conocimiento de los textos de los *Macabeos*.

Σαρβηθσαβαναειλ. San Jerónimo (*Prologus Galeatus* XXVIII cols. 593-604 Migne) también menciona la correspondencia entre el número de los libros canonizados y las letras del alfabeto hebreo, a la vez que enumera algunos de los excluidos (el libro de *La sabiduría de Salomón*, el de *Ben Sira*, *Tobit*, *Judit*, el del *Pastor*), y afirma haber encontrado *I Macc.* en la versión hebrea y *II Macc.* en la griega, por lo cual se pueden hacer consideraciones acerca del estilo³⁷.

3. Título de los libros

3.1. El nombre “Macabeo”

Τὰ Μακκαβαϊκά, el nombre con el que algunos Padres de la Iglesia denominaron a estos libros proviene del epíteto que recibe Judas, uno de los cinco hijos del sacerdote Matatías, en ambos libros: “...Judas llamado Macabeo...” Ἰουδας ὁ καλούμενος Μακκαβαῖος (*I Macc.* II 4); “...la historia de Judas Macabeo...” τὰ δὲ κατὰ τὸν Ἰουδαν τὸν Μακκαβαῖον (*II Macc.* II 19). La explicación más frecuente sostiene el origen hebreo: מַקָּבִי *makkabi* en dicha lengua significa martillo, un instrumento que golpea, del mismo modo que Judas lo hizo con sus enemigos. Dos pasajes de *Jeremías* en los que la palabra de Dios es comparada con un martillo que golpea la roca probablemente constituyan un fundamento para esta explicación³⁸ Otra conjetura se funda en la raíz hebrea *nkb* que significa “nombrar, designar”, presente en el vocablo *makkabi* y en el versículo de *Isaías* LXII 2 יְקַבְּנוּ *yekabenu* “(la boca de Dios) designará” que anticiparía la gesta de Judas en pos de la liberación de Jerusalén³⁹.

3.2. *Sarbethsabanaiel*

Es el nombre con el que Orígenes designa a los dos libros y que generó un sinnúmero de conjeturas. Todas coinciden en señalar que se trata de una transcripción defectuosa de un original hebreo que podría ser: *Sepher Beth Hasmonai* (el libro de la familia de los Hasmoneos); *Sarbit Sarbanei El* (el cetro de los rebeldes de Dios); *Sarei Beth Israel* (los príncipes de la dinastía de Israel)⁴⁰; *Sepher Beth Sarbanei El* (el libro de la dinastía de los rebeldes de Dios). Esta última interpretación, la más convincente, ha sido

³⁷ « Igitur sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur et Jesu filii Sirach liber et Judith et Tobias et Pastor non sunt in Canone. Machabaeorum primum librum Hebraicum reperi; secundus Graecus est, quod ex ipsa quoque phrasei probari potest ». Cf. las conclusiones de J. Goldstein (1976) *I Maccabees, The Anchor Bible*, p. 16) sobre este pasaje.

³⁸ Cf. XXIII 29: “¿No quema mi palabra como el fuego, y como el martillo golpea la roca?” y LI 20: “Un martillo, un instrumento de guerra, eres tú para mí: contigo destruí naciones...”.

³⁹ El versículo se refiere a la situación de Jerusalén en tiempos mesiánicos: “Verán las naciones tu justicia, y todos los reyes tu honor, y te llamarán con un nombre nuevo que la boca de Dios designará”

⁴⁰ Cf. Abel (1949), *Les Livres des Maccabées*, pp. IV-V).

sostenida por A. Geiger y S. Sachs,⁴¹ basándose en la genealogía del sacerdote Matatías “del linaje de Yehoyarib”⁴² (*I Macc.* II 1), nombre que significa “Dios luchará”⁴³.

4. La familia de los Hasmoneos

En la obra de Flavio Josefo⁴⁴ y en fuentes rabínicas⁴⁵, la familia de Matatías y sus hijos es conocida como la familia de los Hasmoneos, nombre ausente de *I* y *II Macc.* El origen del nombre es desconocido⁴⁶, pero tuvo una difusión tal en la literatura rabínica que la primera plegaria compuesta en conmemoración de la fiesta de *Janukáh* (la reinauguración del Templo) “*Al hanissim*”⁴⁷ menciona a Matatías, hijo de Yohanan, gran sacerdote, el Hasmoneo⁴⁸.

5. *I Macabeos*

Escrito originariamente en hebreo, es una obra de carácter histórico que se inicia con las conquistas de Alejandro Magno, relata a continuación los sucesos llevados a cabo por Antíoco IV, su intento por helenizar Judea y la resistencia encabezada por la familia del sacerdote Matatías y sus cinco hijos. El núcleo del libro desarrolla las luchas llevadas a cabo por esta familia, al comienzo dirigida por el padre y luego por su hijo Judas y sus hermanos, hasta llegar a la muerte de Simón (otro hijo del sacerdote). La fecha de composición es fijada entre el 130 (Simón murió en el año 135 a. C.) y 63 a. C. (antes de la llegada de Pompeyo a Jerusalén).

⁴¹ A. Geiger (1928), *Urschrift*, pp 204-5) y S. Sachs (1893) « Le titre du livre des Macchabées », *REJ* 26 pp. 161-66 citados por Goldstein (*I Macc.*...).

⁴² El nombre Yehoyarib aparece cuatro veces en el *Antiguo Testamento*: *Ne.* XI 10; XII 6; *I Ch.* IX 10; XXIV 7. Según este último pasaje, Yehoyarib un sacerdote de la época de David, fue nombrado por este rey como jefe de un clan sacerdotal.

⁴³ Goldstein (*I Macc.*, p.17) destacó la ambigüedad del epíteto *sarbanei el*: “los que luchan a favor o se rebelan contra Dios” El matiz negativo podría entenderse desde la óptica de los judíos contrarios a la conducta de Matatías.

⁴⁴ Cf. *BJ* I 36 Ματθίας γούν υἱός Ασαμωναίου; *AJ* XII 265 ὄνομα Ματταθίας, υἱός Ιωάννου τοῦ Συμεῶνος τοῦ Ασαμωναίου. Josefo declara (*Vita* II) provenir de estirpe real por parte de su madre, descendiente de los hijos de los Hasmoneos: ὑπάρχω δὲ καὶ τοῦ βασιλικοῦ γένους ἀπὸ τῆς μητρὸς. Οἱ γὰρ Ασαμωναίου παῖδες, ὧν ἕγγονος ἐκείνη

⁴⁵ Cf. *Bereshit Rabá* 69; *Megilat Taanit* 2; *Shabat* 21; *Taanit* 18, etc.

⁴⁶ Probablemente indique el nombre de un lugar como Heshmon o Hashmonah, según T. Rajak quien agrega: “The emergence of a name for the dynasty drawn from that of an early progenitor may be due to Hellenistic influence”. (1992, *The AB Dictionary*, vol. III p. 68)

⁴⁷ Escrita durante el reinado de Juan Hircano (134-104 a. C.). Es una plegaria de agradecimiento a Dios por los milagros y las hazañas ocurridas durante la época de los Hasmoneos.

⁴⁸ Cf. el comentario de Newsome (*Greeks, Roman, Jews...*, p. 387, n. 4): “The terms “Maccabean” and “Hasmonean” are both used to refer, as well, to the events surrounding their lives (as in “Maccabean” or “Hasmonean Period”) and to state over which some of the family members ruled. The term Maccabeus (perhaps “Hammer”) seems to have been applied first to Judas (*I Macc.* 2:4, 3:1; *2 Macc.* 8:1), and in its original usage may have been meant only for him. Josephus provides the information (not given in *I* or *2 Maccabees*) that Mattathias’ great-grandfather was named Hasamoniaios (*Antiquities* XII, 265), thus Hasmonean is perhaps a preferable term when referring to the family or to the period which it dominated”.

El estilo de la obra es sobrio, recuerda los libros históricos del *A.T.* (*Jueces, Ruth, Samuel*). No obstante, la presencia de Dios en la historia de *I Macc.* es mucho menos evidente que en otros textos bíblicos. En ellos es Dios quien elige a los reyes de Israel, Saúl o David⁴⁹. No hay nada de ello en *I Macc.*, obra en la que Matatías y sus hijos deciden por sí mismos luchar contra los opresores⁵⁰. Más aún, el autor no usa ningún nombre bíblico para nombrar a Dios, sino simplemente el “cielo” οὐρανός⁵¹. El texto en griego presenta semitismos como otros textos de la *Septuaginta* y la sintaxis refleja el estilo narrativo del *A. T.*⁵². Es una obra escrita por una sola mano, a diferencia de *II Macc.* Existen otras diferencias entre ambas obras: el autor de *I Macc.* no menciona el tema del martirio, y Matatías a pesar de combatir en sábado, vence a sus enemigos⁵³. El elemento sobrenatural (milagros, apariciones), está totalmente ausente, al igual que la profecía. La figura del sumo sacerdote Onías, de gran importancia en *II Macc.* no es ni siquiera aludida, lo que favorece la hipótesis que sostiene que *I Macc.* intenta probar la legitimidad de la dinastía de los Hasmoneos para el sumo sacerdocio⁵⁴.

⁴⁹ Cf. *I Sa.* VII 22; IX 15-17; X 1; XV10-17; XVI 12-13. U. Rappaport (1998 “A note of the use of the Bible in *I Maccabees*”, pp. 176-7) comenta las diferencias existentes en las respectivas elecciones no sólo debido a la presencia de un profeta en el caso de Saúl y David frente a la ausencia del mismo en *I Macc.* sino al orden de los acontecimientos. En el primer caso Saúl y David son elegidos, ungidos y recién después llevan a cabo sus hazañas. Lo contrario ocurre en la familia de Matatías: su elección es mencionada a partir de la derrota sufrida por José y Azarías quienes no estaban destinados a ser los salvadores del pueblo (*I Macc.* V 62). Ningún intermediario de Dios elige o unge a los Hasmoneos: “God’s election is a *post factum* act historiographically, although one can argue theologically that it was premeditated”.

⁵⁰ Cf. *I Macc.* II 6-7; 19-20; 41.

⁵¹ Cf. IX 46; XII: 15; XVI 3. Probablemente sea ésta una manera de conservar su sacralidad. En referencia a este tema Goldstein (*I Macc.*, p. 13) comenta: “The abstention from the use of the divine names is probably connected with Mattathias’ ideology of resistance. Pietist may well have tried to “resist” Antiochus by magical use of divine names, a course which Mattathias may have regarded as impious even before the persecutions and as a dangerous self-delusion during them. Even if not impious, successful use of a divine name to defeat an enemy would indeed have been a miracle, and for our author the age of miracles had not yet returned”. La misma modalidad se observa en el libro de *Esther*. De todos modos se trata de un tema en discusión permanente: U. Rappaport (art. cit, p. 178) en relación con estos dos libros sostiene: “Their literary genre is different and, in contrast to *Esther*, *I Macc.* mentions God very frequently”. D. Schwartz (1998, “On something biblical about 2 Maccabees”) comenta: “And one could go on and on about the relative absence of God in *I Macc.*...” (p. 224).

⁵² R. Doran (1995, *I- II Maccabees. The New Interpreter’s Bible*, pp. 20-22) afirma que el estilo imitativo de las *Sagradas Escrituras* implica una actitud consciente por parte del autor al querer demostrar que la revolución macabea se ubica dentro de una tradición ancestral que proviene de la época de los Jueces que defendieron a su pueblo y lucharon contra los enemigos, en este caso los Seleúcidas y los Ptolomeos. La relación de los Macabeos con Roma es singular: el capítulo VIII de *I Macc.* se inicia con el elogio al pueblo romano, “uno de los más notables encomios a Roma en toda la antigüedad; éste refleja mejor que cualquier página de Polibio la forma en que el hombre común se maravilló de la ascensión del poder romano, desde España hasta Asia Menor” (Momigliano 1988, *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, pp 181-2). El capítulo concluye con la inserción de un documento que asevera la firma de un tratado de paz y alianza entre Roma y Judea *μνημόσυνον εἰρήνης καὶ συμμαχίας* (ibid.: 22) cuya autenticidad ha sido puesta en duda por algunos estudiosos (cf. Abel *Les Livres des...* 152-7). Momigliano (1931, *Prime linee di storia della tradizione Maccabaica*, p.159), en cambio, afirma lo contrario: “Uno dei documenti che meno lascia dubbi sulla sua autenticità è il trattato di alleanza fra Giuda e i Romani (VIII, 23 segg.)...”

⁵³ Cf. *I Macc.* II 29-41 y *II Macc.* XII 38

⁵⁴ Ya B. Niese, había advertido las dudas acerca de la legitimidad de los Hasmoneos: “Es ist bekannt dass das Recht der Hasmonäer auf den hohenpriesterlichen Stuhl sehr zweifelhaft war” (1900 “Kritik der beiden Makkabäerbücher nebst Beiträge zu Geschichte der makkabäischen Erhebung”, *Hermes* 35, p. 457).

Segunda parte: *II Macabeos*

CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN GENERAL

1. Estructura

La obra ofrece dos partes claramente diferenciadas. La primera (II-II: 18) está conformada por dos cartas¹ y la segunda (II 19-XV 39) se presenta como el epitome de cinco libros de Jasón de Cirene, autor de quien no se posee ningún dato. Tras un breve prólogo (II19-32) comienza el hilo narrativo ubicado históricamente en la época de Onías III, durante el gobierno de Seleuco IV (186-175 a. C.), cuando se produce la llegada a Jerusalén de Heliodoro y su posterior castigo y conversión (III). A la muerte de Seleuco, accede al trono su hermano Antíoco IV Epifanes, quien permite a Jasón, hermano de Onías la usurpación del sumo sacerdocio y la introducción de la helenización en Judea; Menelao a su vez consigue el cargo de Jasón y ordena la muerte de Onías (IV). Cuando Antíoco regresa de su expedición a Egipto, despoja al Templo de Jerusalén de sus riquezas, el misarca Apolonio lleva a cabo una cruel matanza en la ciudad, Judas Macabeo y algunos compañeros se retiran al desierto (V). El Templo de Jerusalén es consagrado a Zeus Olímpico, Antíoco prohíbe las costumbres judías y obliga a celebrar las griegas. Los contrarios a la helenización son asesinados y se describen las escenas de martirio del anciano Eleazar y la madre con sus siete hijos (VI-VII). A partir del capítulo VIII aparece la figura de Judas Macabeo y sus primeras victorias sobre los generales Nicanor, Timoteo y Báquides. El relato de la muerte de Antíoco IV (que contradice el de la segunda carta) ocupa el capítulo IX. Judas y sus soldados recuperan el Templo, lo purifican y celebran la fiesta de reinauguración durante ocho días (X 1-8); asume el poder Antíoco V Eupátor (hijo de Antíoco IV) quien nombra a Lisias como gobernador de Celesiria y Fenicia, Judas vence al general Timoteo en Gázara (X 9-38). Lisias es derrotado por Judas y se establece un acuerdo: se transcriben cuatro cartas relacionadas con éste (XI). Los judíos son atacados en Joppe y Jamnia, Judas avanza sobre esos lugares, también lo hace sobre Galaad, Carnión, Efrón y Escitópolis (XII). Menelao desea unirse a las tropas seleúcidas, pero es asesinado por orden de Antíoco V. Las tropas de Judas vencen a sus enemigos cerca de Modín; Antíoco pacta con ellos (XIII). Al cabo de tres años (161 a.C), Demetrio, hijo de Seleuco mata a Antíoco y a Lisias y asume el poder como Demetrio I. El sumo sacerdote Alcimo se une a él y se organiza una expedición guiada por Nicanor. Razis, uno de los

¹ La inserción de las dos cartas al comienzo de la obra ha llamado la atención de los estudiosos: "The Second Book of Maccabees is something unique in ancient historiography" (Momigliano 1975 "The Second Book of Maccabees", *CPh* 70, p. 81); "The form of Second Maccabees is strange" (Goldstein, 1976, *II Maccabees, The Anchor Bible*, p. 27).

ancianos de Jerusalén, muere heroicamente (XIV). Antes del combate, en una especie de visión, el sumo sacerdote Onías y el profeta Jeremías se le aparecen a Judas asegurando la ayuda divina. Judas derrota y mata a Nicanor y se instaura del “Día de Nicanor” (trece de Adar) en conmemoración de la hazaña. Epílogo del compilador (XV)².

2. Tradición textual

La transmisión de *II Macabeos* a nuestros días llega por vía de códices medievales. Ellos son:

A: cod. Alexandrinus de la *Biblia* griega, mediados del siglo V. Exento de retoques luciánicos³. Se encuentra en el British Museum.

V: cod. Venetus, siglo VIII. Algunos consideran que sufrió la influencia de Luciano. Sus variantes figuran en las ediciones de Fritzsche, Swete, Rahlfs y Kappler. A y V son unciales.

q: comprende diez manuscritos (29, 71, 74, 98, 107, 120, 130, 134, 243, 731). Su origen es desconocido. Libre del influjo luciánico y probablemente haya estado más cerca del texto primitivo que el de Luciano. Podría representar, según Abel (*op. cit.* p. LIV) una *recensio* contemporánea de Jerónimo.

El grupo luciánico: formado por L (64, 236, 381, 534, 728). Estos manuscritos dependen de un único arquetipo. El otro grupo, más imperfecto, se denomina l (19, 62, 93, 542) y transmite el texto corregido según la *recensio* luciánica. L' designa el acuerdo entre L y l.

Hay varias traducciones hechas a partir del griego. La más importante es la versión latina (La). Los mejores manuscritos son La¹, La^x y la llamada Vulgata La^v que no tiene que ver con la obra de Jerónimo del mismo nombre. El original de la antigua traducción latina podría ubicarse a mediados del siglo I d.C. hasta comienzos del siglo III d.C.

La versión siríaca (Sy) está representada por la edición de Lagarde *SyI* del año 1861 en su obra *Libri V. T. Apocryphi Syriace*; por la edición de Ceriani *SYII* en su *Translatio*

² Para Momigliano (“The Second Book...”, p. 85) el epitome es un conglomerado incoherente de varios motivos: “tribal warrior spirit; miracles and, more specifically, interventions of supernatural beings in events relating to the temple, some basic beliefs about God’s intervention in history; the solitary leadership of Judas Maccabeus; mixed attitudes to foreigners; and the importance of martyrdom”. En cambio, van Henten (1997, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish people*, p. 36) sostiene: “The composition of the narrative of 2 Macc. 3-15, therefore, seems to be fairly coherent. Its overall theme is the threat and rescue of the temple during the rule of four Seleucid kings”.

³ Luciano sufrió el martirio en el año 311-2 y tuvo acceso a una buena versión de *I y II Macc.* Pero en su labor de copista introdujo modificaciones al texto. Cf. Goldstein (*II Macc.*, p. 125): “...But Lucian was that dangerous kind of text transmitter who did not merely copy what he read but used his intelligence wrongly to “improve” on material he thought unintelligible or infelicitously expressed”.

Syra-Pescitto V. T. e cod. Ambrosiano saeculi fere VI (años 1876-83) y por la *Biblia Sacra Polyglotta* de Londres del año 1657.

La versión armenia (Arm) de los dos *Libros de los Macabeos* es el resultado de autores diferentes que trataron el texto con cierta libertad. Se encuentra próxima a la versión latina, por lo que sirve para confirmar determinados pasajes de La.

El texto griego con sus variantes fue publicado por Holmes y Parsons en el *Vetus Testamentum Graecum cum Variis Lectionibus*, 1789-1827 (*II Macc.* se encuentra en el volumen V). Otras ediciones con diferentes lecturas son las de O. F. Fritzsche, *Libri Apocryphi Veteris Testamenti* en Leipzig, año 1871; la de Tischendorf, *Vetus Testamentum*, Leipzig, 1875; la de Swete, *The Old Testament in Greek*, Cambridge, 1905, la de Rahlfs, *Septuaginta*, Stuttgart, 1935.

CAPÍTULO II: DOS CARTAS Y UN PRÓLOGO

1. Primera carta

Su extensión es relativamente breve si se la compara con la segunda. Reproducimos la versión íntegra para una mejor comprensión de la misma¹:

¹Τοῖς ἀδελφοῖς τοῖς κατ' Αἴγυπτον Ἰουδαίοις χαίρειν οἱ ἀδελφοὶ οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ἐν τῇ χώρᾳ τῆς Ἰουδαίας εἰρήνην ἀγαθὴν ²καὶ ἀγαθοποιῆσαι ὑμῖν ὁ θεὸς καὶ μνησθεῖν τῆς διαθήκης αὐτοῦ τῆς πρὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακωβ τῶν δούλων αὐτοῦ τῶν πιστῶν ³καὶ δώιη ὑμῖν καρδίαν πᾶσιν εἰς τὸ σέβεσθαι αὐτὸν καὶ ποιεῖν αὐτοῦ τὰ θελήματα καρδίαι μεγάλη καὶ ψυχῇ βουλομένῃ ⁴καὶ διανοίξαι τὴν καρδίαν ὑμῶν ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς προστάγμασιν καὶ εἰρήνην ποιῆσαι ⁵καὶ ἐπακούσαι ὑμῶν τῶν δεήσεων καὶ καταλλαγεῖν ὑμῖν καὶ μὴ ὑμᾶς ἐγκαταλίποι ἐν καιρῷ πονηρῷ ⁶καὶ νῦν ᾧδὲ ἐσμεν προσευχόμενοι περὶ ὑμῶν. ⁷Βασιλεύοντος Δημητρίου ἔτους ἑκατοστοῦ ἐνάτου ἡμεῖς οἱ Ἰουδαῖοι γεγράφαμεν ὑμῖν ἐν τῇ θλίψει καὶ ἐν τῇ ἀκμῇ τῇ ἐπελθούσῃ ἡμῖν ἐν τοῖς ἔτεσιν τούτοις ἀφ' οὗ ἀπέστη Ἰάσων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ἀγίας γῆς καὶ τῆς βασιλείας ⁸καὶ ἐνεπύρισαν τὸν πυλῶνα καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀθῶιον καὶ ἐδεήθημεν τοῦ κυρίου καὶ εἰσηκούσθημεν καὶ προσηνέγκαμεν θυσίαν καὶ σερμίδαλιν καὶ ἐξήψαμεν τοὺς λύχνους ⁹καὶ προεθήκαμεν τοὺς ἄρτους καὶ νῦν ἵνα ἄγητε τὰς ἡμέρας τῆς σκηνοπηγίας τοῦ Χασελευ μηνός ἔτους ἑκατοστοῦ ὀγδοηκοστοῦ καὶ ὀγδόου.

“¹A los hermanos judíos que viven en Egipto los saludan sus hermanos judíos de Jerusalén y los que habitan el territorio de Judea y les manifiestan sus deseos de paz. ²Que Dios os favorezca y recuerde su alianza con Abraham, Isaac y Jacob, sus fieles servidores. ³Y otorgue a todos vosotros un corazón para venerarlo y cumplir su voluntad con un corazón grande y ánimo benevolente. ⁴Y abra vuestro corazón a su ley y a sus preceptos y os dé paz. ⁵Y que escuche vuestros ruegos y se reconcilie con vosotros y no os abandone en una ocasión penosa. ⁶Y ahora en este momento estamos pidiendo por vosotros. ⁷Bajo el reinado de Demetrio en el año ciento sesenta y nueve, nosotros, los judíos hemos escrito: “En medio de la opresión y el momento culminante que nos ha sobrevenido en estos años después que Jasón y sus seguidores se apartaron de la tierra santa y del reino ⁸e incendiaron el portón del Templo y derramaron sangre inocente, también nosotros suplicamos

¹ Seguimos el texto de la edición de Rahlfs (1935). La traducción es nuestra.

al Señor y fuimos escuchados y ofrecimos un sacrificio con flor de harina, y encendimos las lámparas y expusimos los panes”.⁹ Y (escribimos) para que también ahora celebréis los días de la fiesta de las Tiendas en el mes de Kislev en el año ciento ochenta y ocho”.

Estos nueve versículos constituyen una carta calificada por Bickerman como “Fest-brief”² por tener el carácter de misiva destinada a recordar una fecha celebratoria³. *II Crónicas* XXX 1-9 y *Esther* IX 29-32 también mencionan este tipo de misivas en las que se recuerda a la población la celebración de la Pascua y la institución de la fiesta de *Purim* respectivamente. *II Macc.* I 1-9 presenta una epístola escrita en griego que revela un original hebreo o arameo, tanto en estructura como en estilo. En cuanto a la primera, sigue los lineamientos de la epistolografía aramea, de la cual quedan testimonios en papiros, *ostraca*, en textos del *A.T.* y en la literatura rabínica⁴. Está compuesta por:

- a) una *praescriptio*⁵ (v.1),
- b) saludos (vv. 1-6),
- c) el contenido de la carta en sí que transcribe una epístola anterior y la exhortación a la festividad. (vv. 7-9),
- d) la fecha (v.9).

El primer versículo (*praescriptio*) tiene características formularias. El uso de *χαίρειν* es frecuente en el mundo griego como salutación⁶, hecho que debía conocer el autor de la carta que a su vez introduce un semitismo en la expresión *εἰρήνην ἀγαθὴν*⁷, con el mismo sentido de *εἰρήνην ποιῆσαι* del v. 4. Otro rasgo característico de la lengua hebrea es el uso frecuente del coordinante *waw* que se refleja en la aparición del *καί* al comienzo de cada versículo. Bickerman señala otros semitismos en las expresiones *δώτη*

² Cf. E. Bickerman (1933), “Ein jüdischer Festbrief von Jahre 124 v. Chr. (*II Macc.* I 1-9)”, *ZNW* 32, pp. 253-4)

³ Goldstein (*II Macc.*, p. 138) califica esta carta como “festal letter”, in which a Jewish (or Christian) authority calls upon the faithful to observe a coming festival or to take note of an adjustment in the calendar which will affect the date of a coming festival”.

⁴ J. Fitzmyer (1974, “Some Notes on Aramaic Epistolography”, *JBL* 93, pp. 209-220) advierte las siguientes características en dicha epistolografía: 1) una *praescriptio* que expresa el nombre del destinatario, su dirección y el remitente; 2) el saludo inicial, que manifiesta un deseo de paz; 3) los saludos secundarios; 4) el contenido particular de la carta; 5) la fórmula de cierre; 6) la mención de un escriba o un secretario; 7) la fecha. El corpus de la epistolografía hebrea es mucho más pequeño que el de la aramea: D. Pardee (1978, “An overview of Ancient Hebrew epistolography”, *JBL* 97/3, p. 323) reunió cuarenta y siete cartas, contra las ciento once estudiadas por Fitzmyer. Además, las cartas conservadas en el *A.T.* (en hebreo) presentan sólo el cuerpo de la carta, omitiendo las fórmulas preliminares y las de conclusión.

⁵ La *praescriptio* ha sido definida por Pardee en los siguientes términos: “the greetings which precede the start of the body of the letter” (“An overview of...”, p. 332).

⁶ Cf. *Sapph fr.* 86; *Pl. Ion* 530a; *X. Cyr.* V 5: 27, *Theoc.* XIV: 1. Con respecto a este último poeta, Gow (1952, *Theocritus*, p. 247) indica que en *χαίρειν* “the verb implied may be *εὔχομαι* or *κελεύω* (1952: 247).

⁷ Expresión de cortesía frecuente en el *A. T.* “to greet a person, inquire after their health” (Liddell & Scott).

(v.3) y εἰρήνην ποιήσαι (v.4)⁸. La distinción entre los habitantes de Jerusalén y los de Judea podría hacer referencia a una suerte de estatus superior de la ciudad con respecto al resto del territorio⁹. Los versículos 2-5 conforman una plegaria¹⁰ expresada en una serie de verbos en optativo ἀγαθοποιήσαι, μνησθεῖη, δώη, διανοίξαι, constituyendo el v. 6 un cierre a la expresión de deseos. En varios pasajes del *A.T.* (*Je.* XXXII 39; *I Ki.* VIII 30, 34, 36, 39, 49-50; *II Ch.* XXX 6-9) se encuentra un estilo semejante en oraciones a la divinidad y es probable que el autor de esta carta repita el esquema de una plegaria a modo de cortesía¹¹. Otros estudiosos, Bickerman, Abel, Bunge, Momigliano y Goldstein interpretan que se trata de un mensaje referido de manera directa a Onías IV y a sus seguidores quienes construyeron un templo en Leontópolis (Egipto), rival del de Jerusalén. La conducta de Onías y sus partidarios, aludidos a través del verbo καταλλάσω, habría traicionado el precepto bíblico de *De.* II 2-7 que proclamaba la santidad de un solo lugar para un templo, es decir, el de Jerusalén¹². El ἐν καιρῶι πονηρῶι puede ser una referencia concreta a la situación política de la comunidad judía en Egipto: habiendo brindado su apoyo a Ptolomeo VI y a su hermana-esposa Cleopatra II que combatían contra su hermano Ptolomeo VIII Euergetes II, fueron derrotados¹³. El versículo 7 menciona el año 169 del calendario seléucida, es decir, el año 143 a. C. y nombra a Demetrio II, reconocido por los

⁸ Cf. "Ein jüdischer Festbrief..." pp. 245-46.

⁹ La ciudad de Jerusalén siempre gozó de una situación privilegiada con respecto a las demás zonas de Judea. Cf. el Apéndice "La Carta seléucida de Jerusalén".

¹⁰ Cf. la Segunda parte, cap. IV 9.1.

¹¹ Cf. la opinión de M. F. Whitters (2001 "Some New Observations about Jewish Festal Letters", *JSJ* XXXII, p. 281): "The first letter does not present any particular examples of elevated prose or Kunstprosa. However, I: 3-4 does presents a prayer that is the earliest known text used in the Jewish liturgy called *Q'dushá d'sidrâ*".

¹² Flavio Josefo es la fuente más detallada sobre el establecimiento del templo en Leontópolis: cf. *A.J.* XIII 62-72; *B.J.* I 31-33. La literatura talmúdica (*Yomá* 39 y *Menajot* 109b) narra la muerte de Simón el Justo y la disputa por el gran sacerdocio entre sus dos hijos Simón y Onías. Éste último, privado de la función sacerdotal "huyó a Alejandría de Egipto y construyó allí un altar en el que se ofrecían sacrificios a ídolos". Con respecto a la relación del templo de Onías con el de Jerusalén, se determina: "Si alguien realiza un voto de ofrecer un holocausto, debe hacerlo en el Templo (de Jerusalén). Si lo ofrece en el templo de Onías, no habrá cumplido su deber. Si dice estando en Jerusalén: "Yo quiero ofrecerlo en el templo de Onías", deberá ofrecerlo en el Templo, pero si lo ofrece en el de Onías, cumplió con su deber. Para Rabi Simón esto no debe ser considerado como un holocausto" (*Men.* XIV 10). En *Avodá zará* 52 se especifica que los sacerdotes que hayan ejercido en el templo de Onías, no podrán hacerlo en el de Jerusalén. Estos pasajes no mencionan el nombre de Leontópolis ni el de Heliópolis (según Josefo, el templo se erigió en el nomo de Heliópolis, célebre en la antigüedad, situada a seis millas de El Cairo). En 1880 los arqueólogos Naville y Griffith descubrieron restos de un antiguo templo y un cementerio judío en Tell-el-Yehoudieh, situado 13 km. al norte de Heliópolis. Una de las inscripciones funerarias denominaba el lugar como "la tierra de Onías" γᾶ Ονίου (en dialecto dórico). Esta expresión recuerda la de Josefo ἡ Ονίου χώρα (*A.J.* XIV 131; *B.J.* I 190). El nombre Tell-el-Yehoudieh significa "monte de Judea" y sugiere que los habitantes del lugar no sólo eran judíos sino que se establecieron allí intentando reproducir el esquema geográfico de Jerusalén (también situada en una colina). V. Tcherikover (*Hellenistic Civilization...* pp. 286 ss) considera que la construcción del templo fue incidental y la verdadera importancia del lugar residió en ser un emplazamiento de soldados judíos establecidos allí por orden de Onía. Para más datos cf. M. Delcor (1968) "Le temple d'Onias en Égypte", *RB* LXXV, pp. 188-205; R. Hayward (1982), "The Jewish temple at Leontopolis: a reconsideration", *JJS* XXXIII, pp. 429-43; J. Taylor (1998), "A Second Temple in Egypt: the evidence for the Zadokite temple of Onias", *JSJ* XXIX/3, pp. 297-321.

¹³ Cf. Flavio Josefo *Ap.* II V 48-50.

judíos como gobernante que a su vez designó a Simón sumo sacerdote, estratega y jefe de los judíos (*I Macc.* XIII 36-42). Este versículo cita una epístola anterior que comienza a partir de ἐν τῇ θλίψει¹⁴. La opresión, agitación θλίψις se refiere sin duda a los sucesos ocurridos durante el gobierno de Antíoco IV, quien, curiosamente no es nombrado en la carta, sino que la responsabilidad de los sucesos desgraciados son atribuidos a Jasón y sus seguidores. La proposición subordinada temporal que se inicia en ἀφ’ οὗ describe los hechos llevados a cabo por este personaje: su partida (alejamiento) de la “tierra santa” (traducción de la expresión hebrea *admat kodesh*) y del reino. Goldstein, tomando como testimonio el cap. V 5 ss sostiene que Jasón, en su destierro, habría fundado otro templo después de haberse rebelado contra los seléucidas¹⁵. El versículo 8 prosigue la enumeración de las calamidades: el incendio del portón del templo (VIII 33) y el derramamiento de sangre inocente (*I Macc.* I 37). Un punto difícil de explicar lo constituye la expresión ἐν τῇ ἀκμῇ “en el punto culminante”. Una interpretación posible sería considerar ἐν τῇ θλίψει καὶ ἐν τῇ ἀκμῇ como una hendiadís¹⁶. Otra, propuesta por Momigliano¹⁷ es interpretar dos momentos en la lucha contra Antíoco IV. El primero (θλίψις) ampliado en καὶ ἐνεπύρισαν...καὶ ἐξέχεαν y el segundo (ἀκμῇ) después de la purificación del templo καὶ εἰσηκούσθημεν. Esta breve epístola (sólo comprende dos versículos) no dejó de plantear interrogantes: calla el nombre de Antíoco IV que en el epitome resulta el mayor responsable de las persecuciones sufridas por los judíos y también omite mencionar la introducción del gimnasio y la efebía, hecha por Jasón, paso fundamental hacia una posterior helenización. En este pasaje, las maldades llevadas a cabo por este personaje sólo conciernen al templo y al asesinato de seres inocentes. Doran, Goldstein y otros califican a esta misiva como “cryptic”, “obscure” y estos adjetivos no son desacertados. De todas maneras es claro el mensaje que se quiere transmitir a los judíos egipcios: en una situación turbulenta, los habitantes de Judea imploraron a Dios, fueron escuchados y ofrecieron los sacrificios correspondientes. Las ofrendas mencionadas

¹⁴ Ha sido mérito de Bickerman (“Ein jüdischer Festbrief...” pp. 233-39) descubrir la presencia de dos cartas y señalar acertadamente el comienzo de la que es citada en el v.7. En su comentario al texto Abel (*Les Livres...*, p. 300) comenta: “Les exemples du libelle d’une lettre commençant *ex abrupto* après γράφειν ou un verbe analogue ne sont pas rares dans l’usage hellénistique, ni absents du grec biblique ; *Esdr.* IV 17; *Act.* XV 22, où la citation est dépourvue d’un terme d’introduction tel que οὕτως, λέγων ὅτι...”

¹⁵ Goldstein (*II Macc.*, pp. 148-50) atribuye a Jasón ser partidario de los Ptolomeos, en guerra con la dinastía seléucida. Por ello, al difundirse el falso rumor de la muerte de Antíoco IV, Jasón lanzó un ataque contra la ciudad (V 5).

¹⁶ “...est la figure qui consiste à remplacer un substantif accompagné d’épithète par deux substantifs qu’unit une conjonction”. Cf. H. Morier (1981), *Dictionnaire de Poétique et de Rhétorique*, Presses Universitaires de France, Paris, p. 502.

¹⁷ Cf. *Prime linee...*, pp. 82-83.

θυσία, en hebreo *tamid*¹⁸, es decir el sacrificio diario acompañado por el de la flor de harina σεμίδαλις (en hebreo *solet*)¹⁹. El encendido de las lámparas, en hebreo *ner tamid*, y la presentación del pan también eran sacrificios cotidianos, establecidos en el libro de *Éxodo* XXVII 20-21 y XXV 30 respectivamente²⁰. El versículo 9 se inicia con καὶ νῦν, traducción del hebreo *we 'attah* “y ahora”, marca de transición entre la carta citada y la de 188, cuya función en el discurso es la encabezar una conclusión²¹. La partícula ἵνα seguida del ἄγητε²² en subjuntivo se presenta independiente de un verbo principal, por lo cual se puede entender como una exhortación²³ a los judíos de Egipto para celebrar los días de la fiesta de las Tiendas. El término σκηνοπηγία que designa la fiesta de los Tabernáculos (en hebreo *Sukkot*, celebrada a partir del día 15 del mes de *Tishrei*) (*De. XVI: 13-16*)²⁴ aplicado a la celebración de la reinauguración del Templo, ha provocado desconcierto en algunos estudiosos. A simple vista las dos celebraciones coinciden en su extensión (con diferencia de un día). En el epítome X 6 se hace la misma asociación: “celebraron (la purificación del Templo) durante ocho días como en la fiesta de las Tiendas σκηνομάτων τρόπον, recordando, poco tiempo antes, por la fiesta de las Tiendas τὴν τῶν σκηνῶν ἑορτήν, que estaban cobijados en las montañas y cavernas, a manera de fieras”. Este versículo contiene una clara referencia al cap. V 27 que describe cómo Judas y sus compañeros, después de la matanza de judíos ordenada por Antíoco IV, escaparon al desierto, llevando una vida semejante a la de fieras salvajes²⁵. Sin embargo no se repite el mismo término σκηνοπηγία. Van Henten ofrece una interpretación interesante²⁶: relaciona σκηνή con su

¹⁸ El sacrificio del *Tamid* está atestiguada en diversos pasajes del *A. T.*: *Nu.* XXVIII 3-4 establece el sacrificio cotidiano de dos corderos; en *II Ki.* XVI 15 el rey Ajaz ordena al sacerdote Uriás la realización de los sacrificios en el altar descrito en versículos anteriores. Según *I Ch.* XVI 40 el rey David estableció un grupo de sacerdotes en el arca de la Alianza en Gabaón para llevar a cabo esta tarea y su padre, Salomón envió una carta a Hiram, rey de Tiro en la que el *Tamid* está incluido como uno de los ritos fundamentales que han de concretarse en el futuro Templo (*II Ch.* II 3). *Ben Sirá* XLV 14 destaca entre las cualidades de Aarón (sacerdote hermano de Moisés) el hecho de que sus sacrificios ofrecidos dos veces al día sin interrupción, se consumían totalmente. En los *Rollos de Qumran (11QP^s XXVII, 4, 6)* se cuenta que David escribió 364 Salmos para el sacrificio del *Tamid*, uno para cada día. Cf. Trudinger P. L. (2004), *The Psalms of the Tamid Service: a Liturgical Text from the Second Temple*, Leiden.

¹⁹ Cf. *Ex* XXIX 38-42.

²⁰ Cf. *II Ch.* XIII 11.

²¹ Cf. Pardee (“An overview of...” p. 330). Para los numerosos usos de la conjunción καὶ en la *Septuaginta*: cf. H. Gehman (1951), “The Hebraic Character of Septuagint Greek”, *VT*, pp. 81-2.

²² El verbo ἄγω con el sentido de “celebrar una festividad” ya está registrado en Heródoto I 147; 183.

²³ Liddell-Scott así lo interpreta: “in commands, introducing a principal sentence” y cita otros ejemplos, entre ellos *Ev. Marc.* V 23; *II Ep. Corint.* VIII 7. En cambio Abel (*Les Livres...* p. 288) sugiere que hay que sobreentender un γράφομεν, del que dependería ἵνα.

²⁴ “¹³ Celebrarás la fiesta de las Tiendas durante siete días, cuando hayas recogido la cosecha de tu era y de tu lagar...”

²⁵ Doran (1981, *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees*, pp. 5-6) a propósito de X 6 comenta que el uso de τρόπον más genitivo se conecta con θηρίων τρόπον y que la vida en tiendas recuerda la existencia nómada del pueblo judío en el desierto después de salir de Egipto (*Le.* XXIII 43). “As the feast of Tabernacles celebrated the redemption from Egypt, so the feast in *II Macc.* X 6 celebrated the redemption from the oppression of Antiochus IV”.

²⁶ *The Maccabean Martyrs...* pp. 41 ss.

acepción de “tabernáculo”, es decir, la tienda en la que se guardaba el arca de la alianza²⁷. Esta σκηνή (junto con su contenido sagrado) fue llevada al templo construido por Salomón (*I Ki.* VIII 4; *II Ch.* V 5) y en *Ps.* XXVI 4 adquiere el sentido de “templo”. La fiesta que se debe festejar el día 25 de Kislev celebra la purificación y reinauguración del Templo (“This new feast of booths was organized as a reminder of an important historical happening: the recapture and purification of the temple”, p. 41)²⁸. La fecha, 188 del calendario seléucida, 124 a. C. cierra la carta²⁹.

Con respecto a su autenticidad, es casi unánime la opinión de que se trata de una auténtica epístola³⁰ con el objetivo de advertir la cercana celebración de una festividad.

2. Segunda carta

Esta carta, que carece de fecha, aunque presume ser del año 164 a. C. (cf. v. 18), se opone en extensión (I 10-II 18) y en variedad de temas a la primera. Abordaremos su análisis por segmentos³¹.

a) *Praescriptio* (I: 10)

Οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις καὶ οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἡ γερουσία καὶ Ἰουδᾶς Ἀριστοβούλῳ διδασκάλῳ Πτολεμαίου τοῦ βασιλέως, ὄντι δὲ ἀπὸ τοῦ τῶν χριστῶν ἱερέων γένους, καὶ τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ Ἰουδαίοις χαίρειν καὶ ὑγιαίνειν.

“Los (habitantes) de Jerusalén y los de Judea y el consejo de ancianos y Judas saludan y desean prosperidad a Aristóbulo, preceptor del rey Ptolomeo, ciertamente de la estirpe de los sacerdotes ungidos, y a los judíos de Egipto”.

Esta carta, al igual que la anterior, también distingue entre los habitantes de Jerusalén y los de Judea y añade la mención del Consejo de Ancianos y la de Judas. Habicht (1976, “Royal Documents in Maccabees II” *HSCP* 80, pp. 201-2) considera que la

²⁷ Cf. *Ex.* XXV 10-22.

²⁸ Van Henten recuerda que la asunción de Jonatán como gran sacerdote tuvo lugar en ocasión de la fiesta de *Sukkot* (*I Macc.* X 21). La elección de ese momento tuvo que ver con la asociación de importantes eventos relacionados con el templo, según van Henten.

²⁹ No siempre la fecha figuraba en las cartas: “This is usually done towards the end, but once it follows the initial greeting” (Fitzmyer, “Some notes...”, pp. 217-18).

³⁰ Tal es la conclusión de Bickerman en su estudio sobre la carta. Los otros eruditos coinciden con él: cf. Momigliano: “La lettera ha tutte le caratteristiche di essere autentica e non offre in sé nessuna difficoltà” (*Prime linee...*, p. 83); “I take the first letter as a genuine message of the Jerusalem Jews to their brethren in Egypt...” (“The Second Book...”, p. 84); Goldstein: “Ep. 1 is an authentic festal letter sent out by Jewish authorities in Jerusalem...” (*II Macc.*, p. 24).

³¹ Seguimos la división propuesta por B. Z. Wacholder (1978, “The Letter from Judah Maccabee to Aristobulus. Is 2 Maccabees 1:10b-2:18 Authentic?”, p. 92).

mención de γερούσια constituye una fuerte evidencia de la inautenticidad de la carta. Sostiene que esta institución durante ese período debió de ser un instrumento de los partidarios de la helenización (cf. XI 27) y difícilmente Judas podría acordar con ellos. Hay unanimidad en identificar a este personaje con Judas Macabeo que murió en el 160 a. C. es decir que esta carta pretende ser anterior a la primera, más exactamente del año 164 a. C. (fecha de la primera celebración de la festividad). Aristóbulo es una autor judeo-helenístico que dedicó su obra a Ptolomeo VI Filometor (a quien también está dirigida la carta) y cuyos fragmentos han sido conservados por Eusebio de Cesarea (*Praep. Ev.* VIII 10, 1-7; XIII 12, 1-16). No hay un testimonio que asegure la función de Aristóbulo como διδάσκαλος de Ptolomeo VI, pero como los fragmentos de este autor están directamente dirigidos al rey en asuntos concernientes al *A.T.*, es razonable considerar que se haya tratado de un personaje importante de la comunidad judía de Egipto. Se menciona también su origen sacerdotal y se omite el de Judas (es nombrado último en la lista de remitentes y Aristóbulo, en cambio, en primer lugar). El uso del saludo χαίρεν καὶ ὑγιαίνειν se habría extendido a partir del 60 a. C.³², lo cual sería otra prueba de la inautenticidad de la carta³³.

b) El relato de la muerte de Antíoco IV (I 11-17)

Esta descripción está enmarcada por un agradecimiento (vv. 11-12) y bendición a Dios (v. 17).

¹¹ἐκ μεγάλων κινδύνων ὑπὸ τοῦ θεοῦ σεσωισμένοι μεγάλως εὐχαριστοῦμεν αὐτῷ ὡς ἂν πρὸς βασιλέα παρατασσόμενοι³⁴. ¹²αὐτὸς γὰρ ἐξέβρασεν τοὺς παραταξαμένους ἐν τῇ ἁγίαι πόλει. ¹³εἰς τὴν Περσίδα γενόμενος γὰρ ὁ ἡγεμὼν καὶ περὶ αὐτὸν ἀνυπόστατος δοκοῦσα εἶναι δύναμις κατεκόπησαν ἐν τῷ τῆς Ναναίας ἱερῷ, παραλογισμῷ χρησαμένων τῶν περὶ τὴν Ναναίαν ἱερέων. ¹⁴ὡς γὰρ συνοικήσων αὐτῇ παρεγένετο εἰς τὸν τόπον ὃ τε Αντίοχος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ φίλοι χάριν τοῦ λαβεῖν τὰ χρήματα πλείονα εἰς φερνῆς λόγον ¹⁵καὶ προθέντων αὐτὰ τῶν ἱερέων τοῦ Ναναίου κάκεινου προσελθόντος μετ' ὀλίγων εἰς τὸν περίβολον τοῦ τεμένου, συγκλείσαντες τὸ ἱερόν, ὡς εἰσῆλθεν Αντίοχος, ¹⁶ἀνοίξαντες τὴν τοῦ φατώματος κρυπτὴν θύραν βάλλοντες πέτρους συνεκεραύνωσαν τὸν ἡγεμόνα καὶ μέλη

³² Cf. F. X. J. Exler (1923), *The Form of the Ancient Greek Letter: a Study in Greek Epistolography*, Washington. Su estudio está basado, fundamentalmente en papiros egipcios, aunque ya en el siglo IV a. C. está registrado su uso en Atenas.

³³ Cf. Bickerman ("Ein jüdischer Festbrief...", p. 234).

³⁴ Seguimos la versión de Rahlfs frente a la de Abel y Hanhart que proponen παρατασσομένοι. Abel coincide con Bruston que hace concordar el αὐτῷ con el participio: "Nous rendons grâces à Dieu, comme à celui qui combat, quand il le faut, contre le roi (de Syrie)" (*Les Livres...*, p. 290). Consideramos que el nominativo plural contrasta de manera antinómica con el acusativo plural del mismo participio παραταξαμένους en el v. siguiente.

ποιήσαντες καὶ τὰς κεφαλὰς ἀφελόντες τοῖς ἔξω παρέρριψαν. 17κατὰ πάντα εὐλογητὸς ἡμῶν ὁ θεός, ὃς παρέδωκεν τοὺς ἀσεβήσαντες.

¹¹Salvados de grandes peligros por obra de Dios le agradecemos enormemente por habernos enfrentado al rey. ¹²Ya que él expulsó a quienes combatieron en la ciudad santa. ¹³Pues, después de llegar a Persia su jefe y también la fuerza (ejército) a su alrededor, aparentemente irresistible, fueron destruidos en el Templo de Nanea, valiéndose los sacerdotes de Nanea de una estratagema. ¹⁴Con el pretexto de contraer matrimonio con la diosa, Antíoco llegó al lugar, junto con sus acompañantes a fin de tomar las abundantes riquezas, a manera de dote. ¹⁵Y habiéndolas expuesto los sacerdotes, y acercándose aquel con unos pocos al recinto, cerraron el templo después de que entró Antíoco. ¹⁶Tras abrir una puerta oculta del techo arrojando piedras, golpearon (como un rayo) al jefe y descuartizaron sus miembros después de cortar sus cabezas, las arrojaron a los de afuera. ¹⁷En todo nuestro Dios debe ser alabado, el que castigó a los impíos”.

Este relato de la muerte de Antíoco difiere notablemente con el expuesto en el epítome (cap. IX) que se analizará más adelante y con el de *I Macc.* VI 1-16. También presenta diferencias con los datos suministrados por los historiadores Polibio y Appiano (según estos historiadores, la muerte del rey no se produjo durante el asalto a un templo, sino que fue posterior)³⁵. Es probable que este fragmento haya sido influido por el relato de la muerte de Antíoco III quien asaltó el templo de Elymais y después fue castigado por los dioses (D.S. XXVIII 3; XXIX 15; Justino XXXII 1: 1).

El versículo 11 expresa un agradecimiento, frecuente después de la *praescriptio*. El versículo siguiente amplifica el sentido del participio *παρὰ τὰ σσόμενοι* al mencionar la expulsión de los enemigos de la ciudad de Jerusalén. El versículo 13 introduce el relato de la muerte de Antíoco (no se menciona su nombre, sino ἡγεμῶν³⁶) mediante una ubicación geográfica: Persia³⁷, en el templo de Nanea (diosa de la naturaleza y la fecundidad,

³⁵ “Such divergent accounts of the deaths of great men are not unusual –note, for example, the various accounts of the death of Alexander the Great and Themistocles. What is surprising, however, is to find two accounts in 2 Maccabees without any relation made between them” (Doran, *Temple Propaganda...*, p. 6). J.D. Gauger, (2002, “Der ‘Tod des Verfolgers’: Überlegungen zur Historizität eines Topos”, *JSJ* XXXIII/1, p. 42) al referirse a la muerte de Antíoco IV comenta: “Die Überlieferung über seine letzten Tage und über seinen Tod -sechs Quellen insgesamt- ist völlig disparat, ein faszinierendes Puzzle, “une exercice fastidieux et peu concluant”, wie Édouard Will es genant hat.”

³⁶ Wacholder afirma que el uso de ἡγεμῶν con el sentido de rey se expandió a partir de la era augustea, aunque aclara que según Liddell-Scott antes del siglo II a. C. adquirió ese sentido (cf. *S. O.T.*: 103-4). En la *Septuaginta* ἡγεμῶν τῆς δυνάμεως se traduce como “guía, conductor de tropa” (*Je.* XLVII 13; XLVIII 11, 13, 16).

³⁷ Se trata de la provincia de Persépolis, bañada por el golfo Pérsico.

perteneciente al panteón babilónico, identificada por los griegos con Ártemis y Afrodita)³⁸. Con el pretexto de contraer matrimonio con la diosa, Antíoco se disponía a apoderarse de los tesoros del templo. Según Tarn (*The Greeks in Bactria & India*, p. 193) Antíoco ya había considerado la posibilidad de contraer matrimonio con Atargatis, la diosa del norte de Siria: “it was a perfectly serious political measure”³⁹. La muerte del rey y de sus acompañantes, merced a un ardid de los sacerdotes del templo revela una clara voluntad divina de castigo a la profanación, expresada en el verbo συνεκεράυνωσαν (v. 16). Éste es el único pasaje en la *Septuaginta* el que aparece esta forma verbal, al igual que la expresión ποιήσαντες μέλη (*ibidem*) con el sentido de descuartizar. La bendición a Dios εὐλογητός por castigar a los impíos τοὺς ἀσεβήσαντας otorga al relato un sello indiscutible de la efectividad de la justicia divina.

Los partidarios de la inautenticidad de esta carta esgrimen el relato de la muerte del rey como argumento decisivo. Antíoco murió en Isfahan en el año 164 a. C. Una tablilla cuneiforme⁴⁰ atestigua que la noticia se conoció en Babilonia durante el noveno mes (Kislimu= Kislev, entre el 20 de noviembre y el 18 de diciembre) del año 148 (164 a.C). Según la carta, el rey fue asesinado antes de la instauración de la festividad, y habría sido imposible que la noticia se conociera de inmediato en Jerusalén, en consecuencia, esta carta no habría sido redactada en el 164 a. C.

b) Invitación para celebrar la festividad de la purificación (I 18)

Μέλλοντες ἄγειν ἐν τῷ Χασελευ πέμπτη καὶ εἰκάδι τὸν καθαρισμόν του ἱεροῦ δέον ἡγησάμεθα διασαφῆσαι ὑμῖν, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἄγητε σκηνοπηγίας καὶ τοῦ πυρός, ὅτε Νεεμίας ὁ οἰκοδομήσας τό τε ἱερὸν καὶ τὸ θυσιαστήριον ἀνήνεγκεν θυσίας.

“Estando a punto de celebrar el veinticinco de Kislev la purificación del Templo, creemos necesario explicaros, para que también vosotros celebréis (como) la fiesta de las tiendas y del fuego como Nehemías, quien tras construir el templo y el altar, ofreció un sacrificio”.

³⁸ Tarn (*The Greeks in Bactria...*, p. 464) afirma que Nanea era la gran diosa de Susa y que su templo estaba en esa ciudad “and this is the temple of the Antiochus story”.

³⁹ El autor cita a Granius Licinianus p. 5 Flemisch: “se simulabat Hierapoli Dianam ducere uxorem”.

⁴⁰ Cf. British Cuneiform Tablet B M 35603, publicada por A. J. Sachs y D. J. Wiseman (1954) en “A Babylonian King List of the Hellenistic Period”, *Iraq*: 202-211 y reproducida por J. Pritchard (1969) *ANET*, p. 567.

Este versículo originó múltiples interpretaciones debido a las anomalías sintácticas que presenta. La fiesta es denominada καθαρισμός (en *I Macc.* IV 36 se describe la purificación como acto previo a la reinauguración), pero la complicación surge en la construcción del verbo ἄγω seguido del genitivo σκηνοπηγίας (este verbo, transitivo, no admite el uso de este caso). Se sugirió que el versículo estaba incompleto y para su comprensión debía intercalarse una o más palabras⁴¹. Aún sin la introducción de nuevos elementos es claro el sentido: se invita a la celebración de un acontecimiento festivo a manera de la fiesta de las tiendas y del fuego. La denominada “fiesta del fuego” τοῦ πυρός no está registrada en ninguna fuente. Wacholder (“The Letter from Judah Maccabee...”, pp. 113 ss) afirma que después del retorno de Babilonia, al reanudarse nuevamente la ofrenda del sacrificio diario *tamid*, se estableció una celebración del fuego durante ocho días (del 1 al 8 del mes de Nisán). Wacholder sostiene su afirmación sobre un pasaje de *Megillat Taanit* (antiguo tratado de origen zelota escrito en arameo que da cuenta de 36 días festivos en los que el ayuno estaba prohibido) que señala la prohibición de ayunar del 1 al 8 de Nisán, por instituirse el sacrificio diario. Goldstein (*II Macc.*...p. 172) por su parte, afirma desconocer la festividad del fuego y descalifica la interpretación de Wacholder⁴². Una consideración de este estudioso es válida para el esclarecimiento de τοῦ πυρός: la mención de Aristóbulo como primer destinatario de la carta adquiere mayor sentido si se tiene en cuenta un fragmento escrito por él y conservado por Eusebio (*Praep. Ev.* VIII 10, 12-17). En él, Aristóbulo describe el descenso del fuego divino en el monte Sinaí⁴³. En razón del interés de Aristóbulo por el tema, no resulta extraño el extenso relato (I 19-II 12) de la aparición del fuego divino en esta carta⁴⁴. Flavio Josefo denominó a la

⁴¹ Momigliano (*Prime linee*..., p. 85) considera que la frase es corrupta y que se inicia en ella una interpolación que se extiende hasta II 15. Bunge (1971, *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch*, p. 98) sugiere la siguiente reconstrucción ἵνα καὶ αὐτοὶ ἄγητε (αὐτὸν) ὡς (τὰς ἡμέρας) τῆς σκηνοπηγίας. Habicht (“Royal Documents...”, p. 203) propone interpolar τὰς ἡμέρας basándose en I 9; II 16 y IX 6.

⁴² Wacholder menciona los primeros ocho días del mes de Nisán: “...But *Ezra* III: 1-6 makes it clear that after the exile the Continual offering were reinstated in Tishri, in the seventh month”.

⁴³ Reproducimos la versión del fragmento hecha por José Pablo Martín (1982, “Fragmentos de Aristóbulo, el primer filósofo del judaísmo”, *Oriente-Occidente* III/1, p. 75): “Como el mismo legislador dice (Moisés), es manifiesto que al descender Dios, ardió fuertemente la montaña, sonaron las trompetas, mientras el fuego crecía sin sustento. Una multitud de más de cientos de miles veía arder el fuego mientras rodeaba la montaña por todos lados con buena posibilidad de visión durante al menos cinco días. Este descenso no es local, ya que Dios está en todo lugar. Ante todo es admirable la potencia del fuego que abrasa todas las cosas ardiendo sin sustento y que nunca se consume, sosteniéndolo el poderío que viene de Dios. Alcanzando las llamas cuanto crecía sobre aquella montaña, nada se consumió sino que todo el verdor permaneció libre del trabajo del fuego. Contemporánea y juntamente con el fulgor del fuego se oía un fortísimo sonido de trompetas, sin que allí hubiera tales instrumentos y sin que hubiera quienes los tocaran. Por todas estas evidencias debe decirse que se trataba del descenso de Dios, puesto que todos los presentes podían aprehender cada cosa con claridad: que el fuego consumía, como ya se dijo, que no había acción humana para hacer escuchar las trompetas, que no había allí tales instrumentos, sino que, sin tales medios, Dios mostraba su propia y suprema majestad”.

⁴⁴ Wacholder esgrime este argumento como prueba de la autenticidad de la carta: “It seems inconceivable to suppose that a pseudographer, writing long after Judah Maccabee and Aristobulus, would have inserted

fiesta de reinauguración del Templo “festividad de las luminarias” φωτα⁴⁵ y la literatura rabínica brinda varias explicaciones al respecto⁴⁶.

La figura de Nehemías como constructor del templo, también ofrece dificultades. No fue él quien llevó a cabo esta acción sino Zerubabel y Josué (*Es.* III 2; V 2). Goldstein cree que Zerubabel y Nehemías pueden ser la misma persona⁴⁷; Wacholder habla de errores (“it was not Nehemiah who rebuilt the temple but Zerubbabel”, “The Letter from Judah Maccabee...”, p. 111). Un pasaje de *Ben Sira* determina las funciones de cada uno de estos personajes⁴⁸. T. Bergren⁴⁹ rechaza la propuesta de Goldstein y formula otra hipótesis: él observa que durante el período conocido como el Segundo Templo (520 a. C.-70 d.C.) no se conoció ningún relato que lo relacionara con un suceso milagroso o sobrenatural⁵⁰. Para suplir esta falta se necesitaba una figura famosa, piadosa, observante de las tradiciones ancestrales y participante de la reconstrucción de Jerusalén después del exilio. Nehemías reunía esas características y no quienes reconstruyeron el Templo según el texto bíblico: Josué, Zerubabel y/o Sheshbazzar⁵¹. Otra razón adicional, observa Bergren, es la intención de autor de establecer una comparación entre la figura de Nehemías y la de Judas Macabeo, que examinaremos en párrafos posteriores.

d) Relato del fuego sagrado en tiempo de Nehemías (I 19-36)⁵²

¹⁹Καὶ γὰρ ὅτε εἰς τὴν Περσικὴν ἤγοντο ἡμῶν οἱ πατέρες, οἱ τότε εὐσεβεῖς ἱερεῖς λαβόντες ἀπὸ τοῦ πυρὸς τοῦ θυσιαστηρίου λαθραίως κατέκρυψαν ἐν

apparently irrelevant passages relating to the descent of sacred fire into a message devoted to the meaning of the festival of Hanukkah” (“The Letter from Judah Maccabee...” p.119).

⁴⁵ Cf. *A.J.* XII 325.

⁴⁶ En el *Talmud* de Babilonia, *Shabat* 21b se cuenta acerca del origen de la festividad. A partir del veinticinco día de Kislev deben celebrarse los ocho días de la “Inauguración” *Hanukkah* durante los cuales no debe acontecer ningún duelo ni ayuno. Cuando los idólatras entraron al Templo, contaminaron todos los aceites del lugar y una vez que la familia de los Hasmoneos los venció, sólo se pudo hallar un cántaro de aceite con el sello del sumo sacerdote en el que había aceite suficiente para encender el candelabro un solo día. Milagrosamente alcanzó para el encendido de ocho días. A partir del año siguiente, la fiesta se celebró con regocijo durante ocho días. Otra versión señala que al entrar los Macabeos al Templo, encontraron ocho palillos de acero. Los clavaron y les dieron forma de manera de introducir en ellos velas (*Megillat Taanit* 18).

⁴⁷ “Our passage is the oldest text reflecting the identification of Nehemiah with Zerubabel. Jews could not understand how a member of the Davidic dynasty could bear only the Babylonian name “Zerubabel” (*II Macc.*, p. 174). Si bien la afirmación de Goldstein puede parecer endeble, *Da.* I 7 testimonia el nombre del joven en la corte del rey Nabucodonosor: Beltsasar.

⁴⁸ Cf. *XXLIX* 11-13: “¿Cómo celebraremos a Zerubabel? ... así como Josué hijo de Josedec. Ellos en su tiempo construyeron la morada y levantaron el sagrado templo para el Señor... también es grande el recuerdo de Nehemías, que levantó los muros derribados, tras poner puertas y cerrojos y construyó nuestras moradas”.

⁴⁹ (1997), “Nehemiah in *2 Maccabees* 1.10-2.18”, *JSJ* XXVIII/3, pp. 257-60.

⁵⁰ A diferencia del primer templo, cf. *I Ki.* VIII 10-12.

⁵¹ Cf. *Hg.* I 1; *Za.* VII 11-13. La identificación de Zerubabel con Sheshbazzar ocurre en la literatura rabínica.

⁵² No transcribiremos todo el pasaje sino los puntos más relevantes para nuestro estudio, debido a la extensión de esta carta.

κοιλώματι φρέατος τάξιιν ἔχοντος ἄνυδρον, ἐν ᾧ κατησφαλίσαντο ὥστε πᾶσιν ἄγνωστον εἶναι τὸν τόπον.

“¹⁹Pues cuando nuestros padres fueron llevados a Persia, los piadosos sacerdotes de entonces, tras tomar el fuego del altar, lo escondieron secretamente en la cavidad de un pozo de estado seco en la que lo dejaron seguro de modo que el lugar era desconocido por todos”.

Al pasar los años, Nehemías, mandó buscar el fuego, hallándose en el lugar un líquido espeso ὕδωρ παχύ (20), con el que se roció la leña para el sacrificio (21). Cuando el sol brilló, se encendió una llama tan grande que todos se asombraron (22). Mientras se consumía el sacrificio, los sacerdotes y Jonatán oraban a Dios (23-29)⁵³. Una vez finalizado el rito sacrificial, Nehemías mandó derramar el líquido sobrante sobre unas piedras y se encendió una enorme llamarada (30-32). Enterado el rey de los persas de este fenómeno, mandó cercar el lugar considerándolo sagrado y tomaba y repartía grandes sumas de dinero a quienes quería favorecer (33-35)⁵⁴.

⁵³ Cf. el análisis de la plegaria en la Segunda parte, cap. IV 9.2.

⁵⁴ El relato del fuego sagrado presenta otra versión en el *Yosippon*, un relato histórico escrito durante la Edad Media en lengua hebrea, que describe la historia de los judíos desde el regreso del exilio babilónico (circa 530 a. C.) hasta la caída de Masada (73 d.C.). El texto original sufrió diversas interpolaciones, la más extensa es la conocida como *Las gestas de Alejandro*, traducción al hebreo de la novela del Pseudo-Calístenes. El nombre del libro proviene de Joseph ben Gorion, a quien el autor identifica de manera errónea con Flavio Josefo. En realidad este personaje era uno de los generales judíos que encabezó la guerra contra Roma y es mencionado por el historiador (*BJ* II 563) pero, por supuesto, no es Flavio Josefo. Esta falsa identificación persistió durante mucho tiempo alimentada por el hecho de que la principal fuente del texto es, precisamente, la obra de Flavio Josefo. Determinados pasajes del libro permiten deducir que fue escrito en el siglo X d. C. por un judío del sur de Italia que desconocía la lengua griega y leyó las traducciones latinas. La principal fuente es un manuscrito latino que incluía 16 de los 20 libros de *Antiquitates Judaicae* de Josefo y una elaboración latina del *Bellum Judaicum* atribuida a Hegesipo. Otra fuente es la traducción latina de *Apócrifos*, que se utilizó para la descripción del período histórico de los Macabeos (libros I y II). El autor también tuvo en mente las crónicas medievales y en pequeño grado, la literatura talmúdica. Flusser, en la introducción a su edición del texto (1981), *The Josippon [Josephus Gorionides]*, Bialik Institute, Jerusalem (en hebreo), considera que la atmósfera de cultura greco-bizantina, al igual que los escritores latinos contemporáneos del autor influyeron en su obra. Entre estos últimos menciona al autor anónimo de la *Gesta Berengarii* y Liutprando, obispo de Cremona. La primera edición del *Josiphon* fue hecha en el siglo XIV a cargo de Judah León Mosconi y fue utilizada para la de Constantinopla en el año 1510. Otra edición importante es la de Mantua (1470) cuyos dos ejemplares se conservan en la Biblioteca Nacional de París.

Con respecto al pasaje en cuestión, la reelaboración del *Yosippon* se encuentra en el capítulo VII, durante el reinado de Ciro quien permitió a los judíos retornar a su tierra después del exilio. Una vez que el Templo fue reconstruido y se preparó al altar para el sacrificio, no se pudo hallar el fuego sagrado. Esdras, Nehemías, Mardoqueo y Josué elevaron una plegaria al Señor a fin de pedir una solución que permitiera llevar a cabo la ofrenda del sacrificio, debido a que el profeta Jeremías había ocultado el fuego sagrado. Uno de los ancianos sacerdotes, que estaba presente, recordó el lugar del ocultamiento: corrió hacia la muralla seguido por los demás ancianos y halló un pozo cubierto por una piedra tapada con cal. Quitaron la cal, arrastraron la piedra y hallaron dentro del pozo un líquido oleoso, cuya consistencia era similar a la de la miel. Retornaron al lugar en el que se encontraba Esdras para relatarle lo sucedido y éste ordenó que el líquido fuera extraído sólo por sacerdotes, por tratarse de un fuego sagrado. Éstos llevaron el líquido con sus propias manos y lo derramaron sobre el altar. De inmediato se prendió un inmenso fuego con llamaradas tan enormes que los sacerdotes debieron huir del Templo. El fuego tomó el sacrificio, la leña, rodeó el Templo y purificó sus instalaciones y

³⁶Προσηγόρευσαν δὲ οἱ περὶ τὸν Νεεμῖαν τοῦτο νεφθαρ, ὃ διερμηνεύεται καθαρισμός καλεῖται δὲ παρὰ τοῖς πολλοῖς νεφθαι.

“³⁶Los compañeros de Nehemías llamaron a este líquido *nephtar* que significa purificación. Muchos lo llaman *nephtai*”.

Este pasaje comienza con otro error histórico: los judíos no fueron conducidos al exilio hacia Persia, sino a Babilonia, que después fue conquistada por los persas⁵⁵. La decisión del rey persa de santificar el lugar puede estar relacionado con la veneración que sentía este pueblo por el fuego.⁵⁶ Los reyes del imperio persa eran conocidos entre los griegos por su generosidad⁵⁷, hecho que refleja el versículo 35.

La narración del fuego sagrado conservado como un líquido espeso (petróleo) que ante la presencia del sol vuelve a su primera naturaleza presenta más de un aspecto interesante. En ella subyace el relato del fuego milagroso aparecido en el monte Carmelo al profeta Elías (*I Ki. XVIII 30-39*) que implica la constante presencia divina en la historia del pueblo y el descubrimiento del petróleo gracias a un milagro. Históricamente este elemento era conocido por los egipcios, sumerios y babilonios desde el 2000 a. C. El

utensilios. Más tarde, su potencia disminuyó hasta ubicarse en el altar, lugar en el que quedó como fuego perenne.

Este relato presenta algunas diferencias con respecto a *II Macc.*: se menciona al rey Ciro, los protagonistas del hecho son Esdras, Nehemías y otros personajes que retornaron del exilio. Las decisiones están a cargo de Esdras y no de Nehemías, como ocurre en *II Macc.* La narración posee un dinamismo del que carece *II Macc.*: aparece el personaje del anciano quien recuerda la ubicación del pozo, el líquido hallado es comparado con miel, la irrupción del fuego no se debe a la presencia del sol, sino al simple hecho de verter la sustancia sobre el altar, la huida de los sacerdotes no existe en el original. El episodio ha sido adornado con elementos dramáticos y novelescos, a la vez que fue despojado de la mención de *naphtha* y de la consagración del lugar por el rey de Persia. Para más datos, cf. la edición de Flusser.

⁵⁵ La veracidad histórica es desdeñada por el redactor de la carta. En varios pasajes del *A.T.* se produce el mismo fenómeno: cf. *Daniel VI 1*: se menciona la llegada al poder de Darío el medo, personaje desconocido para los historiadores. L.M. Wills (1995, *The Jewish Novel in the Ancient World*, Ithaca and London, Cornell University Press) sugiere que esta referencia histórica fue introducida como un indicador deliberado de un estilo de historia de ficción. Y señala que cada una de las novelas hebreas presenta “errores” semejantes: *Judith* se refiere a Nabucodonosor como el rey de los asirios que reinó en Nínive (*Jue. I 1*), *Esther* y *José y Aseth* describen a una reina judía de Persia y a un gobernante judío en Egipto.

⁵⁶ En el Zoroastrianismo el fuego constituye el reflejo terrenal de la luz celestial. El niño Zaratustra provino del fuego y este elemento se encontraba bajo la tutela de Asha Vahista uno de los siete seres sagrados inmortales que mantenían el orden del universo. El fuego no podía utilizarse para quemar desechos, sino que debía mantenerse puro y la cocción de los alimentos u otros objetos se hacía con sumo cuidado. C. M. Edsman (1987, en el artículo “Fire” de *The Encyclopaedia of Religion*, p. 342) considera que el culto del fuego en los templos fue introducido para contrarrestar el culto de la diosa Madre del Cercano Oriente. Estrabón (XV 3, 15) describe los πυραιθεῖα, templos consagrados al culto del fuego en Capadocia, lugar en el que vivía una tribu de Magos quienes se encargaban de mantener el fuego siempre vivo. Goldstein (*II Macc.*, p.176) ve una relación entre la adoración del fuego en los persas y la preocupación del rey en considerar el lugar sagrado. Remite a la siguiente bibliografía: J. Duchesne-Guillemin (1966), *Symbols and Values in Zoroastrianism*; New-York; M. Boyce (1975), “On the Zoroastrian Temple Cult of Fire”, *Journal of the American Oriental Society* 95: 454-65; K. Schippmann (1971), *Die iranischen Feuerheiligtümer* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten” vol 31, Berlin).

⁵⁷ Cf. Th. XCVII 4; X. Cyr. VIII 2 7.

término *nephtar* proviene del acadio *naptu*⁵⁸. Jastrow (1950: 2.1157) lo hace depender de una forma del verbo hebreo *patar* que significa “liberarse, apartarse de, purificarse”, lo que explica su interpretación como καθαρισμός. El médico Dioscórides (siglo I d.C.) comenta la naturaleza del petróleo ἄσφαλτος, llamado también νάφθα: tiene un poder tan inflamable que es capaz de atraer el fuego desde una cierta distancia (I 73). Estrabón señala la ubicación geográfica del petróleo. En los alrededores de Arbela (Babilonia) se encuentra la ciudad de Demetrias, lugar en el que está la fuente del líquido conocido como νάφθα (738). Más adelante (743) menciona a Eratóstenes quien ubicó al petróleo en Susa. También destaca el poder inflamable del líquido (ibidem). Plutarco (*Alex. XXXV*) relata una anécdota ocurrida a Alejandro: habiendo éste untado el cuerpo de un joven amigo con νάφθα y acercándolo al fuego, de inmediato el cuerpo se incendió, y dificultosamente pudieron salvar al muchacho. Plutarco agrega que con este material untó Medea la corona y el peplo, según se cuenta en la tragedia⁵⁹. Doran (*Temple Propaganda...* pp. 8-9) considera que la introducción del tema de νάφθα en esta carta se relaciona con la intención de demostrar que personajes importantes del pueblo judío fueron los primeros inventores y descubridores πρώτοι εὐρεταί de hechos y elementos beneficiosos para la humanidad⁶⁰.

e) El ocultamiento del fuego y de los objetos sagrados por parte de Jeremías (II 1-8)
 Ἐύρίσκεται δὲ ἐν ταῖς ἀπογραφαῖς Ἰερεμίας ὁ προφήτης ὅτι ἐκέλευσεν τοῦ πυρὸς λαβεῖν τοὺς μεταγενομένους, ὡς σεσήμανται, ²καὶ ὡς ἐντείλατο τοῖς μεταγενομένοις ὁ προφήτης δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον, ἵνα μὴ ἐπιλάθωνται τῶν προσταγμάτων τοῦ κυρίου, καὶ ἵνα μὴ ἀποπλανηθῶσιν ταῖς διανοίαις βλέποντες ἀγάλματα χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ καὶ τὸν περὶ αὐτὰ κόσμον. ³καὶ ἕτερα τοιαῦτα λέγων παρεκάλει μὴ ἀποστήναι τὸν νόμον ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν. ⁴ἦν δὲ ἐν τῇ γραφῇ ὡς τὴν σκηνὴν καὶ τὴν κιβωτὸν ἐκέλευσεν ὁ προφήτης χρηματισμοῦ γενηθέντος αὐτῷ συνακολουθεῖν...

“¹Se encuentra en los documentos que el profeta Jeremías ordenó a los deportados que tomaran fuego, como ya se ha señalado, ²y de qué manera el profeta, tras entregarles la ley, recomendó que no olvidaran los preceptos del Señor y que no se desviaran en sus pensamientos al ver las estatuas de oro y plata y el adorno que las envolvía. ³Y al decirles otras cosas los convocó a no apartar la ley de sus

⁵⁸ Cf. Chantraine (1976, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 738), indica que su origen es iranio y significa “estar húmedo”.

⁵⁹ Cf. E. *Med.* 1186 ss.

⁶⁰ Nombra a Artapano y su pretensión de señalar a Moisés como inventor de barcos, armas y elementos militares. Abraham fue el inventor o descubridor de la astrología y ciencia caldeas. Cf. Eusebio *Praep. Evang.* IX 27, 4-6; 17, 3.

corazones. ⁴En el texto estaba (escrito) que el profeta, después de sobrevenir un oráculo, ordenó llevar consigo la tienda y el arca y cómo llegó a la montaña desde la cual, Moisés una vez que la escaló, contempló la herencia de Dios”.

El original relata que cuando llegó Jeremías, escondió la tienda, el arca y el altar del incienso en una cueva, sellando la entrada (5). Algunos de sus acompañantes quisieron volver para marcar el camino, pero no lo lograron (6). Jeremías les advirtió que el lugar permanecería oculto hasta que Dios reúna a su pueblo y “se verá la gloria de Dios y la nube ή δόξα τοῦ κυρίου και ή νεφέλη como se mostraba en tiempos de Moisés ως ἐπὶ Μωυση̅ ἐδηλοῦτο y cuando Salomón rogó ὁ Σαλωμων ἤξίωσεν para que el lugar fuera grandiosamente consagrado ἵνα ὁ τόπος καθαγιασθῆι μεγάλως” (8).

Este pasaje introduce la figura de Jeremías⁶¹ en un relato desconocido en el libro profético que lleva su nombre y en las *Lamentaciones* (obra considerada de su autoría). Probablemente se trata de un pasaje de la *Epístola de Jeremías* (apócrifo), conjetura que se fortalece por la mención del texto ἀπογραφῆ⁶². El versículo 4 menciona el término γραφή: ¿se refiere al mismo texto de la ἀπογραφῆ? Algunos (entre ellos Grimm 1857, “Zweites Buch der Maccabäer”, p. 23) interpretaron que γραφή nombraba al *A.T.*, pero esta versión sobre Jeremías no está registrada en ninguno de sus libros. Alejandro Polihistor (historiador del siglo II a. C.)⁶³ transmite la leyenda acerca del profeta que llevó el arca hacia Babilonia (*FGH 723 F 1-5*; Eusebio *Praep. Ev.* IX: 39). Probablemente el historiador haya conocido la obra de Eupólemo, personaje que fue enviado a Roma junto con Jasón, por Judas Macabeo para concertar un tratado de amistad y alianza⁶⁴. Eupólemo escribió una obra sobre los reyes de Judea y en uno de los fragmentos conservados relata la construcción del templo de Jerusalén a cargo de Salomón y la conquista de la ciudad por parte de Nabucodonosor, rey que llevó a Babilonia todos los tesoros del Templo, salvo los objetos sagrados, ocultos por Jeremías⁶⁵. Nos sería extraño que el autor de esta carta hubiese tenido en su memoria la obra de Eupólemo para la redacción de los pasajes

⁶¹ Este profeta huyó a Egipto, lugar en el que culminó su carrera profética (cf. *Je.* XLIV 1 ss). Debía ser una figura muy popular en la comunidad judía de ese país.

⁶² Abel (*Les Livres...*, p. 303) sostiene que es un término impropio por ἀναγραφῆ (remite a *Da.* X 21) y considera al texto apócrifo. Goldstein (*II Macc.*, p. 182) coincide con esta afirmación y agrega que esta epístola apócrifa de Jeremías debió ser compuesta durante el período helenístico: “Such pseudonymous compositions were virtually unknown earlier in the Ancient Near East but were fabricated in great numbers in the Hellenistic period”.

⁶³ Con respecto a la figura de este personaje, Momigliano comenta (*La sabiduría...*, pp.193-4) que fue esclavo, tal vez prisionero de guerra y que logró su libertad de Sila. Fue alentado por sus patrones romanos escribir sobre los nuevos países abiertos a la conquista e influencia romana. Realizó una extensa selección de las fuentes judías y samaritanas en griego. Fue apreciado por los escritores cristianos.

⁶⁴ Cf. *I Macc.* VIII 17-19; *II Macc.* IV 11. Era miembro de la familia sacerdotal de Hakotz (*I Ch.* XXIV 10).

concernientes a Jeremías y la construcción del Templo a manos de Salomón⁶⁶. Wacholder (“The Letter from Judah Maccabee...” p.124), defensor de la autenticidad de esta carta, sugiere la posibilidad de que el mismo Eupólemo hubiese formado parte del Consejo de Ancianos que compuso el documento⁶⁷.

La figura de Jeremías es importante porque su aparición no sólo ocurre en este pasaje sino que en el epítome XV 11-16, en momentos previos al combate contra Nicanor, Judas relata a sus ropas un sueño en el que aparecieron el sumo sacerdote Onías y el profeta Jeremías. Éste último entregó al Macabeo una espada “de parte de Dios con la que habría de destrozar a los enemigos”. Los hechos guerreros de Judas son hazañas convalidadas por la voluntad divina. Su dimensión heroica contiene un núcleo piadoso que el compilador siempre subraya.

f) Descenso del fuego divino en época de Moisés y de Salomón (II 9-12)

⁹Διεσαφεῖτο δὲ καὶ ὡς σοφίαν ἔχων ἀνήνεγκεν θυσίαν ἐγκαινισμοῦ καὶ τῆς τελειώσεως τοῦ ἱεροῦ. ¹⁰Καθὼς καὶ Μωυσῆς προσηύξατο πρὸς κύριον, καὶ κατέβη πῦρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ τῆς θυσίας ἔδαπάνησεν, οὕτως καὶ Σαλωμων προσηύξατο, καὶ καταβὰν τὸ πῦρ ἀνήλωσεν τὰ ὀλοκαυτώματα. ¹¹Καὶ εἶπεν Μωυσῆς Διὰ τὸ μὴ βεβρωῦσθαι τὸ περὶ τῆς ἀμαρτίας ἀνηλώθη. ¹²Ὅσαύτως καὶ ὁ Σαλωμων τὰς ὀκτὼ ἡμέρας ἤγαγεν.

“⁹Se explicaba claramente también cómo (Salomón) dotado de sabiduría ofreció el sacrificio de la inauguración y de la terminación del Templo. ¹⁰Así como también Moisés oró al Señor y descendió fuego del cielo y consumió el sacrificio, del mismo modo oró Salomón y el fuego, tras bajar, consumió los holocaustos. ¹¹Y dijo Moisés: Por no haber sido comida se consumió la víctima por el pecado. ¹²Del mismo modo Salomón celebró ocho días de fiesta”.

Este pasaje ofrece algunas dificultades de interpretación, sobre todo el versículo 11 que reproduce el discurso directo de Moisés cuyo sentido es enigmático. Parece aludir a *Le. X 16-20* que describe la conducta de los hijos de Aarón negándose a comer el macho cabrío sacrificado como expiación del pecado. Esto provoca irritación en Moisés, pero

⁶⁵ Wacholder señala (1974, *Eupolemus, a Study of Judaeo-Greek Literature*, p. 40) que Eupólemo es el primero en narrar el ocultamiento de los objetos sagrados por parte de Jeremías.

⁶⁶ Cf. Eusebio *Praep. Evang.* IX 34, 12-13.

⁶⁷ “It is a fair supposition that Judah and the Gerusia had entrusted to a fellow writer the composition of an important document to be sent to Aristobulus” (*ibidem*).

Aarón habla en su defensa y consigue la aprobación de su hermano⁶⁸. Otro dato imposible de verificar en otra fuente es el de la duración de ocho días de la ceremonia de inauguración del templo de Salomón. En *II Ch.* VII 8-9 se dice que la fiesta duró siete días y en el octavo día tuvo lugar la asamblea solemne (*ἄσηρηθ* en el original) y se repite que la inauguración del altar se hizo durante siete días “de manera que la fiesta duró siete días”. Es probable que la intención del autor sea la destacar la semejanza de la conducta de dos personajes importantes en relación con los sacrificios, actividad de culto, ligada entrañablemente al Templo⁶⁹.

g) La biblioteca de Nehemías (II 13)

ἔξηγοῦντο δὲ καὶ ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς καὶ ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμιαν τὰ αὐτὰ καὶ ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγεν τὰ περὶ τῶν βασιλέων βιβλία καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων.

“Se explicaban además las mismas cosas en los archivos y en las memorias de Nehemías y de qué manera al fundar una biblioteca reunió los libros referentes a los reyes y profetas, los de David y las cartas de los reyes acerca de las ofrendas”.

La figura de Nehemías se menciona una vez más, ahora en relación con su actividad de bibliófilo. Se insiste en la existencia de testimonios escritos ἀναγραφαί y memorias ὑπομνηματισμοί⁷⁰. Los primeros eran registros oficiales a cargo de sacerdotes o personajes eminentes del lugar⁷¹. No hay acuerdo entre los estudiosos en determinar cuáles libros integraban esta colección⁷², pero en ningún pasaje de *Esdras* y *Nehemías* se habla de

⁶⁸ Cf. vv. 19-20: “Respondió Aarón a Moisés: Hoy llevaron a cabo el sacrificio por el pecado y su holocausto delante de Dios. ¿Si me hubiesen llamado y hubiera comido la víctima por el pecado, habría sido grato a Dios? Oyó esto Moisés y estuvo de acuerdo”.

⁶⁹ “These traditions focus on the purification and renewal of the temple cult and demonstrate the approval of the Lord during the dedication of the sanctuary”. (van Henten, *The Maccabean Martyrs...*, p. 45).

⁷⁰ Momigliano (1984, *La historiografía griega*, p. 134) afirma que los documentos citados en *Esdras* y *Nehemías* son de origen persa y presuponen la existencia de archivos. En las citas de documentos, los libros de los *Macabeos* probablemente sigan el ejemplo de estas dos obras, así como después Flavio Josefo siga el ejemplo de los libros de los *Macabeos* (cf. nota siguiente).

⁷¹ Cf. *J. Ap.* I 2: 9, 11; 5: 23.

⁷² Grimm incluye en los libros de los *Reyes* a *Samuel*, *Reyes*, *Jueces*, *Ruth* y *Ester*. Los escritos de David comprenden los *Salmos*. Las cartas de los reyes referidas a ofrendas deben referirse a *Esdras* VII 12. Keil considera que estas cartas constituyen una referencia a los libros canónicos de *Esdras* y *Nehemías*. Bévenot piensa que los libros de los reyes comprenden *I* y *II Reyes* y los de los profetas incluyen a *Samuel* y la mayor parte de los profetas canónicos (cf. Wacholder “The Letter from Judah Maccabee...” p. 126 n. 92). Abel (*Les Livres...*, p. 308) cree que las cartas de los reyes conforman una colección profana de epístolas emanadas de los reyes de Persia, útiles para un gobernador de provincia y que el autor de *Esdras* ha incluido en su obra.

ella ni se menciona el sacrificio de Moisés, la inauguración de Salomón y la importancia del fuego.

h) El ofrecimiento de envío de libros de la biblioteca de Judas (II 14-15)

¹⁴ὡσαύτως δὲ καὶ Ἰουδᾶς τὰ διαπεπτωκότα διὰ τὸν γεγονότα πόλεμον ἡμῖν ἐπισυνήγαγεν πάντα, καὶ ἔστιν παρ’ ἡμῖν ¹⁵ᾧν οὖν ἐὰν χρεῖαν ἔχητε, τοὺς ἀποκομιοῦντας ὑμῖν ἀποστέλλετε.

“¹⁴Del mismo modo también Judas reunió todas las obras dispersas a causa de la guerra que nos sobrevino, y están en nuestras manos. ¹⁵Si tenéis necesidad de ellos, enviad a quienes os los lleven”.

Estos versículos muestran a Judas bajo un aspecto distinto: no es ya el valiente guerrero (la guerra ha terminado, el participio de perfecto γεγονότα así lo expresa) sino un continuador de la actividad bibliófila de Nehemías. Es probable que esta colección haya existido⁷³, pero que no se haya conservado. La tesis de Goldstein sugiere que pudo haber sido destruida por el fuego o por los “impíos” sacerdotes Menelao o Alcimo⁷⁴. Bickerman considera que la expresión καὶ ἔστιν παρ’ ἡμῖν debe ser interpretada como una técnica de verificación de la existencia de las obras⁷⁵. La mención de este rasgo de la personalidad de Judas manifiesta la intención del autor de establecer una línea sucesoria entre Nehemías y el guerrero. Éste último era un jefe militar y político, pero su conducta religiosa pudo ser cuestionada por algunos círculos cercanos a la actividad del Templo⁷⁶. La cercanía con la figura de Nehemías tiñó a Judas con el matiz piadoso del que podía haber carecido⁷⁷.

El hecho de mostrar a estas dos figuras, emblemáticas del judaísmo, como bibliófilos, es un rasgo típicamente helenístico⁷⁸. Durante este período, los gobernantes

⁷³ Wacholder (*Eupolemus...*, p. 40 n. 42) considera la posibilidad de que Eupólemo, amigo de Judas, lo hubiese ayudado en esta tarea.

⁷⁴ Cf. *II Macc.*, p. 166.

⁷⁵ Cf. su artículo (1944) “The colophon of the Greek book of *Esther*”, *JBL* 63. En las páginas 352-54 cita otros ejemplos en los que se mencionan los archivos en los que se puede encontrar distintas obras y con respecto a *II Macc.* especifica: “When... a forged letter of Judas Maccabeus to the Egyptian Jews quoted, as the authority for its historical account, Nehemiah’s Memoirs and other venerable sources, it significantly added: “all this is extant with us if you need...” (p. 354).

⁷⁶ Cf. *I Macc.* VII 12-18.

⁷⁷ Cf. Bergren (“Nehemiah...”, p. 262): “Such a comparison would cast Judas directly in the mold of a prestigious Second Temple period figure who was not only a military hero, political leader, and builder, but additionally, and most importantly in this context, a zealot for the law and a paradigm of piety”.

⁷⁸ Al respecto, Bergren comenta: “The fact that Nehemiah and Judas are both, in 2 Macc. 2:13, credited with having established libraries or archives of (religious) texts, and the possibility that, for one or both figures, the reputation for this preceded the writing of 2 Maccabees, remind one that the establishment of textual archives was an activity traditionally ascribed to enlightened rulers” (*id.* p. 264 n. 41).

impulsaron la creación de bibliotecas e institutos de investigación, tanto los Ptolomeos como los Atalidas fundaron bibliotecas e institutos de investigación⁷⁹.

i) La festividad de la purificación y esperanzas mesiánicas (II 16-18)

¹⁶Μέλλοντες οὖν ἄγειν τὸν καθαρισμόν ἐγράψαμεν ὑμῖν· καλῶς οὖν ποιήσετε ἄγοντες τὰς ἡμέρας. ¹⁷ὁ δὲ θεὸς ὁ σῶσας τὸν πάντα λαὸν αὐτοῦ καὶ ἀποδοὺς τὴν κληρονομίαν πᾶσιν καὶ τὸ βασίλειον καὶ τὸ ιεράτευμα καὶ τὸν ἁγιασμόν, ¹⁸καθὼς ἐπηγγείλατο διὰ τοῦ νόμου· ἐλπίζομεν γὰρ ἐπὶ τῷ θεῷ ὅτι ταχέως ἡμᾶς ἐλεήσει καὶ ἐπιξυνάξει ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὸν ἅγιον τόπον· ἐξείλετο γὰρ ἡμᾶς ἐκ μεγάλων κακῶν καὶ τὸν τόπον ἐκαθάρισεν.

“¹⁶Estando a punto de celebrar la purificación escribimos a vosotros: ciertamente haréis bien al celebrar los días (de la fiesta). ¹⁷Dios, que salvó a todo su pueblo y que otorgó a todos la heredad, el reino, el sacerdocio y la santidad ¹⁸como había prometido por la ley. Pues tenemos la esperanza en Dios que rápidamente se compadecerá de nosotros y nos reunirá de toda la tierra bajo el cielo hacia el lugar sagrado. Pues nos rescató de grandes peligros y purificó el lugar”.

El versículo 16 retoma el mensaje del I 18 después de una extensa digresión histórica. El versículo siguiente es una alusión inmediata a *Ex.* XIX 6 ὑμεῖς γὰρ ἔσεσθέ μοι βασίλειον ιεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον. (nótese la semejanza en el vocabulario) y el v.18 cierra la carta con una gran esperanza expresada en estilo profético⁸⁰. El concepto de santidad implica, por un lado, una conducta alejada de actos perversos y de idolatría, dependiente pura y exclusivamente de los seres humanos⁸¹, y por el otro, la virtud que concierne no sólo al pueblo, sino también al territorio, a la ciudad, de estar a salvo de cualquier invasión enemiga⁸². Sin embargo, como bien advierte Goldstein (*II Macc.*, p. 160) en el año 164 las fuerzas seléucidas dominaban la fortaleza de Akra, gran parte de Judea y Samaria, *ergo* resulta sumamente dificultoso considerar este año como el de redacción de la carta.

⁷⁹ Cf. Préaux, *El mundo helenístico*, pp. 41-6.

⁸⁰ Cf. *Is.* LXVI18-21; *Am.* IX 14; *Za.* VIII 8.

⁸¹ Cf. *Le.* XIX y XX: Dios indica a Moisés una serie de prescripciones relativas al culto y a la moral (respetar el sábado, no hurtar, no consultar a adivinos, mantener una vida sexual alejada del incesto, etc.) y repite el concepto de santidad del pueblo al que accederá éste si cumple los preceptos.

⁸² Cf. *Je.* XXXI 38-40; *Jl.* IV 17, *Ob.* 17.

Doran y Goldstein proponen la existencia de un original hebreo sustentado en los semitismos que presenta el texto griego: παρατάσσω ἐν (12) con el sentido de “luchar contra” (traduce la expresión hebrea *nilham be*). Ejemplos semejantes se encuentran en la versión griega de *Ju.* VIII 1; IX 45; XI 9, *Za.* XIV 14⁸³, μέλη ποιήσαντες (I 16)⁸⁴, el uso de καί al comienzo de la frase (II 2, 3, 5, 6), la construcción compleja del v. I 18⁸⁵.

Un tema esencial y que va más allá de una discusión sobre la autenticidad de la carta es el de su relación con el epitome. Durante el análisis de sus pasajes hemos señalado las correspondientes objeciones a su autenticidad. La mayor parte de los filólogos rechazan una redacción original a manos de los habitantes de Jerusalén, la γερούσία y Judas, proponiendo una fecha posterior al año 164⁸⁶. Wacholder, defensor de la autenticidad del documento, reconoce que la mayoría se opone a su tesis⁸⁷. El relato de la muerte de Antíoco y la extensa digresión (I 18-II 15) conspiran, según nuestro parecer, contra su veracidad en la pretensión de autenticidad. Se trata, al igual que la primera, de una misiva de carácter festivo que incluye una serie de tradiciones de distinto origen (van Henten, *The Maccabean Martyrs...*, p. 45 “a cluster of traditions with different origins”) cuyo objetivo consiste en destacar la continuidad de la historia desde Moisés hasta la época de los Macabeos a través de la santidad del Templo, los sacrificios, el cumplimiento de preceptos y la esperanza de reunión de todo el pueblo (este último punto está ausente del cuerpo del epitome).

Algunos estudiosos compararon la situación de *II Macabeos* con el libro de *Esther* que relata la institución de la fiesta de *Purim*⁸⁸. El colofón que aparece en la *Septuaginta* expresa que en el cuarto año del reinado de Ptolomeo y Cleopatra (78-77 a. C.), Dositeo, Levitas y Ptolomeo trajeron la presente carta relativa a *Purim*⁸⁹. El capítulo IX menciona

⁸³ Cf. H. Gehman (1951, “The Hebraic Character of Septuagint Greek”, *VT* 1, p. 83): “The preposition ἐν in many instances assumes in quite literal fashion the various meanings of *b*”.

⁸⁴ Dicha expresión no existe en ningún otro lugar. Goldstein (*II Macc.*, p. 171) al referirse a ella comenta: “...one cannot be sure that the expresión here is translation Greek rather than idiomatic Greek”.

⁸⁵ Goldstein (ibid.) cita un pasaje de *Esther* IX 19 en el que en el que cree hallar una construcción elíptica similar.

⁸⁶ Cf. Momigliano (“The Second Book...”, p. 84): “...I am not sure about the authenticity of the second letter...”; Goldstein (*II Macc.*, p.157): “Ep. 2 cannot be what it claims to be: a letter of the Jews of Jerusalem and Judea...”; van Henten (*The Maccabean Martyrs...* p. 43): “The addition of the second, inauthentic, festal letter of 1:10-2: 18...”; etc.

⁸⁷ Cf. “The Letter from Judah Maccabee...”, p. 128: “If this document is a fabrication, and scholarly consensus maintains that it is, constitutes a unique type of Jewish Hellenistic forgery”.

⁸⁸ Los orígenes de esta fiesta son oscuros, probablemente provengan de Persia, lugar en el que se desarrolla la historia. Para más información cf. ; W. Lee Humphreys (1973), “A Life-style for Diaspora: A Study of the Tales of *Esther* and *Daniel*”, *JBL* 92/2, pp. 211-23; J.C. Lebram (1972), “Purimfest und Estherbuch”, *VT* 22, pp. 208-222; R. Siebeneck (1972), *The Books of Judith and Esther*, The Liturgical Press; Minnesota.

⁸⁹ ἔτους τετάρτου βασιλεύοντος Πτολεμαίου καὶ Κλεοπάτρας εἰσήνεγκεν Δωσίθεος, ὃς ἔφη εἶναι ἱερεὺς καὶ Λευίτης, καὶ Πτολεμαῖος ὁ υἱὸς αὐτοῦ τὴν προκειμένην ἐπιστολὴν τῶν Φρουραῖ, ἦν ἔφασαν εἶναι καὶ ἑρμηνευκέναι Λυσίμαχον Πτολεμαίου τῶν ἐν Ἱερουσαλημ. Cf. Bickerman “The colophon...”.

las cartas enviadas por Mardoqueo a los judíos de todo el reino del rey Asuero⁹⁰. Bunge (*Untersuchungen...*, p. 205) y Momigliano (“The Second Book...”, pp. 87-8 observaron una correspondencia entre *Esther* y *II Macc.*, considerando ambas obras como ejemplos de “Festlegende”. Doran en cambio niega la existencia de un género literario de tales características⁹¹. M. Whitters⁹² considera que las epístolas de carácter festivo, como las que acabamos de analizar, la de *Esther* IX 20-32; la de *II Ch.* XXX1-9; y otras no incluidas en el texto bíblico⁹³ constituyen un género de literatura propio que no tiene paralelo en el mundo grecorromano. Presentan características específicas⁹⁴ y conforman una de las contribuciones más importantes del mundo semítico a la epistolografía antigua.

Van Henten (*The Maccabean Martyrs...*, p. 47 ss) advierte una semejanza entre las misivas enviadas en relación con las Σωτήρια y las cartas introductorias de *II Macc.* Las primeras eran festividades que celebraban la liberación de un templo o de una ciudad de manos del enemigo. Para el festejo se enviaban invitaciones a las demás ciudades, pueblos o gobernantes y frecuentemente ellas incluían el decreto de celebración. Volveremos sobre este tema más adelante.

Según lo expuesto, podemos concluir que las cartas fueron redactadas por un autor distinto al del epítome; la autenticidad de la primera carta no ofrece dudas, situación inversa a la de la segunda. Pero la relación de las mismas con el epítome es inmediata: éste desarrolla en extenso los conflictos suscitados por la helenización forzosa y la liberación dirigida por Judas Macabeo centrada en la figura del Templo de Jerusalén, lugar cuya santidad fue consagrada por las grandes figuras del judaísmo, según se desprende de la obra.

⁹⁰ Cf. IX 20; 26; 29.

⁹¹ Doran señala que Esther y Mardoqueo triunfan sobre Hamán sin intervención divina. No hay descripciones de martirio, reflexiones didácticas o *excursus*, aunque admite la existencia de similitudes entre las dos obras: “There is a surprising congruence of language between the accusations made by Haman and the king in his decree against the Jews in 2 Maccabees. One also has to note that in both books only defensive measures are taken against the heathens” (*Temple Propaganda...*, pp. 106-7).

⁹² (2001), “Some New Observations about Jewish Festal Letters”, *JSJ* XXXII, pp. 272-88.

⁹³ Whitters incluye en su estudio una carta escrita sobre un papiro en lengua aramea dirigida a los judíos de Elefantina, del año 419/8 a. C. En Elefantina existía una ciudadela con soldados judíos, presumiblemente al servicio del emperador persa Darío. La carta fue enviada desde Egipto por un tal Hananiah a Jedaniah y sus camaradas a los que se les recuerda la próxima celebración de Pascua con sus costumbres. (Whitters transcribe la carta reconstruida por B. Porten et al. (1996), *The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change*, Leiden). Por último describe la carta de *II Baruch* LXXVIII-LXXXVII, libro redactado durante el siglo I d. C. y que recuerda los acontecimientos del año 587 a. C. cuando los babilonios invadieron Jerusalén y destruyeron el Templo. El libro fue conservado por la Biblia siríaca. La epístola de *Baruch* podría haber circulado independientemente del libro. Sus destinatarios son los judíos de la Diáspora de Babilonia y Asiria a los que se les exhorta al arrepentimiento y a la integridad ante Dios. No se nombra ninguna festividad, pero se deduce que se trata del ayuno en relación con la destrucción de la ciudad santa.

⁹⁴ Cf. p. 273: “...(1) the independence of the festal letter in relation to a corresponding festal literary narrative; (2) the reliance of the festal letter on the Jewish covenant and/or Jewish authority figures; (3) the

3. Análisis del prólogo⁹⁵

¹⁹Τὰ δὲ κατὰ τὸν Ἰουδαν τὸν Μακκαβαῖον καὶ τοὺς τούτου ἀδελφοὺς καὶ τὸν τοῦ ἱεροῦ τοῦ μεγάλου καθαρισμόν καὶ τὸν τοῦ βωμοῦ ἐγκαινισμόν ²⁰ἔτι τε τοὺς πρὸς Ἀντίοχον τὸν Ἐπιφανῆ καὶ τὸν τούτου υἱὸν Εὐπάτορα πολέμους, ²¹καὶ τὰς ἐξ οὐρανοῦ γενομένας ἐπιφανείας τοῖς ὑπὲρ Ἰουδαισμοῦ φιλοτίμως ἀνδραγαθήσασιν, ὥστε τὴν ὅλην χώραν ὀλίγους ὄντας λεηλατεῖν καὶ τὰ βάρβαρα πλήθη διώκειν, ²²καὶ τὸ περιβόητον καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην ἱερὸν ἀνακομίσασθαι καὶ τὴν πόλιν ἐλευθερώσαι καὶ τοὺς μέλλοντας καταλύεσθαι νόμους ἐπανορθῶσαι, τοῦ κυρίου μετὰ πάσης ἐπιεικείας ἴλεω γενομένου αὐτοῖς, ²³ὑπὸ Ἰάσωνος τοῦ Κυρηναίου δεδηλωμένα διὰ πέντε βιβλίων πειρασόμεθα δι' ἑνὸς συντάγματος ἐπιτεμεῖν. ²⁴συνορῶντες γὰρ τὸ χῦμα τῶν ἀριθμῶν καὶ τὴν οὔσαν δυσχέρειαν τοῖς θέλουσιν εἰσκυκλεῖσθαι τοῖς τῆς ἱστορίας διηγήμασι διὰ τὸ πλῆθος τῆς ὕλης ²⁵ἐφροντίσαμεν τοῖς μὲν βουλομένοις ἀναγινώσκειν ψυχαγωγίαν, τοῖς δὲ φιλοφρονοῦσιν εἰς τὸ διὰ μνήμης ἀναλαβεῖν εὐκοπίαν, πᾶσι δὲ τοῖς ἐντυγχάνουσιν ὠφέλειαν. ²⁶καὶ ἡμῖν μὲν τοῖς τὴν κακοπάθειαν ἐπιδεγεμένοις τῆς ἐπιτομῆς οὐ θάδιον, ἰδρώτος δὲ καὶ ἀγρυπνίας τὸ πρᾶγμα, ²⁷καθάπερ τῷ παρασκευάζοντι συμπόσιον καὶ ζητοῦντι τὴν ἐτέρων λυσιτέλειαν οὐκ εὐχερές, ὅμως διὰ τὴν πολλῶν εὐχρηστίαν⁹⁶ ἠδέως τὴν κακοπάθειαν ὑποίσομεν, ²⁸τὸ μὲν διακριβοῦν περὶ ἐκάστων τῷ συγγραφεῖ παραχωρήσαντες, τὸ δὲ ἐπιπορεύεσθαι τοῖς ὑπογραμμοῖς τῆς ἐπιτομῆς διαπονοῦντες, ²⁹καθάπερ γὰρ τῆς καινῆς οἰκίας ἀρχιτέκτονι τῆς ὅλης καταβολῆς φροντιστέον, τῷ δὲ ἐγκαίειν καὶ ζωγραφεῖν ἐπιχειροῦντι τὰ ἐπιτέδεια πρὸς διακόσμησιν ἐξεταστέον, οὕτως δοκῶ καὶ ἐπὶ ἡμῶν. ³⁰τὸ μὲν ἐμβατεύειν καὶ περίπατον ποιεῖσθαι λόγων καὶ πολυπραγμονεῖν ἐν τοῖς κατὰ μέρος τῷ τῆς ἱστορίας ἀρχηγέτηι καθήκει. ³¹τὸ δὲ σύντομον τῆς λέξεως μεταδιώκειν καὶ τὸ ἐξεργαστικὸν τῆς πραγματείας παραιτεῖσθαι τῷ τὴν μετάφρασιν ποιουμένῳ συγχωρητέον. ³²ἐντεῦθεν οὖν ἀρξώμεθα τῆς διηγήσεως τοῖς προειρημένοις τοσοῦτον ἐπιζεύξαντες εὐηθες γὰρ τὸ μὲν πρὸ τῆς ἱστορίας πλεονάζειν, τὴν δὲ ἱστορίαν ἐπιτεμεῖν.

“¹⁹La historia de Judas Macabeo y sus hermanos y la purificación del gran Templo y la reinauguración del altar, ²⁰y además las guerras contra Antíoco Epifanes y su hijo Eupator, ²¹y las manifestaciones celestiales para quienes combatieron con afán

use of elevated speech in the texts of festal letters; (4) the possible use of the festal letter as a liturgical reading for the feast it promotes”.

⁹⁵ Debido a la importancia que reviste este prólogo al concentrar numerosas características típicas de una composición helenística en mayor grado que el resto de la obra, analizamos cada versículo por separado. Seguimos la edición de Abel.

de gloria por el Judaísmo, al punto de devastar todo el territorio, aún siendo pocos y perseguir las multitudes bárbaras,²² y rescatar el Templo famoso en todo el universo, y liberar la ciudad, y restablecer las leyes que estaban a punto de ser abolidas, al serles propicio el Señor con toda su clemencia,²³ (todo) lo revelado por Jasón de Cirene en cinco libros, intentaremos compendiarlo en una sola composición.²⁴ Pues al considerar la cantidad (el flujo, la corriente) de números y la dificultad existente por la extensión de la materia par quienes quieren sumergirse en los relatos de la historia,²⁵ nos preocupamos por ofrecer placer para los que desean leer, facilidad a quienes lo recuerden de memoria y utilidad para todos lo lectores.²⁶ No es fácil para quienes asumimos la penosa tarea del compendio, un asunto de sudor y desvelo,²⁷ como a quien prepara un banquete y busca el provecho de los demás no le es ágil, del mismo modo sobrellevaremos gratamente el esfuerzo en aras de la utilidad de los otros,²⁸ mientras dejamos al historiador ocuparse en detalle de cada suceso, nosotros, en cambio, nos esforzamos por recorrer los contornos del epítome.²⁹ Del mismo modo como el arquitecto de una nueva casa debe preocuparse por toda la estructura, y el encargado de la pintura y la decoración examina lo necesario para la ornamentación, así me parece que sucede con nosotros.³⁰ El hecho de penetrar, recorrer los temas y ser curioso en todo detalle concierne al que compone la historia;³¹ en cambio, la actitud de buscar afanosamente la concisión en el discurso, y apartar la elaboración detallada del tema está permitido al que realiza una adaptación.³² Por ello, comencemos la narración sin añadir nada a lo ya expresado: sería absurdo abundar en los preliminares y abreviar la historia”.

La presencia de un prólogo es común en historiadores griegos (Heródoto, Tucídides, Polibio). Los catorce versículos que conforman el prólogo del epítome constituyen un rasgo evidente de la cultura helenística del autor. En el análisis de cada versículo se confirma esta afirmación. El prólogo presenta dos partes bien diferenciadas: la primera (vv. 19-22) ofrece una descripción rigurosa de los temas que desarrolla la obra, y la segunda (vv. 23-32) trata de una τέχνη del arte de la compilación, opuesta a la τέχνη ιστορική. El inicio es una clara y ordenada exposición programática que continúa en un *ars* del epítome. Esta conciencia del esfuerzo del compilador se refleja en el uso de determinados vocablos, el cuidado de la sintaxis y la presencia de figuras retóricas.

⁹⁶ La edición de Rahlfs prefiere la versión ἐδχαριστίαν: gratitud, reconocimiento.

V. 19: el autor enumera los temas que desarrollará en su obra (hasta ahora el lector ignora que se trata de un epítome). La primera mención nombra los hechos de Judas Macabeo y sus hermanos. En efecto es Judas el héroe guerrero de *II Macc.*, no sus hermanos, cuya presencia es mínima frente a la de Judas. Una situación distinta se plantea en *I Macc.*, obra que narra los hechos de toda la familia de los Hasmoneos (se señaló anteriormente que subyace en ella un interés notable por legitimar esta dinastía)⁹⁷. El fundador de ella, Matatías, es desconocido en *II Macc.*⁹⁸. La enumeración de hechos privilegia la purificación καθαρισμός del Templo cuyo adjetivo μεγάλου⁹⁹ enfatiza la importancia del mismo (¿en oposición al de Leontópolis?) y la reinauguración ἐγκαινισμός del altar. La problemática del Templo es un tema esencial de la obra y su aparición en primer término en la exposición del prólogo lo confirma. Las epístolas precedentes incluyen una exhortación para conmemorar la festividad que recuerda su purificación a manos de Judas Macabeo y los personajes mencionados en la segunda epístola comparten el hecho de haber estado ligados íntimamente con el culto del Templo y lo sagrado. El epítome narra la gesta liberadora de ese lugar sacro, es decir, un ámbito que pertenece y está en íntima relación con lo divino¹⁰⁰. El decreto de Antíoco IV consagró el Templo a Zeus Olímpico, su recinto fue profanado con actos de prostitución y el altar se llenó de víctimas impuras (VI 2-4). La purificación del lugar era una condición *sine qua non* para el retorno a las actividades del Templo, institución fundamental para el desenvolvimiento y desarrollo de los preceptos fundamentales de la ley mosaica¹⁰¹.

V. 20: mención de los enemigos Antíoco IV y su hijo Eupátor con quienes el enfrentamiento ocurre en los combates πολέμους. Se omite el nombre de Seleuco IV, hermano mayor de Antíoco, quien envió a Heliodoro para despojar el Templo (III 7-35), pero esta acción no constituyó un hecho de guerra. Es extraña la omisión de Demetrio I cuyo general Nicanor combatió contra las tropas de Judas Macabeo y fue muerto por éste

⁹⁷ Antes de morir, Matatías distribuye las funciones a cada uno de sus hijos: alaba la sensatez de Simón y aconseja escucharlo como un padre, menciona la valentía de Judas desde su juventud y lo nombra jefe del ejército. Los demás deben obrar según la Ley, vengar al pueblo y combatir a los malvados gentiles (cf. *I Macc.* II 65-68).

⁹⁸ Cf. Goldstein (*II Macc.*, p. 79): "Hence, the omission of all mention of him in the abridged history is not the result of abridgment: Jason himself inflicted *damnatio memoriae* on Matathias".

⁹⁹ La edición de Rahlfs propone μεγίστου.

¹⁰⁰ Cf. Chantraine (*Dictionnaire étymologique...*, p. 457).

¹⁰¹ Doran (*Temple Propaganda...*, pp. 75-76) lleva a cabo un análisis estructural de la obra y advierte una estructura tripartita cimentada en la figura del Templo, su profanación y posterior proceso de purificación. Las tres secciones mencionadas están vertebradas en relación con el ataque al Templo y su defensa. En la primera parte (cap. III) el ataque fracasa debido a la observancia de las leyes divinas; en la segunda (IV 1-X 9) los pecados del pueblo provocan las persecuciones de Antíoco IV; una vez que los sufrimientos de los mártires apaciguan la ira de Dios, el soberano muere en medio de atroces dolores, su ejército es derrotado y se restaura el Templo. La tercera parte (X 10-XV 36) describe los ataques en la zona del Templo y la victoria de Judas sobre las tropas del general Nicanor. Doran sostiene la existencia de esta estructura tripartita con argumentos provenientes del campo lingüístico.

(XIV- XV 36). Van Henten (*The Maccabean Martyrs...*, p. 23) considera que estas discrepancias tiene que ver con el uso de lo que él denomina “introductory phraseology”: quizás el compilador copió algunas frases de una de las introducciones de los cinco libros de Jasón de Cirene (un libro cuyo tema giraba en torno a Antíoco IV y V), pero incorporó material proveniente de más de un libro¹⁰².

V. 21: nombra otra característica importante de *II Macc.*: las apariciones celestiales ἐπιφάνειαι. En el cap. III 25-26 un jinete con armadura de oro y dos jóvenes de bella apariencia castigan a Heliodoro por su intención de saquear el Templo. V 24 describe la aparición de jinetes vestidos, provistos de armaduras de oro; en X 29-30 Judas se encuentra en medio del combate protegido por cinco hombres venidos del cielo que lo hacían invulnerable; un jinete equipado con armas de oro conduce a la victoria en el combate contra Lisias en el cap. XI 8-11. En el *Antiguo Testamento* las apariciones celestiales son frecuentes¹⁰³, y también la tradición helenística ofrece variados ejemplos de ellas. Un famoso discípulo de Calímaco, Istro de Pafos, escribió una serie de epifanías: Ἀπόλλωνος ἐπιφάνειαι, Ἡρακλέους ἐπιφάνειαι. Otras fuentes probables para el autor de *II Macc.* son los relatos de apariciones de dioses a fin de liberar lugares consagrados, p. e. el de la epifanía de Apolo que salvó el santuario de Delfos del ataque de los galos (279 a. C.) y la *Crónica de Lindos* que describe la milagrosa intervención de la diosa Atenea para liberar su templo en Lindos (Rodas) del enemigo persa.

Las apariciones celestiales se mostraron a quienes combatieron valientemente. El verbo ἀνδραγαθέω (forma tardía de ἀνδραγαθίζομαι) describe una conducta de un ἀνὴρ ἀγαθός (un varón valiente, heroico) y completa su sentido con el adverbio φιλοτίμως que reúne el concepto de τιμή (gloria, reconocimiento)¹⁰⁴. En esta construcción de participio cuyo núcleo es ἀνδραγαθήσασιν ocurre una situación típica de *II Macc.*: el autor fusiona conceptos caros al mundo griego: ἀνδρεία, τιμή, el ser ἀγαθός, puestos al servicio de la lucha por el judaísmo Ἰουδαϊσμός, término que aparece por primera vez en esta obra¹⁰⁵. El

¹⁰² Goldstein (*II Macc.*, pp. 191-2) propone otra explicación. Afirma que tanto Antíoco IV como su hijo fueron perseguidores de los judíos y cumplieron la función de ser instrumentos de la cólera divina y cumplir el plan expresado en *Da.* XI 40-XII 3. Demetrio actuó en un período posterior al señalado por *Daniel* y no persiguió a los fieles de la religión judía.

¹⁰³ Cf. *Ge.* XXXII 25-31; *Jo.* V 13-14; *I Ch.* XXI 16; *II Sa.* XXIV 16-17.

¹⁰⁴ El concepto de τιμή es uno de las características fundamentales del héroe homérico que comprendía no sólo el honor, sino también bienes materiales, regalos, posesiones. Cf. M. Finkelberg (1998), “Time and arete in Homer”, *CQ* 48/1, pp. 14-28.

¹⁰⁵ Y. Amir (1982, “The term Ἰουδαϊσμός (IOUDAISMOS), a Study in Jewish-Hellenistic Self-Identification”, *Immanuel* 14) afirma que el término Ἰουδαϊσμός “unique in the Hellenistic-Roman world” no tiene equivalente en el uso de los judíos habitantes de Judea. Ellos habrían hablado de una lucha “por nuestro pueblo y por las ciudades de nuestro Dios” (*II Sa.* X 12). En cambio, el concepto de judaísmo, más abstracto, es específico de los judíos del mundo helenístico fuera de los límites de Judea. Cita varios ejemplos de *II Macc.*; *IV Macc.* IV 26 y *Ep. Gal* I 13-14 para sustentar su teoría. J. Lieu (2002, “Not Hellenes but Philistines? The Maccabees and Josephus defining the ‘Other’”, *JJS* LIII/2, p. 251) considera que

resultado de las apariciones celestiales se enumera en una subordinada consecutiva que se extiende hasta el versículo siguiente. La oposición entre los adjetivos ὅλην y ὀλίγους expresa el contraste entre el pequeño número de soldados que lograron devastar¹⁰⁶ todo el territorio gracias a la ayuda de la presencia sobrenatural. Los enemigos son denominados βάρβαρα πλήθη. Πλήθος describe una muchedumbre, cantidad numerosa, que contrasta con el escaso número de soldados. El atributo βάρβαρα revela una interesante evolución semántica: los griegos denominaban βάρβαροι a los pueblos que no hablaban su lengua. El autor de *II Macc.* califica de esta manera a los griegos desde su propia perspectiva de “civilización y barbarie”¹⁰⁷.

V. 22: en su primera parte continúa la consecutiva construida con tres núcleos verbales (infinitivos) en posición final precedidos por sus correspondientes objetos directos

Ιουδαισμός fue introducido por el compilador y no debía estar en la obra de Jasón de Cirene. Con respecto al contexto de esta palabra afirma que “is explicated by the seizure of the whole land, by the regaining of the Temple, by the liberation of the city, and, only in fourth place, by the re-establishing of the laws (νόμοι, plural)... There is nothing abstract or “theological” about such “Judaism”: it is embodied, political”.

¹⁰⁶ El verbo ληλατεῖν está registrado en Hdt. II 152; V 101 con el mismo sentido que en este pasaje de *II Macc.*

¹⁰⁷ Cf. Abel (*Les Livres...*, p. 309): “Le Juif parle des Grecs comme les Grecs parlaient des Perses. Sa lutte est une lutte contre le Barbare, contre le dominateur étranger. L’auteur a l’audace de substituer à la formule Ἕλληνας καὶ βάρβαροι la formule Ιουδαῖοι καὶ βάρβαροι. También ocurre el mismo fenómeno en otro pasaje de la *Septuaginta*: Ps. CXIV 1 cuando se habla del pueblo egipcio λαὸς βάρβαρος. M. Hengel con respecto a este fenómeno comenta: “In a strange reversal of the sense of the word, the supporters of the Seleucids are called “barbarians”, and the Jews who are faithful to the law become the citizens of a *polis* fighting for the existence of the *politeia* given to them by God” (*Judaism and Hellenism*, p. 98). C. Aslanov (1998, “L’ Hellenisme, transgression ou conversion?”, *De la conversion*, pp. 100-1) llama a esta expresión “inversion ironique du rapport Hellènes-Barbares. Y señala que el redactor de *II Macc.* juega con el doble sentido de βάρβαρος, que puede denominar, por un lado a quien no es griego, o habla una lengua incomprensible y por el otro, salvaje, no civilizado, grosero. Recuerda la expresión de Ps. CXIV 1 y la de Ez. XXI 36 ἄνδρες βάρβαροι que traduce el hebreo *anashim boarim* (hombres groseros). Es así que la *Septuaginta* ofrece un precedente para el empleo ambivalente de βάρβαρος en el doble sentido de extranjero y de salvaje. Pero en *II Macc.* se produce una innovación: los βάρβαροι no son egipcios, ni babilonios, sino griegos, en oposición a los judíos. En dicha confrontación los griegos son denominados globalmente βάρβαρα ἔθνη (X 4) ya sea en el conjunto de sus soldados (βάρβαρα πλήθη) o en la persona de Menelao, judío ultra helenizado que se vanagloriaba de haber adoptado las refinadas costumbres griegas (en IV 25 se lo compara con una bestia bárbara θηρὸς βαρβάρου...) En este último caso el empleo de βάρβαρος se manifiesta particularmente irónico. R. A. Santiago Álvarez y M. Gardeñes Santiago (2002, “Interacción de poblaciones en la antigua Grecia: algunos ejemplos de especial interés para el Derecho internacional privado”, *Faventia* 24/1, pp.12-3) estudian la evolución del término βάρβαρος desde su aparición en la *Iliada* B 687. Allí los carios son calificados de βαρβαρόφωνοι, y el primer elemento del adjetivo compuesto no parece tener un valor peyorativo ni opositivo sino que se refiere a uno de los pueblos anatólicos más helenizados desde época temprana. Los autores creen que probablemente los primeros etnógrafos jonios de fines de la época arcaica fueron quienes eliminaron el segundo elemento del adjetivo compuesto y dieron a la palabra βάρβαρος un valor genérico que marcaba la alteridad griego / no griego. Ellos señalan que no todos los no griegos eran vistos bajo la misma perspectiva y que en la fijación del concepto negativo de βάρβαρος influyó de manera notable el conflicto entre griegos y persas. El βάρβαρος es entonces presentado “como un antimodelo cultural caracterizado por el despotismo político y el primitivismo de sus costumbres”. Atenas, como libertadora de la Hélade, fue la encargada de difundir una propaganda basada en acentuar el miedo a un enemigo exterior y amenazante, idea que continúa en el *Panegírico* de Isócrates quien presenta un ideal de Grecia unida frente al βάρβαρος. Los autores consideran que esta corriente antitética que va cargando al βάρβαρος de connotaciones peyorativas, puede estar representada en la consideración aristotélica según la cual es posible identificar al βάρβαρος con el esclavo (*Politica* I 2: 1252b 5-9).

(la misma estructura del versículo anterior). El objeto directo del primer verbo ἀνακομίσασθαι es el Templo ἱερόν cuya fama se subraya en el atributo περιβόητον y en la circunstancia de lugar que indica la extensión de su fama; el objeto directo del segundo verbo ἐλευθερῶσαι es πόλιν: el autor vuelve a privilegiar la situación del Templo sobre la de la ciudad (sin ningún atributo que la caracterice). En tercer lugar el infinitivo ἐπανορθῶσαι recibe a νόμους como objeto directo. Este término en singular (νόμος) en la *Septuaginta* designa al *Pentateuco* o a la legislación mosaica. El uso del plural (νόμοι), mucho más frecuente en *II Macc.*, incluye el sentido político de “constitución”¹⁰⁸. El decreto de Antíoco IV no sólo avasallaba una determinada concepción religiosa sino una identidad nacional cimentada en el cumplimiento de νόμοι.

La segunda parte del versículo desarrolla un genitivo absoluto que afirma la concepción religiosa del autor y que impregna toda la obra. Esta visión, denominada deuteronomica, sostiene que las persecuciones y castigos provienen de los pecados cometidos, y deben expiarse por medio del sufrimiento (cuyo objetivo es la educación del pueblo). De tal manera se logra apaciguar la cólera divina¹⁰⁹. Dios κύριος es calificado de ἔλεως (forma ática de ἔλαος, propicio, favorable) debido a su indulgencia ἐπιεικεῖα¹¹⁰.

V. 23: menciona por primer y única vez el nombre del autor de los cinco libros, Jasón de Cirene y la intención del compilador πειρασόμεθα de resumirlos en uno solo. La falta de datos sobre Jasón de Cirene originó diversas teorías relativas a su existencia. Richnow sostuvo su inexistencia al señalar que se trataba de una mera ficción literaria¹¹¹. Abel afirmó la existencia de importantes personajes de la diáspora cirenaica entre quienes podría encontrarse el autor de *II Macc.*, a quien supone componiendo su obra en Alejandría; Hengel lo consideró originario de Cirene, pero por su profundo conocimiento de la retórica e historiografía helenísticas, debió estudiar en Alejandría y haber residido un tiempo en Palestina; van Henten cree en su existencia al considerar que existen algunas discrepancias entre *II Macc.* III-XV y el contenido expresado en II 19-22¹¹², además estima que la obra fue compuesta en Judea.

¹⁰⁸ B. Renaud (1961, « La Loi et les lois dans les Livres des Maccabées », *RB* 68, p. 57) afirma con respecto a νόμους ἐπανορθῶσαι: “... est une expression réservée à 2 M. mais fréquente en grec, soit dans le sens de rétablir la constitution (πολιτεία), soit dans le sens de réviser les lois”.

¹⁰⁹ Cf. IV 16-17; VI 12-16; VII 32-33; 37-38; VIII 27-29; XII 39-42.

¹¹⁰ El verbo ἐπιεικέομαι aparece sólo en la *Septuaginta* (cf. *Ne.* IX 8).

¹¹¹ Cf. *Untersuchung zu Sprache und Stil des 2 Makkabäerbuches: Ein Beitrag zur hellenischen Historiographie* (1967), Göttingen: 41-2. En el siglo XIX la figura de Jasón fue cuestionada por W. H. Koster y A. Kamphausen (cf. van Henten, *The Maccabean Martyrs...*, p 19).

¹¹² “...the description of the military conflict from X 9 onwards is quite nebulous, which may be explained by the assumption that the epitomist had to abridge the material of Jason of Cyrene very rigorously” (*The Maccabean Martyrs...*, p.19).

V. 24: inicia lo que hemos dado en llamar la τέχνη del epítome o compendio. La obra en su estado original presentaba dificultades para ser abordada por un lector interesado. El compilador es consciente de ellas y lo manifiesta συνορῶντες τὸ χύμα τῶν ἀριθμῶν, expresión que ha sido interpretada de varias maneras¹¹³. Χύμα (derivado de χέω) encarna el concepto de marea, flujo, multitud. Su especificativo ἀριθμῶν delimita el concepto, se trata literalmente de una multitud de números. Abel interpreta que se trata de las cifras de fuerzas armadas, fechas, que hay que evitar para no aburrir al lector¹¹⁴. Doran (*Temple Propaganda...*, pp. 77-8) afirma que el sentido se refiere simplemente a la gran cantidad de páginas de la obra de Jasón. Señala que la extensión de los libros era medida en términos de las líneas escritas (στίχοι) y el número total de στίχοι se escribía al final de la copia o papiro. Cita el ejemplo de los papiros de Herculano (siglo I a. C.) en los que el término ἀριθμός se usa para expresar el número de στίχοι¹¹⁵. En Apolonio de Citio XI: 8 está atestiguado el uso de ἀριθμός con el sentido de στίχος. La imagen de lectores, ávidos por iniciar la lectura se describe por medio de una construcción de participio τοῖς θέλουσιν εἰσκυκλεῖσθαι “para quienes quieren sumergirse...” que se asocia inmediatamente con un texto de extensión desmesurada que requiere un lector osado¹¹⁶. Τὸ πλῆθος τῆς ὕλης, “extensión de la materia” es un pensamiento paralelo a χύμα... Τῆς ἱστορίας διηγήματα revela el carácter de las obras: no se trata de ficción sino de relatos generados por informaciones nacidas a partir de observaciones, encuestas, testimonios¹¹⁷.

V. 25: se mencionan las ventajas que ha de ofrecer el texto a sus lectores: placer, ψυχαγωγία, facilidad εὐκοπία y utilidad ὠφέλεια. Se considera que ellas constituyen un *topos* de la historiografía helenística. Sin embargo, ya Tucídides había puesto de manifiesto la oposición entre una obra placentera y una provechosa cuando advierte que la falta del elemento mítico en su narración de los hechos podía restar placer a su obra, pero para quienes estuvieren deseosos de tener un conocimiento exacto de los hechos del pasado, si éstos lo consideran útil ὠφέλιμα, será suficiente (I 22: 4)¹¹⁸. Isócrates (*Ad*

¹¹³ Liddell-Scott traduce este pasaje en un sentido metafórico: “confused mass”; Bailly como “flux, affluence”.

¹¹⁴ Cf. *Les Livres...*, p. 312: “Si l’abrégiateur donne volontiers le chiffre des forces armées, il se montre au contraire parcimonieux touchant les computs des laps de temps, le nom des mois et le chiffre des années. Il laissera passer le flot. Il évitera la sécheresse d’une chronique en faisant un choix de faits intéressants...”.

¹¹⁵ Cf. K. Ohly (1924), “Die Stichometrie der Herkulianischen Rollen”, *Archiv für Papyrusforschung* 7: 190-220.

¹¹⁶ Liddell-Scott traduce εἰσκυκλεῖσθαι por “plunge into”; Bailly “s’enfermer dans un cercle d’études, de recherches”. Ambas acepciones se refieren al pasaje en cuestión.

¹¹⁷ Creemos que éste es el sentido de “historia” en este contexto (cf. Hdt. I 1; Plb. I 57: 5)

¹¹⁸ Tucídides concluye haber compuesto una obra para todos los tiempos κτῆμά τε ἐς αἰεί y no una pieza de concurso para el momento ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν. Cf. la opinión de Momigliano (*La historiografía...*, pp. 18-19): “Se considera que el historiador en su narración debía proporcionar algún deleite al lector, pero al mismo tiempo la existencia de una historia era difícilmente justificable si no era también útil. Es justamente la relación precisa entre deleite y utilidad –juntamente con las formas del disfrute

Nicoclem II 48-9) expresó que quienes aspiren a componer obras agradables no deben buscar los términos más útiles μή τοὺς ὠφελιμωτάτους τῶν λόγων ζητεῖν sino las narraciones mejor teñidas de elemento mítico. Deben abstenerse de aconsejar a los lectores si buscan proporcionarles placer¹¹⁹. La facilidad (para la retención en la memoria) también es ofrecida por Diodoro Sículo: opone las acciones de ciudades o reyes descriptas minuciosamente en otros tratados a su obra, que resulta fácil de recordar y clara para los lectores...τὴν ἱστορίαν εὐμνημόνευτον καὶ σαφῆ γενέσθαι τοῖς ἀναγινώσκουσιν (XVI 1)¹²⁰. Con respecto a la utilidad ὠφέλεια¹²¹, observamos que desde Tucídides es privilegiada por sobre el placer, y Polibio continúa su camino: no busca el goce de los lectores οὐχ οὕτως τῆς τέρψεως στοχαζόμενοι τῶν ἀναγνωσομένων sino su provecho τῆς ὠφελείας (IX 2 6); si el relato histórico no constituye una enseñanza μάθημα δ' οὐ γίνεται, deleita de momento παραύτικα μὲν τέρπει, pero es inútil para el futuro οὐδὲν ὠφελεῖ τὸ παραπὰν (III 31 12). Estas tres ventajas ofrecidas al lector demandan del compilador un gran esfuerzo, cuya expresión desarrollará el siguiente versículo.

V. 26: La tarea del compilador es penosa τὴν κακοπάθειαν...τῆς ἐπιτομῆς y definida como fruto de sudor ἰδρῶτος y desvelo ἀγρυπνίας. Goldstein (*II Macc.*, p. 193) cree descubrir en este término una alusión al *Epigrama* 29 de Calímaco¹²².

V. 27: un símil compara la ardua tarea del compilador con la de quien prepara un banquete τῷ παρασκευάζοντι συμπόσιον¹²³, una actividad social sumamente estimada en el mundo griego y que dejó numerosas huellas en la literatura, historia y filosofía (cf.

y del uso- lo que ha sido objeto de discusión y de preferencia personal, al menos desde que Tucídides acusó a Heródoto de poner el deleitar delante del instruir”.

¹¹⁹ Platón define a la retórica como el arte de conducción de las almas a través de las palabras...τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων (*Phdr.* 261a). Recordemos que Hermes era ψυχαγωγός puesto que conducía las almas al mundo subterráneo.

¹²⁰ El historiador parece seguir los preceptos de la *Poética* de Aristóteles (1450b-1451a) que aconsejan que lo bello, en el animal y en todo elemento compuesto por partes diferentes, requiere un tamaño determinado, pues la belleza consiste en la medida y el orden, de manera que un animal demasiado pequeño no podría ser hermoso, ni tampoco uno muy grande. De la misma manera, los relatos deben tener una extensión tal como para ser retenidos en la memoria.

¹²¹ ὠφέλεια con la acepción de botín aparece en el capítulo VIII 20.

¹²² “The abridger may have known the poems of Callimachus, who lived in Alexandria in the third century B.C.E. In *Epigram* 29 Callimachus says that the task of abridging causes sleepless nights”. La hipótesis de Goldstein podría no estar desafortunada si se tiene en cuenta que el poeta y el compilador provenían del mismo lugar geográfico (Cirene). Transcribimos el *Epigrama* 29 (seguimos la edición de R. Pfeiffer (1949-53), *Callimachus*, vol. II, Oxford. En él el epigrama lleva el número 27):

Ἡσιόδου τό τ' ἄεισμα καὶ ὁ τρόπος· οὐ τὸν αἰδῶν
ἔσχατον, ἀλλ' ὀκνέω μὴ τὸ μελιχρότατον
τῶν ἐπέων ὁ Σολεὺς ἀπεμάξατο· χαίρετε λεπταί
ῥήσιες, Ἀρήτου σύμβολον ἀγρυπνίης.

Traducción: “De Hesíodo no sólo el canto, sino también el carácter. Dudo de que el hombre nacido en Soles haya imitado no al último (más elevado) de los aedos sino lo más dulce de la épica. Salud sutiles versos (palabras), fruto simbólico del desvelo de Arato”

¹²³ Cf. la introducción de L. Robin al *Banquete* de Platón (1992: XII-XVII): “(se refiere al banquete)...où ce qui importe, ce n'est pas précisément le repas, lequel est souvent détestable, mais les discours qui sont la suite et qui se prononcent au moment où sur la table il n'y a plus que le vin”.

Teognis, Alceo, Platón, Jenofonte, Plutarco)¹²⁴. *La sabiduría de Ben Sira* presenta un pasaje (XXXI 12-XXXII 13) cuyo tema central es el banquete y no cabe duda de que la fuente de inspiración proviene del mundo griego: la mención del simposiarca ἡγούμενος y la corona στέφανος lo corroboran (XXXII 1-2)¹²⁵.

V. 28: opone la labor del escritor en prosa συγγραφεύς, cuya función es describir con minuciosidad διακριβοῦν περὶ ἐκάστων a la del compilador que se esfuerza por recorrer el modelo del epítome (nótese la idea de πόνος, fatiga, esfuerzo en el participio διαπονοῦντες, aplicado a quienes elaboran un epítome.

V.29: un nuevo símil proveniente del campo de la arquitectura enriquece la ilustración de las dos conductas. La tarea del historiador es semejante a la del arquitecto ἀρχιτέκτων: debe preocuparse por toda la estructura τῆς ὅλης καταβολῆς; en cambio el compilador tiene en sus manos (literalmente ἐπιχειροῦντι) el hecho de adornar con colores mezclados con cera ἐγκαίειν¹²⁶ cuyo objetivo es lograr un efecto estético placentero διακόσμησις¹²⁷. El verbo ζωγραφέω adornar, contiene la acepción de ser vivo ζῶός que añade al epítome un condimento de obra viva destinada a ser leída por sinnúmero de lectores¹²⁸. El arquitecto sienta la estructura de una nueva casa τῆς καινῆς οἰκίας. La raíz de καινός se encuentra en la mención de la reinauguración del altar ἐγκαίνισμός (v. 19). Podemos pensar en un juego etimológico destinado a traer a la memoria del lector la fiesta τὰ ἐγκαινία surgida a la luz de la consagración del Templo después de su profanación. El autor fundamenta su *ars poetica* y al mismo tiempo rinde culto al suceso celebratorio que la originó.

V. 30: está dedicado a describir la actividad del historiador τῶι τῆς ἱστορίας ἀρχηγέτη cuya función es la de penetrar, introducirse en los temas y recorrerlos

¹²⁴ Cf. el artículo de Hug "Symposion-Literatur" *RE* IVA 2: 1274-82.

¹²⁵ In *Sir.* 32: 1-13, Sirach addresses in turn the conduct appropriate to the banquet master, the elder guests, and the younger guests. The position of banquet master or symposiarch reflects the Hellenistic context of this discussion" (J. Collins, 1997, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, p. 33).

Luciano de Samosata en *De historia conscribenda* (50-51) se vale de una comparación referida a quien prepara un banquete al aconsejar la brevedad en el discurso: se debe narrar sólo lo preciso y omitir lo superfluo, del mismo modo que al disponer los manjares de un banquete ...ἦν ἐστιᾶς τοὺς φίλους...hay que suprimir los ordinarios.

¹²⁶ El procedimiento de la encáustica en la antigüedad consistía en "liquéfier sur une palette en métal, préalablement chauffé des pains de cire de différentes couleurs, puis à étaler, à l'aide d'un pinceau, la cire ainsi fondue. Mais, comme en refroidissant, elle se figeait rapidement, on reprenait avec un fer chauffé, les touches déposées, et on les liait soigneusement" (*Dict. des Antiq.* IV, 464).

¹²⁷ Gorgias, en su *Encomio a Helena* 18 describe la actividad de los pintores quienes a partir de muchos colores y cuerpos crean un solo cuerpo y procuran placer a la vista. De mismo modo, muchos espectáculos poseen la propiedad de encender la pasión en el espectador.

¹²⁸ Goldstein (*II Macc.*, p. 193) recuerda que el historiador griego Timeo (Plb. XII 28a 1) opone el arte de la historia al de la oratoria. Polibio, en cambio, no cree que la diferencia existente entre los edificios verdaderos y los representados en las pinturas y la existente entre la historia y la logografía sea tan grande como la que hay entre la afirmación surgida por el trabajo y esfuerzo personal y la debida a lo escrito de oídas y relatos de otros. También Goldstein menciona a Plutarco (*Alex.* I) que compara al autor original con el compilador.

minuciosamente ποιῆσθαι περίπατον λόγων. Esta expresión proviene del ámbito filosófico, usada por Platón (*Phdr.* 227a) y despierta una reminiscencia aristotélica. Πολυπραγμονεῖν (Plb. III 58: 5) describe una conducta inquisitiva por parte del historiador a quien no se le escapa ningún detalle ἐν τοῖς κατὰ μέρος.

V. 31: la acción del compilador se resuelve en dos infinitivos opuestos a los tres del versículo anterior. Quien realiza una adaptación μετάφρασις debe buscar, perseguir la concisión en el discurso τὸ σύντομον τῆς λέξεως (expresión frecuente en los tratados de retórica, cf. Arist. *Rh.* 1414a 25) y apartarse de la elaboración minuciosa del tema histórico. Πραγματεία con el sentido de tratado histórico se encuentra en Polibio, Diodoro Sículo, Dionisio de Halicarnaso y constituye un término frecuente en la historiografía helenística¹²⁹.

Este versículo pone fin a lo que hemos llamado la τέχνη del epítome que ha sido expuesta mediante un juego paralelo de oposiciones entre la función del historiador y la del compilador.

V. 32: expresa la conclusión del prólogo. El verbo principal ἀρξώμεθα contiene un valor exhortativo en primera persona plural (como se expresó siempre el “yo” del compilador) que revela el deseo de comenzar la narración sin añadir otro comentario τοῖς προειρημένοις τοσοῦτον ἐπιζεύξαντες...¹³⁰. La parte final del versículo señala lo absurdo de presentar un relato histórico mediante un prólogo extenso y una narración breve. Esta idea se expresa con dos infinitivos πλεονάζειν y ἐπιτεμεῖν que se oponen por el sentido y las partículas μὲν y δέ, y la doble mención de ἡ ἱστορία que instala al lector dentro de un campo histórico real, no ficticio.

3.1. Conclusiones

En este prólogo el compilador define el estilo y temática de su obra. No se trata de una creación original personal, sino de un epítome que demanda del compilador un esfuerzo supremo y trabajo sin descanso. A partir del siglo IV a. C. comienzan a aparecer los epítomes: Teopompo de Quíos (Epítome de Heródoto), Andrón de Halicarnaso (autor de un epítome de genealogías), Filarco (escribió un epítome de mitología)¹³¹. El autor de *II Macc.* elige una tradición historiográfica y una retórica helenística para transmitir su discurso enraizado en la fe judía. El hecho de haberse perdido la obra de Jasón de Cirene impide al lector emitir un juicio certero acerca de la elaboración del epítome, que, lejos de

¹²⁹ Abel (*Les Livres...*, p. 314) señala: “Tous les termes de ce passage sont de style polybien, de même que πραγματεία au sens d’ouvrage d’histoire”.

¹³⁰ Consideramos que ese es el sentido de τοσοῦτον en este contexto. Abel (*Les Livres...* p. 314) reproduce un pasaje de Jenofonte *An.* I 3 : 15 εἶπε τοσοῦτον que traduce “il en dit seulement autant = pas davantage”.

ser considerado un género menor es producto de un enorme desvelo por parte del compilador quien desde el prólogo manifiesta su habilidad estilística. Es notable que en este prólogo se usen tres adjetivos verbales φροντιστέον, ἐξεταστέον, συγχωρητέον. Su uso disminuye en el período helenístico, son poco frecuentes en papiros, pero no en la obra de Polibio. El compilador tomó numerosos rasgos estilísticos de este autor, lo que descubre su afán por lograr un estilo literario elaborado. La lítote también está presente οὐ Φίαιδιον (v. 26); οὐκ εὐχερές (v. 27), los paralelismos sintácticos (τὴν ὅλην χώραν...λεηλατεῖν, τὰ βάρβαρα πλῆθη διώκειν v. 21) y antítesis conceptuales (πλεονάζειν y ἐπιτεμεῖν v. 32). La oposición historiador – compilador (obra extensa – breve)¹³² deviene el eje alrededor del cual se estructura la segunda parte del prólogo y se manifiesta en diversas expresiones tales como διὰ πέντε βιβλίων frente δι' ἑνὸς συντάγματος; χύμα τῶν ἀριθμῶν y πλῆθος τῆς ὕλης opuestos a ψυχαγωγία, εὐκοπία, ὠφέλεια; συγγραφεὺς a τῆς ἐπιτομῆς διαπονοῦντες.

¹³¹ Cf. Jacoby *FGrH* 105 5; 81 T1.

¹³² Cf. Doran (*Temple Propaganda...*, pp. 80-2).

Capítulo III: Lengua y Estilo

1. Morfosintaxis¹

Antes de iniciar este apartado consideramos necesario indicar que a fin de lograr una mayor claridad y comprensión de los fenómenos morfológicos y sintácticos frecuentes en *II Macc.*, se hará una referencia a la presencia de los mismos en obras de autores cercanos al período de composición del epítome (Polibio, Diodoro Sículo, Estrabón, Partenio, *III Macc.*, la *Carta de Aristeas a Filócrates* y otros).

1.1. Usos de -σσ- y -ττ-

El uso de -ττ- es característica del griego ático, del mismo modo que -σσ- lo es del jónico y otros dialectos. Polibio alterna el uso de -ττ- con el de -σσ-, por ejemplo en θάλαττα o τέτταρες. En los papiros la presencia de -σσ- es explicada como un rezago del ático y debida al influjo de modelos literarios. En la Κοινή la forma -ττ- fue eclipsada por la del jónico y dórico de -σσ-². Sin embargo en la *Septuaginta* y el *Nuevo Testamento* aparece la doble τ en ἐλάττων, κρείττων y ἡττώσθαι. En otras palabras está presente σσ. En *III Macc.* se registran diez palabras con -σσ- y un ejemplo con -ττ- (*id.* V 37 προστάττειν). Esta modalidad también se da en la *Carta de Aristeas*: πράσσειν, ἐπιτάσσειν, διαφυλάσσειν. En *II Macc.* la forma -ττ- aparece en ἡττων (IV 40; V 4; X17; XV:18, 27) y ἐλάττων (VIII 9; X 8; XII 4). También se encuentra πράττειν (IX 9; XII 43) y φρυάττειν (VII 34), διαφυλάττειν (VI6; X 30) y διαφυλάσσειν (III 22), τάττειν (X 28), ἐπιτάσσειν (IX 8) y προστάσσειν (XV 5). El fenómeno de -σσ- también está registrado en ἐπιταράσσειν (IX 24), θάλασσα (IX 8), μεταλλάσσειν (VII 14). La gran proporción de -ττ- existente en *II Macc.* permite concluir que el autor estuvo influido por modelos literarios áticos, del mismo modo que Polibio.

1.2. Declinación de νεός (templo)

¹ En este apartado seguimos la clasificación de R. Doran (*Temple Propaganda...*, pp. 21-46).

² Cf. Mayser (1923-1934), *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Berlin, vol. I, p. 233 citado por Doran.

La forma ática νεός perdió terreno frente a la dórica ναός, a partir del 250 a. C. En Polibio se encuentran las dos formas: νεός (IV 35:1; XV 29:8; XVI 6: 3-2) y ναός (IV 18:10; XVI 25:7). El mismo fenómeno se observa en Diodoro Sículo: τοῦ νεώ (IV 83:1) y ναούς (I 15:3-5; XX 14:3). En la *Septuaginta* y en el *Nuevo Testamento*, al igual que en *III Macc.* sólo está atestiguado el uso de ναός. Estrabón usa la forma νεός (IV 1:4; IV 1:11). En *II Macc.* aparecen ambas formas: νεός (IV 14; IX 16; X 5; XIII 23; XIV 33) y ναός (VIII 2; X 5; XIV 35; XV 18; 33). El autor, al igual que Polibio y Diodoro Sículo, conserva rasgos de la forma ática.

1.3. Los números

Durante el período clásico, una cifra numérica se expresaba ubicando el número más pequeño en primer lugar y a continuación el más grande, unidos por la conjunción καί; o el pequeño a continuación del mayor con o sin καί; πέντε καὶ εἴκοσι ο εἴκοσι (καὶ) πέντε. Se han registrado ejemplos de números unidos con la preposición ἐπί, o πρὸς seguida de dativo. Estos dos últimos casos se encuentran en autores tardíos: Plutarco (*Publ.* XX 1 τρισχιλίους ἐπὶ μυρίοις = 13000) y Diodoro Sículo (XVI 53:1 Ὀλυμπιάς... ὀγδόη πρὸς ταῖς ἑκατὸν = durante la 108ª. Olimpiada). En la *Septuaginta* y el *Nuevo Testamento* no se hallaron ejemplos con estas características, salvo en *II Macc.* Polibio usa la forma numérica expresada por las preposiciones y más raramente la de la conjunción καί. Πρὸς es la más frecuente y también σύν y ἐπί. En *II Macc.* πρὸς más dativo se encuentra nueve veces: IV:8, 9; V 21, 24; VIII 22; X 31; XI 11 (dos veces); XII 20. Es decir, *II Macc.* sigue el ejemplo de Polibio.

1.4. La conjugación

En *II Macc.* el pluscuamperfecto siempre presenta el aumento silábico, como en el período clásico: IX 18 ἐπεληλύθει; XIV 24 προσεκέκλιτο. En la *Septuaginta* y el *Nuevo Testamento* tiende a desaparecer, sobre todo en la voz activa. En *III Macc.* tampoco aparece (cf. I 1 παρεμβεβλήκεισαν). En Polibio se registra el aumento en los verbos simples y suele estar ausente en los que presentan un preverbo. Este fenómeno se presenta en *II Macc.*

En *II Macc.* X 21 y XIV 5 se usa -αν para la tercera persona plural del perfecto en lugar de -ασι (καθέστηκαν y πέπρακαν). Este fenómeno es común en inscripciones a partir del siglo III a. C. y está atestiguado en la *Septuaginta* y el *Nuevo Testamento*.

1.5. Pronombres demostrativos

ὅδε: Polibio usa ὅδε y οὗτος sin distinción. En Partenio ὅδε es frecuente y se refiere a algo o alguien ya mencionado previamente. En la *Septuaginta* y el *Nuevo Testamento* se encuentra por lo general en la expresión τάδε λέγει. En *II Macc.* las formas con –δε se presentan en diversas circunstancias sin apartarse del uso clásico: señala a la persona o al objeto ubicado en la cercanía del hablante o recientemente mencionado. En VI 12 τῆιδε τῆι βίβλωι; XIV 33 τόνδε τοῦ θεοῦ σηκόν y XIV 36 τόνδε τὸν προσφάτως κεκαθαρισμένον οἶκον se refiere al objeto situado en las proximidades del hablante. En X 8 τάσδε τὰς ἡμέρας y XV 36 τήνδε τὴν ἡμέραν la referencia está hecha sobre lo que el hablante tiene mentalmente presente y en XV 12 ἦν δὲ τούτου θεωρία τοιάδε y XV 22 ἔλεγεν δὲ ἐπικαλούμενος τόνδε τὸν τρόπον, ὅδε apunta a lo siguiente en el orden discursivo.

1.6. Los tiempos verbales

1.6.1. El futuro

El futuro griego es un tiempo que indica que una acción debe realizarse, debe llegar a la realidad por lo cual incluye un cierto grado de voluntad y deseo³. El futuro en *II Macc.* expresa hechos que han de suceder VII 6 Καὶ ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ παρακληθήσεται; VII 14 σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται; IX 4 Πολυάνδριον Ἰουδαίων Ἱεροσολύμα ποιήσω. Los períodos hipotéticos también se valen del futuro en sus protasis y apódosis para señalar la futuridad (III 38 εἴ τινα ἔχεις πολέμιον ἢ πραγμάτων ἐπίβουλον, πέμψον αὐτὸν ἐκεῖ, καὶ μεμαστιγωμένον αὐτὸν προσδέχη...; VI 26 εἰ γὰρ καὶ ἐπὶ τοῦ παρόντος ἐξελοῦμαι τὴν ἐξ ἀνθρώπων τιμωρίαν, ἀλλὰ τοὺς παντοκράτορος χεῖρας...ἀποθανῶν ἐκφεύξομαι) o eventualidad (XIV 33 ἐὰν μὴ δέσμιόν μοι τὸν Ἰουδαν), de manera que sigue la modalidad clásica. La diferencia se observa en el uso de los infinitivos. En los papiros, los verbos que expresan una esperanza, promesa, expectación usan el futuro de infinitivo. En la *Septuaginta*, el uso del infinitivo y participio futuros no es frecuente, y en el *Nuevo Testamento*, el infinitivo futuro sólo se encuentra en *Hechos de los apóstoles* y *Epístola a los Hebreos*. En Polibio hay confusión en el uso del infinitivo futuro y el conformativo. Partenio utiliza el infinitivo conformativo en lugar del futuro en V 2; XVII 4. En *III Macc.* el infinitivo futuro aparece dos veces, en una de ellas, después de un verbo con idea de promesa: I 4 ...ἐπαγγελλομένη δώσειν νικήσασιν ἐκάστωι δύο μνᾶς χρυσίου.

³ Cf. P. Humbert (1960) *Syntaxe grecque*, p. 151.

En *II Macc.* el infinitivo futuro se encuentra precedido de verbos que indican esperanza, promesa: VII 4... τὰς ὑπὸ τοῦ θεοῦ προσδοκᾶν ἐλπίδας πάλιν ἀναστήσασθαι ὑπ' αὐτοῦ; 24... δι' ὄρκων ἐπίστου ἅμα πλουτιεῖν καὶ μακαριστὸν ποιήσιν μεταθέμενον ἀπὸ τῶν πατρίων καὶ φίλων ἕξιν καὶ χρείας ἐμπιστεύσειν; VIII 11... ὑπισχνούμενος ἐνενήκοντα σώματα ταλάντου παραχωρήσειν...; IX 22 ...ἀλλὰ ἔχων πολλὴν ἐλπίδα ἐκφεύξεσθαι τὴν ἀσθένειαν...; XII 11... ὑπισχνούμενοι καὶ βοσκήματα δώσειν καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ὠφελήσιν αὐτούς. En IV 9 el verbo ὑπισχνέομαι está seguido de un infinitivo infectivo... ὑπισχνεῖτο καὶ ἕτερα διαγράφειν.... Este verbo implica una sentido de compromiso formal según está registrado en otros autores con el mismo sentido y seguido de infinitivo infectivo. También el infinitivo futuro es usado después de verbos de decir y de pensar en estilo indirecto: VII 19 σὺ δὲ μὴ νομίσης ἀθῶιος ἔσεσθαι θεομαχεῖν ἐπιχειρήσας. También hay confusión en el uso entre el infinito conctivo y el futuro: IX 8 ἐπιτάσσειν...στήσειν. Οἶομαι es usado con el infinitivo futuro en XIII 3...οἰόμενος δὲ ἐπὶ τῆς ἀρχῆς κατασταθήσεσθαι y con el conctivo en V 21 οἰόμενος...θέσθαι... y IX 4... ὤϊετο...ἐναπερείσασθαι. Δοκέω aparece con el infinitivo futuro en XIV 14 ...δοκοῦντες ἔσεσθαι. En IX 15 ...ἀξιῶσαι...ποήσειν y en XV 33... δώσειν...κρεμάσαι se encuentran infinitivos de futuro y conctivos en la misma secuencia. Se repite la misma característica presente en Polibio.

Es frecuente el uso de participios en *II Macc.*: un promedio de noventa cada mil palabras⁴. Esto puede deberse a la necesidad del compilador frente a una narrativa extensa que debía reducir de acuerdo con las características del epítome (cf. II 28 ss)⁵.

El participio futuro en griego clásico expresa finalidad. Es frecuente su uso en Polibio, en cambio no lo es en los papiros, en la *Septuaginta* y en el *Nuevo Testamento*. En *III Macc.* I 18 y II 31 indica un fin que debe realizarse al igual que en la *Carta de Aristeeas* 40.

El uso del participio futuro en *II Macc.* revela una finalidad: III 14 εἰσήκει οἰκονομήσων; V 9 ἀναχθεὶς ὡς διὰ τὴν συγγένειαν τευξόμενος; X 24 παρῆν ὡς δοριάλωτον ληψόμενος τὴν Ἰουδαίαν; XI 32 πέπομφα δὲ καὶ τὸν Μενέλαον παρακαλέσοντα ὑμᾶς; XII 7 τοῦ δὲ χωρίου συγκλεισθέντος ἀνέλυσε πάλιν ἦξων. En IV 6 ἑώρα...καὶ τὸν Σιμωνα παύλαν οὐ ληψόμενον τῆς ἀνοίας se registra el uso

⁴ L. T. Zollschan (2004, "The Earliest Jewish Embassy to the Romans: 2 Macc. 4:11?" *JJS* LV/1, p. 40) ejemplifica con *II Macc* III 27-8: 8 participios en 38 palabras y lo compara con Lisias: 47 participios cada mil palabras y Polibio 65 participios en la misma cantidad de palabras.

⁵ Cf. la opinión de Zollschan (*ibid.*): "Evidence of tight abridgement is indicated by the frequent use of participles to reduce a longer narrative".

después de un verbo de percepción (es el único caso). Se puede concluir que el autor respeta el uso clásico del participio futuro, al igual que Polibio⁶.

1.6.2. El perfecto

El uso clásico del perfecto indica un estado o situación terminada cuyos efectos continúan en el presente. Señala un resultado y añade el matiz de conclusión, por lo que se opone al aoristo⁷. En el período helenístico, el perfecto comenzó a usarse como un aoristo. Este fenómeno se registró en papiros y también en Polibio: III 10:1 καθάπερ ἐν ταῖς πρὸ ταύτης βύβλιος...δεδηλώκαμεν; pero en III 48:6 καθάπερ ἡμεῖς ἐν τοῖς πρὸ τούτων ἐδηλώσαμεν se vale del aoristo. La misma situación aparece en la *Carta de Aristeas* 173, en Caritón I V.5, la *Septuaginta* y el *Nuevo Testamento*.

En *II Macc.* no se registra el uso del perfecto con valor de aoristo. El perfecto siempre indica el resultado de una acción: III 33 διὰ γὰρ αὐτόν σοι κεχάρισται τὸ ζῆν ὁ κύριος; VII 11 ἐξ οὐρανοῦ ταῦτα κέκτημαι; 33...ὁ ζῶν κύριος ἡμῶν βραχέως ἐπώργισται; 35...οὐπω γὰρ τήν... τοῦ θεοῦ κρίσιν ἐκπέφυγας; VIII 18...ἡμεῖς δὲ ἐπὶ τῷ παντοκράτορι θεῷ...πεποιθήκαμεν; XIV 7...δεῦρο νῦν ἐλήλυθα. Esta característica se mantiene en los discursos directos: X 21...ὡς αργυρίου πέπρακαν; XIV 5 ἐν τίνι διαθέσει καὶ βουλῇ καθέστηκαν οἱ Ἰουδαῖοι. Otro uso del perfecto consiste en reproducir el pensamiento ajeno: XIV 31...ὅτι γενναίως ὑπὸ τοῦ ἀνδρὸς ἐστρατήγηται expresa el pensamiento de Nicanor; V 17...ὅτι διὰ τῆς ἁμαρτίας τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἀπώργισται el de Antíoco IV y IX 24 ὡι καταλέλειπται τὰ πράγματα el de los habitantes de las provincias. *II Macc.* también registra el uso del perfecto en cartas: el autor de la misma asume el papel del lector que ubica los hechos en el pasado⁸: IX 25 ἀναδέδειχα τὸν υἱὸν...γέγραφα; 27 πέπεισμαι; XI 20 ἐντέταλμαι; 32 πέπομφα. Existen muchos ejemplos de este uso del perfecto registrados en papiros, sobre todo en el uso de γέγραφα, πέπομφα, ἐντέταλμαι.

1.7. Adjetivos verbales en -τέος

El uso de este adjetivo disminuye en el período helenístico. Aparece una sola vez en el *Nuevo Testamento* (*Ev. Luc.* V 38 βλητέον) y escasamente en los papiros. Polibio y Diodoro Sículo se valen de la construcción impersonal, en la que omiten ἐστί. En la *Carta*

⁶ V. Magnien (1912, *Le Futur Grec*, Paris, vol. II.6, citado por Doran) comenta que el uso del participio futuro en Polibio demuestra el carácter literario de su obra, característica que puede atribuirse a *II Macc.*

⁷ Cf. Humbert, *Syntaxe* ..., pp. 147-9

⁸ Cf. H. W. Smyth (1984, *Greek Grammar*, pp.433): "Epistolary Tenses.- The writer of a letter or book, the dedicator of an offering, may put himself in the position of the reader or beholder who views the action as past...".

de *Aristeas* se encuentra un solo ejemplo: 55 διόπερ οὐ παραβατέον οὐδὲ ὑπερθετέον y en la *Septuaginta* aparece cinco veces en la *Epístola de Jeremías*: 39, 56; 39; 51; 56.

En *II Macc.* hay cinco ejemplos de adjetivos verbales, tres de ellos en el prólogo: II 29 φροντιστέον, ἐξεταστέον; 31 συγχωρητέον; VI 17 ἐλευστέον y una vez en la construcción impersonal con el verbo εἰμί: III 13 ἀναλημπτέα ταῦτα εἶναι. Esto demuestra la conciencia literaria del autor.

1.8. Semitismos

1.8.1. El uso de εἰ

En griego clásico εἰ introduce interrogativas indirectas. *II Macc.* también presenta esta característica en III 9 ἐπυνθάνετο δὲ, εἰ ταῖς ἀληθείαις ταῦτα οὕτως ἔχοντα τυγχάνει y XV 3 ἐπρώτησεν εἰ ἔστιν ἐν οὐρανῶι ὁ δυνάστης ὁ προστεταχὼς ἄγειν τὴν τῶν σαββάτων ἡμέραν. La duda surgió con respecto a VII 7 ἐπρώτων εἰ φάγεσαι πρὸ τοῦ τιμωρηθῆναι τὸ σῶμα κατὰ μέλος, si se trata de una interrogativa directa, entonces εἰ equivaldría al hebreo *ha* o *im* que introduce interrogativas directas e indirectas. Doran (*Temple Propaganda...*, p.34) cita las opiniones de Abel y Habicht que interpretan πρὸ como “antes que”, de manera que εἰ introduce una segunda alternativa. Este uso de εἰ está registrado en la época clásica (cf. Platón *Alc.* I 115a), por lo tanto no constituye un semitismo⁹.

1.8.2. Otros semitismos

Goldstein (*II Macc.*) describe varios semitismos en el análisis que realiza de las epístolas introductorias: en I 2 los nombres de los patriarcas están en acusativo después de la preposición πρὸς, pero su apósito está expresado en genitivo καὶ ἀγαθοποιήσαι... πρὸς Ἀβρααμ καὶ Ἰσαακ καὶ Ἰακωβ τῶν δούλων αὐτοῦ τῶν πιστῶν. Esto refleja, según Goldstein, una contaminación proveniente del texto bíblico (“the Greek writer’s familiarity with the Bible”, p. 142). Trae como ejemplo un pasaje de *Éxodo* II 24 en el que el nombre de los patriarcas está en acusativo precedido por πρὸς: ...τῆς διαθήκης αὐτοῦ τῆς πρὸς Ἀβρααμ καὶ Ἰσαακ καὶ Ἰακωβ y otro de *Levítico* XXVI 42 donde los nombres aparecen en genitivo ...τῆς διαθήκης Ἰακωβ καὶ τῆς διαθήκης Ἰσαακ καὶ τῆς διαθήκης Ἀβρααμ.... Explica la presencia del genitivo τῆς σκηνοπηγίας... (I 9) que sigue al verbo transitivo ἄγετε como una *contaminatio* de *Esther* IX 19 (pasaje que menciona otra carta

⁹ Doran menciona otros ejemplos considerados semitismos por Habicht, opinión con la que él no acuerda (*Temple Propaganda...*, pp.35-6)

de origen festivo). Estos fenómenos abonan la tesis de Goldstein acerca de un original hebreo para las epístolas introductorias (*idem*, p.172).

1.9. La negación

La distinción fundamental entre las dos negaciones οὐ y μή consiste en que la primera niega un hecho objetivo y la otra, una situación subjetiva, una hipótesis, una expresión de deseo, un esfuerzo, etc¹⁰.

1.9.1. La negación en oraciones independientes y en subordinadas

En *II Macc.* se usa οὐ para negar palabras u oraciones, según la modalidad clásica y el *Nuevo Testamento*: cf. *II Macc.* III14 ἦν δὲ οὐ μικρά...; IV 13 ...καὶ οὐκ ἀρχιερέως Ιάσωνος ὑπερβάλλουσιν ἀναγνείαν; 17...ἀσεβεῖν...οὐ ἱερατεῖον; V 5 ὁ Ιάσων οὐκ ἐλάττους τῶνχιλίων...συντελέσατο...; VI 1 Μετ' οὐ πολὺν δὲ χρόνον...; VIII:6...ἀπολαμβάνων οὐκ ὀλίγους τῶν πολεμίων τροπούμενος...; 9...ἀπέστειλεν...οὐκ ἐλάττους τῶν δισμυρίων...; XI 13 οὐκ ἄνους δὲ ὑπάρχων πρὸς ἑαυτὸν...; XIV 8...τὸ σύμπαν ἡμῶν γένος οὐ μικρῶς ἀκληρεῖ; 30...συστρέψας οὐκ ὀλίγους τῶν περὶ αὐτὸν...; XV 19...οὐ πάρεργος ἀγωνία ταρασσομένοις...

En los papiros el uso de οὐ y μή en oraciones principales y subordinadas no está tan definido como en *II Macc.*, texto que sigue la normativa clásica: οὐ niega hechos expresados en el modo indicativo en subordinadas sustantivas XIV 3 συνοήσας ὅτι...οὐκ ἔστιν αὐτῷ σωτηρία οὐδὲ πρὸς τὸ ἅγιον θυσιαστήριον...; XV 21...γινώσκων ὅτι οὐκ ἔστιν δι' ὄπλων... Μή niega el modo subjuntivo: III 32...μήποτε διάληψιν ὁ βασιλεὺς σχῆι...; VI 15...ἵνα μή...ἡμᾶς ἐκδικᾷ; VII 19 σὺ δὲ μή νομίσης ἀθῶιος...; 29 μή φοβηθῆς τὸν δῆμιον τοῦτον...; IX 24 εἰδότες οἱ κατὰ τὴν χώραν...μή ἐπιταράσσονται; XIV 2...μήποτε...κακουργία γένηται; XV 2...Μηδαμῶς...ἀπολέσης, el imperativo: VII 16 μή δόκει δὲ τὸ γένος ἡμῶν...,18 μή πλανῶ μάτην...,34...μή μάτην μετεωρίζου... y el período hipotético: V18 εἰ δὲ μή συνέβη προσενέχεσθαι...; XII 44 εἰ μή... ἀναστῆναι προσεδόκα; XIV 33 ...ἐὰν μή δέσμιόν μοι τὸν Ιουδαν παραδῶτε... Μή niega una relativa en XII14...καὶ λαλοῦντες ἃ μή θέμις (ejemplos semejantes se encuentran en el *Nuevo Testamento*, en Polibio y en Dioniso de Halicarnaso)¹¹.

¹⁰ Cf. F. Blass, A. Debrunner y R. W. Funk (1961, *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature*, p.426): "The distinction between the two negatives, objective οὐ and subjective μή, is in part fairly complicated in classical Greek. On the other hand, essentially everything can be subsumed under one rule for the Koine of *N.T.*: οὐ negates the indicative, μή the remaining moods including the infinitive and the participle".

¹¹ Humbert (*Syntaxe...*, p.356) explica el uso del μή en estos casos cuando la proposición relativa incluye una idea de generalidad o repetición.

1.9.2. La negación del infinitivo

En griego clásico el infinitivo, dado que expresa una idea verbal bajo la forma más general, suele estar negado por μή, en cambio, cuando representa una realidad concreta, utiliza οὐ¹². El uso de μή es el más frecuente, así está registrado en los papiros y el *Nuevo Testamento*. Polibio usa ambas negaciones después de verbos con idea de pensamiento y en el discurso indirecto: en II 26 6 aparece δεῖν seguido de μή, ἔφη δεῖν μή + infinitivo y en II 56 10 se registra οὐ: δεῖ τοιγαροῦν + infinitivo.

En *II Macc.* μή niega ὥστε + infinitivo: III:6...ὥστε τὸ πλῆθος...εἶναι, καὶ μή προσήκειν...; IV 14 ὥστε μηκέτι...προθύμους εἶναι τοὺς ἱερεῖς, niega la expresión de una voluntad, necesidad, posibilidad: VI 1...καὶ τοῖς τοῦ θεοῦ νόμοις μή πολιτεύεσθαι; 12...μή συστέλεσθαι διὰ τὰς συμφοράς; IX 12 καὶ μηδὲ τῆς ὁσμῆς αὐτοῦ δυνάμενος ἀνέχεσθαι; X 4...μηκέτι περιπεσεῖν τοιοῦτοις κακοῖς; XIII 11...μή ἐᾶσαι τοαῖς δυσφήμοις ὑποχειρίους γενέσθαι. En XIV 32 τῶν δὲ μεθ' ὄρκων φασκόντων μή γινώσκειν ποῦ ποτ' ἔστιν ὁ ζητούμενος el uso de μή se explica porque el discurso indirecto explica lo sostenido bajo juramento, μεθ' ὄρκων equivale a ὄμνουμι, verbo que implica la presencia de μή (cf. Ar. *V.* 1047). El autor de *II Macc.* respeta la modalidad clásica en las negaciones del infinitivo.

1.9.3. La negación del participio

La regla esencial del griego clásico sostiene que οὐ se utiliza para negar participios que expresan un hecho real, en cambio μή aparece en el caso de existir un matiz de voluntad, finalidad, condición o consecución. En el período postclásico se incrementa el uso de μή. *III Macc.* usa indistintamente ambas negaciones (I 27; III 11). En Polibio se registra οὐ después de verbos de percepción y μή en participios que expresan una circunstancia (IV 26 6). En Dionisio de Halicarnaso y Diodoro Sículo se incrementa el uso de μή con este tipo de participios. En XI 65: 4 Diodoro combina ambas negaciones. Partenio usa μή después de un verbo de percepción (XV 3) y con participios de circunstancias también μή (III 2).

En *II Macc.* οὐ aparece en IV 5...οὐ γινόμενος τῶν πολιτῶν κατήγορος; 6... οὐ ληψόμενον τῆς ἀνοίας; 34...οὐκ αἰδεσθεῖς τὸ δίκαιον; V 6...οὐ συννοῶν τὴν εἰς τοὺς συγγενεῖς εὐημερίαν...οὐχ ὁμοεθνῶν τρόπαια καταβάλλεσθαι; 15 οὐκ ἄρκεσθεῖς δὲ τούτοις...;17...οὐ συννοῶν ὅτι...; VI 26...οὐτε ζῶν οὐτε ἀποθανῶν ἐκφεύξομαι; VIII 11...οὐ προσδεχόμενος τὴν ...δίκην; IX 18 οὐδαμῶς δὲ ληγόντων

τῶν πόνων...; 22 οὐκ ἀπογινώσκων τὰ κατ' ἑμαυτόν; XI 4...οὐκ ἔλαττον τῶν διακοσίων; XIV 6...οὐκ ἐὼντες τὴν βασιλείαν εὐσταθείας τυχεῖν. En VI 4 ἔτι δὲ τὰ δὲ μὴ καθήκοντα ἔνδον εἰσφερόντων y 9 τοὺς δὲ μὴ προαιρουμένους μεταβαίνειν ἐπὶ τὰ Ἑλληνικὰ κατασφάζειν se usa μὴ para señalar una situación general¹³. También se registra el uso de μὴ en lugar de οὐ: III 5 καὶ νικῆσαι τὸν Ονιαν μὴ δυνάμενος ἦλθε...; IX12 καὶ μηδὲ τῆς ὁσμῆς αὐτοῦ δυνάμενος ἀνέχεσθαι...; X13...μήτε εὐγενῆ τὴν ἐξουσίαν εὐγενίσας...; XI 24 ἀκηκοότες τοὺς Ἰουδαίους μὴ συνευδοκοῦντας τῆ...μεταθέσει; XIII 7...συνέβη θανεῖν μηδὲ τῆς γῆς τυχόντα Μενέλαον. Ejemplos similares pueden encontrarse en Polibio, Diodoro Sículo, Dionisio de Halicarnaso y Partenio.

1.10. Hiato

La ausencia del hiato, fenómeno que se produce cuando dos vocales contiguas, la final e inicial de la palabra siguiente se pronuncian como dos sílabas distintas sin formar diptongo, indica la conciencia de afán por lograr un estilo literario por parte del autor. El hiato después de καί y el artículo es generalmente admitido por los novelistas griegos (Heliodoro, Aquiles Tacio, Caritón, Longo)¹⁴ y por el autor de *II Macc.* *II Macc.* registra hiatos después de μὴ y de la desinencia verbal –αι (breve). Lo mismo ocurre en Demóstenes y en los novelistas griegos. En *II Macc.* también se encuentran hiatos a continuación de la desinencia de genitivo –ου, p.e en II 22 ... τοῦ κυρίου μετὰ πάσης ἐπιεικείας ἴλεως γενομένου αὐτοῖς. El autor podría haber evitado el hiato al escribir αὐτοῖς después de ἴλεως. IV 25 ...θυμοὺς δὲ ὠμοῦ τυράννου καὶ θηρὸς βαρβάρου ὀργὰς ἔχων presenta un ejemplo análogo, el hiato podría desaparecer al escribir ὀργὰς βαρβάρου θηρὸς ἔχων. Richnow (*Untersuchung zu Sprache...*, pp. 108-15) considera que el autor se vale del hiato para lograr una construcción quiástica: θυμοὺς ὠμοῦ τυράννου / θηρὸς βαρβάρου ὀργὰς. Otros hiatos se presentan en determinadas condiciones¹⁵: antes de una prótasis III 38...καὶ μεμαστιγωμένων αὐτὸν προσδέξει, ἐάνπερ καὶ...; antes de una consecutiva XII 9...σὺν δὲ στόλῳ, ὥστε φαίνεσθαι...; para señalar un atributo o construcción atributiva, VIII 9...παμφύλων ἔθνη οὐκ ἐλάττους τῶν δισμυρίων...; XIV 37...τῷ Νικάνορι ἀνὴρ φιλοπολίτης...; para marcar la presencia de una construcción de participio IV 50...ἔμενεν ἐπὶ τῇ ἀρχῇ ἐπιφύομενος τῇ κακίαι...; V 21...ἔχωρίσθε

¹² Cf. Humbert (*idem*, p. 357).

¹³ Cf. Smyth (*Greek Grammar*, p.455): "The negative of the participle is οὐ, except when the participle has a general or conditional force, or occurs in a sentence which requires μὴ.

¹⁴ Reproducimos los datos y conclusiones suministrados por M. D. Reeve (1971) "Hiatus in the Greek Novelists", *CQ* 21, pp. 514-39 y citados por Doran.

¹⁵ Seguimos a Richnow.

οϊόμενος...; IX 4 ἐπαρθεῖς δὲ τῷ θυμῷ ᾧετο...; XII 38...ἀναλαβὼν τὸ στράτευμα ἦκεν εἰς Οδολλὰμ πόλιν; XV 21 συνιδῶν...τὴν τε τῶν θηρίων ἀγριότητα ἀνατείνας τὰς χεῖρας. El hiato también aparece antes de la partícula οὖν en cuatro ocasiones: VI 12 παρακαλῶ οὖν τοὺς ἐντυγχάνοντας; IX11 ἐνταῦθα οὖν ἤρξατο...; XI 25 αἰρούμενοι οὖν καὶ τοῦτο...; 26 εἶ οὖν ποιήσεις... (Caritón presenta la misma cantidad de ejemplos, en Aquiles Tacio se cuentan veinticuatro ejemplos). Dos veces se encuentra hiato antes del aumento temporal en *II Macc.* IV 32 ...καὶ ἕτερα ἐτύγγανεν... y XI 5...πέντε τοῦτο ἔθλιβεν . (En Heliodoro este ejemplo de hiato se encuentra cinco veces, ocho en Aquiles Tacio y cinco en Caritón). Otros casos de hiato en *II Macc.* son los siguientes: III 37...ποιός τις εἶη ἐπιτήδειος... ; 38 Εἶ τινα ἔχεις πολέμιον...; VII 24...δι' ὄρκων ἐπίστου ἅμα...; 36...ἡμέτεροι ἀδελφοί...; X 13 ...ἐμπιστευθέντα ὑπὸ τοῦ Φιλομήτορος...; 35...προσβαλόντες τῷ τείχει ἀρρενωδῶς...; XI 8...ἔφιππος ἐν λευκῇ ἐσθῆτι...; 19...τὴν εἰς τὰ πράγματα εὖνοιαν...; XIII 26...ἀπελογήσατο ἐνδεχομένως...; XIV16...συμμίσγει αὐτοῖς...; 29...τῷ βασιλεῖ ἀντιπράττειν...; XV 2...τῇ προτετιμημένῃ ὑπὸ τοῦ πάντα ἐφορῶντος...ἡμέραι. Reeve observa el mismo tipo de hiato en Heliodoro, Aquiles Tacio y Caritón. De lo expuesto se concluye que el autor de *II Macc.* tuvo la intención de plasmar su obra con un estilo literario cuidado, semejante al de los novelistas griegos.

2. Estilo literario

2.1. Figuras retóricas

II Macc. ha sido calificado como una obra perteneciente al género histórico-patético, cultivado por Teopompo de Quíos, Clitarco, Filarco de Naucratis. El texto era elaborado con variados artificios retóricos tratando de lograr un efecto en el lector. De tal manera, *II Macc.*, como obra compuesta bajo la inspiración retórica, presenta numerosas figuras que mencionaremos a continuación¹⁶: aliteración XII 14...πεποιθότες τε τῶν τειχέων ἐρμυνότητι τῇ τε τῶν βρωμάτων παραθέσει...; *homoioteleuton* IV1...γεγονῶς ἐκακολόγει τὸν Ονιαν, ὡς αὐτός τε εἶη τὸν Ηλιόδωρον ἐπισεσεικῶς καὶ τῶν κακῶν δημιουργός... ; XVI 45...φερομένων κρουνηδὸν τῶν αἰμάτων καὶ δυσχερῶν τῶν ταυμάτων ὄντων...; *asíndeton* XIII 19...προσῆγεν, ἐτροποῦτο, προσέκρουεν, ἤλαττονοῦτο; XIV 25 ἐγάμησεν, εὐστάθησεν, ἐκοινώνησεν βίου.; *polisíndeton* XIII 21 ἀνεζητήθη καὶ κατελήμφθη καὶ κατεκλείσθη; *variatio* III 26 ... προσεφάνησαν αὐτῷ νεανία τῇ ῥώμῃ μὲν ἐκπρεπεῖς, κάλλιστοι δὲ τὴν δόξαν... (se vale del dativo y

¹⁶ Elegimos como referencia el artículo de L. Gil (1958) "Sobre el estilo del libro segundo de *Macabeos*" *Emerita* 26, pp. 11-32.

acusativo de relación), V16 (se expresa la misma idea con diferentes palabras), quiasmo IV 26... τὸν ἴδιον ἀδελφὸν ὑπονοθεύσας ὑπονοθευθεὶς ὑφ' ἑτέρου..., V19... ἀλλ' οὐ διὰ τὸν τόπον τὸ ἔθνος, ἀλλὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ κύριος ἐξελέξατο. Se encuentran rimas en palabras que encabezan los *kola* o *kómmata* V 8... διωκόμενος ὑπὸ πάντων στυγόμενος ὡς τῶν νόμων ἀποστάτης καὶ βδελυσσόμενος ὡς πατρίδος...; VII 27 προσκύψασα δὲ αὐτῷ χλευάσασα... περιενέγκασάν σε... καὶ θηλάσασάν σε... καὶ ἐκθρέψασάν σε... καὶ ἀγαγοῦσαν... καὶ τροφοφορήσασαν. En las descripciones de batallas el autor suele utilizar la gradación III 19 αἱ δὲ κατάκλειστοι τῶν παρθένων, αἱ μὲν συνέτρεχον ἐπὶ τοῦς πυλῶνας, αἱ δὲ ἐπὶ τὰ τεῖχη, τινὲς δὲ διὰ θυρίδων διεξέκυπτον, πᾶσαι δὲ... ἐποιοῦντο τὴν λιτανείαν; IV 42... πολλοὺς μὲν αὐτῶν τραυματίας ἐποίησαν, τινὰς δὲ κατέβαλον, πάντας δὲ εἰς φυγὴν συνήλασαν, αὐτὸν δὲ τὸν ἱερόσυλον παρὰ τὸ γαζοφυλάκιον ἐχειρώσαντο; VIII 24... κατέσφαξαν τῶν πολεμίων ὑπὲρ τοῦς ἐνακισχιλίους, τραυματίας... τὸ πλεῖον μέρος... ἐποίησαν, πάντας δὲ φυγεῖν ἠνάγκασαν; XI 11... κατέστρωσαν αὐτῶν χιλίους πρὸς τοῖς μυρίοις... τοὺς δὲ πάντας ἠνάγκασαν φεύγειν; XI 12 οἱ πλείονες δὲ αὐτῶν τραυματῖαι γυμνοὶ διεσώθησαν, καὶ αὐτὸς δὲ ὁ Λυσίας αἰσχροῦς φεύγων διεσώθη. Es frecuente el *hipérbaton* XV 18 ἦν γὰρ ὁ περὶ γυναικῶν καὶ τέκνων, ἔτι δὲ ἀδελφῶν καὶ συγγενῶν ἐν ἥττονι μέρει κείμενος αὐτοῖς, μέγιστος δὲ καὶ πρῶτος ὁ περὶ τοῦ καθηγιασμένου ναοῦ φόβος y la *paronomasia* III 15... ἐπεκαλοῦντο εἰς οὐρανὸν τὸν περὶ παρακαταθήκης νομοθετήσαντα τοῖς παρακαταθεμένοις...; 22... τὰ πεπιστευμένα τοῖς πεπιστευκόσιν...; 24 αὐτόθι δὲ αὐτοῦ...; 33... πολλὰς Ονία τῷ ἀρχιερεὶ χάριτας ἔχε, διὰ γὰρ αὐτόν σοι κεχάρισται τὸ ζῆν ὁ κύριος; X 26... ἐχθρεῦσαι τοῖς ἐχθροῖς αὐτῶν καὶ ἀντικεῖσθαι τοῖς ἀντικειμένοις...; XV 37... καὶ αὐτὸς αὐτόθι...¹⁷. Hay numerosos ejemplos de paralelismos y antítesis II 32... εὐηθες γὰρ τὸ μὲν πρὸ τῆς ἱστορίας πλεονάζειν, τὴν δὲ ἱστορίαν ἐπιτεμεῖν; III 30... τὸ μικρῶι πρότερον δέους καὶ ταραχῆς γέμον ἱερὸν... χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης ἐπεπλήρωτο; VI 19 ὁ δὲ τὸν μετ' εὐκλείας θάνατον μᾶλλον ἢ τὸν μετὰ μύσους βίον... Hay *lítótes* VIII 6... ἀπολαμβάνων οὐκ ὀλίγους τῶν πολεμίων τροπούμενος; X 24... γενομένους ἵππους συναθροίσας οὐκ ὀλίγους παρῆν... e *hipérboles* XI 9... οὐ μόνον ἀνθρώπους, θῆρας δὲ τοὺς ἀγριωτάτους καὶ σιδηρᾶ τεῖχη τιτρώσκειν ὄντες ἔτοιμοι. Abundan los *hapax legomena*: en el prólogo se encuentran las siguientes palabras ἐπανορθῶσαι, σύνταγμα, ψυχαγωγία, ἀρχηγῆτης, μετάφρασις, ἐπιτομή, λεηλατεῖν, ὑπογραμμός, εἰσκυκλεῖσθαι, συγγραφεύς, εγκαίειν que no están registradas en los demás libros de la

¹⁷ Gil ("Sobre el estilo... 2, p.24) considera la *paronomasia* como la figura favorita del autor y cita a A. Díez Macho (1949) "La homonimia o *paronomasia*", *Sefarad* 9, p. 309: "Es un ornato tan buscado sobre todo en los libros poéticos y proféticos de la *Biblia* y en la poesía medieval hebrea, e incluso en el mismo *Talmud*... que su importancia para entender la estilística hebrea nunca será bastante ponderada".

Septuaginta. Λεοντηδόν (XI 11) es un *hapax* creado por el autor de *II Macc*. Es importante destacar la cantidad de verbos utilizados para expresar la noción de “morir”¹⁸: IV 34 χειρώσασθαι; 42 ἐχειρώσαντο; IV 34 παρέκλεισεν; IV 38 ἀπεκόσμησεν; VI 23 προπέμπειν εἰς τὸν αἶδη; XIII 6 προσωθοῦσιν εἰς ὄλεθρον. Los epítetos de Dios son especialmente numerosos¹⁹: III 36 τοῦ μεγίστου θεοῦ; 39 ὁ τὴν κατοικίαν ἐπουράνιον ἔχων; 22 τὸν παγκρατῆ κύριον; 24 ὁ τῶν πνευμάτων καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης; 31 τὸν ὑψιστον; V 17 ὁ δεσπότης; VII 23 ὁ τοῦ κόσμου κτίστης ὁ πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν καὶ πάντων ἐξευρῶν γένεσιν; 33 ὁ ζῶν κύριος; 35 τοῦ παντοκράτορος ἐπόπτου θεοῦ; IX 5 ὁ παντεπόπτης κύριος; XII 6 τὸν δίκαιον κριτὴν θεόν; 15 τὸν μέγαν τοῦ κόσμου; 22 τοῦ τὰ πάντα ἐφορῶντος; 28 τὸν δυνάστην τὸν μετὰ κράτους συντρίβοντα τὰς τῶν πολεμίων ἀλκὰς; 41 τοῦ δικαιοκρίτου κυρίου; XIII 4 βασιλεὺς τῶν βασιλέων; 14 τῷ κτίστη τοῦ κόσμου; XIV 15 τὸν ἄχρι αἰῶνος συστήσαντα τὸν αὐτοῦ λαόν; 34 τὸν διὰ παντὸς ὑπέρμαχον τοῦ ἔθνους; 36 ἅγιε παντὸς ἀγιασμοῦ κύριε; 46 τὸν δεσπόζοντα τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος; XV 21 τὸν τερατοποιὸν κύριον; 23 δυνάστα τῶν οὐρανῶν; 29 τὸν δυνάστην.

Se destaca en *II Macc*. la separación entre el artículo y el sustantivo, cuyo ejemplo más notable es el de XV 18 ya citado²⁰. Otra característica registrada en el texto es el uso del infinitivo con artículo como término de preposiciones: εἰς II 25 εἰς τὸ διὰ μνήμης ἀναλαβεῖν; VI 27 εἰς τὸ προθύμως καὶ γενναίως...ἀπευθανατίζειν; διά III 38 διὰ τὸ περὶ τὸν τόπον ἀληθῶς εἶναι...; IV 18 διὰ τὸ μὴ καθήκειν; 30 διὰ τὸ Αντιοχίδι τῆι παλλακῆι ...δεδόσθαι; VI 11 διὰ τὸ εὐλαβῶς ἔχειν βοηθήσαι...; 25 διὰ τὸ μικρὸν καὶ ἀκαριαῖον ζῆν...; 29 διὰ τὸ τοὺς προειρημένους λόγους...ἀπόνοιαν εἶναι; VIII 36 διὰ τὸ ἀκολουθεῖν...; X 13 διὰ τὸ τὴν Κύπρον...ἐκλιπεῖν...; XV 17 διὰ τὸ καὶ τὴν πόλιν...κινδυνεύειν; πρὸς IV 45 πρὸς τὸ πείσαι τὸν βασιλέα; V 27 πρὸς τὸ μὴ μετασχεῖν...; VI 20 πρὸς τὸ ζῆν φιλοστοργίαν; VII 14 πρὸς τὸ τελευτᾶν; περὶ III 6 περὶ τοῦ χρημάτων ἀμυθῆτων γέμειν...; ὑπέρ IV 36 ὑπέρ τοῦ παρὰ λόγον τὸν Ονιαν ἀπεκτονῆσθαι; μέχρι VI 14 μέχρι τοῦ ...κολάσαι y ἐκ VII 9 ἐκ τοῦ παρόντος ἡμᾶς ζῆν ἀπολύεις....

¹⁸ Tal vez se trate de un tabú lingüístico. Todos aquellos sinónimos de ἀποθνήσκειν se usan precisamente para evitar ese verbo.

¹⁹ Θεός es una palabra equívoca, por ser utilizada también en el mundo pagano. Aunque se use θεός, el hecho de adornarlo con varios atributos bíblicos permite eliminar la confusión entre el dios de Israel y los dioses de los demás pueblos. Hengel (1980, p. 95) comenta que en las inscripciones de las sinagogas del tiempo de Ptolomeo III Euergetes (246-222 a.C.) se encuentran inscripciones con la designación oficial del Dios de Israel θεὸς ὑψιστος: “This then becomes the official designation of the Jewish God throughout later antiquity”.

²⁰ Doran (*Temple Propaganda...*, p. 44) cita a J. Palm (1955), *Über Sprache und Stil des Diodorus von Sizilien*, Lund, Gleerup con respecto a este fenómeno: “...this separation reflects a desire to unit all those

El uso de figuras retóricas no corresponde a ningún período en particular. El autor de *II Macc.* refleja una tendencia semejante a la de Polibio y Diodoro Sículo en el uso de palabras poco frecuentes, contrastes y énfasis de determinados pasajes.

2.2. La historiografía retórico-patética

Ya hemos señalado que el estilo literario de *II Macc.* ha sido definido como el propio de una historia retórica. Bickerman (1937, *Der Gott der Makkabäer*, p.147) lo calificó de historiografía patética y Habicht (“Royal Documents...”, p.189) unió ambos términos: historiografía patética y retórica. A. Lesky (1976, *Historia de la literatura griega*, p.655) afirma que la influencia de Isócrates (436-336 a.C.)²¹ fue decisiva en el desarrollo de la historiografía griega: ésta introdujo en su discurso variedad de elementos retóricos. Señala también la presencia de la escuela de Gorgias²², que había atribuido a la poesía y al discurso la finalidad de cautivar y encantar, cualidades que se exigen del relato histórico. Esta tendencia está presente en los historiadores Duris y Filarco, blanco de las críticas de Polibio (II 56). Éste último ofrece una acertada descripción del estilo retórico-patético presente en Filarco: pretende poner ante la vista de todos, las crueldades de los personajes (en este caso Antígono, los macedonios, Arato y los aqueos). Además quiere provocar la compasión de los lectores εἰς ἔλεον ἐκκαλεῖσθαι τοὺς ἀναγινώσκοντας al describir teatralmente a mujeres que se abrazan con cabelleras flotantes y pechos al descubierto, llantos y gritos tanto de hombres como de mujeres (*id.* 7-8). Polibio enuncia las cualidades del relato histórico: no es conveniente que el historiador trate de cautivar y maravillar a los lectores δεῖ τοιγαροῦν οὐκ ἐπιπλήττειν τὸν συγγραφέα τερατευόμενον διὰ τῆς ἱστορίας τοὺς ἐντυγχάνοντας..., no debe confundir su objetivo con el de los poetas trágicos, no es lo mismo una obra trágica que una histórica τὸ γὰρ τέλος ἱστορίας καὶ τραγωιδίας οὐ ταῦτόν, ἀλλὰ τοῦναντίον: en la primera es necesario conmover y complacer a los espectadores²³ διὰ τῶν πιθανωτάτων λόγων

elements which belong together, and that it is found throughout the literature of the Hellenistic period, but not frequently in the papyri”.

²¹ Según la *Vida de los diez oradores* del Pseudo-Plutarco, Isócrates fue oyente de varios oradores, entre ellos de Gorgias de Leontino (2). Definió a la retórica como “hacer grande lo pequeño y pequeño lo grande” (3). En la biografía anónima se cuenta que imitó a Gorgias en llenar la frase con palabras de terminación parecida y casi igual entre sí, aunque sin hacerlo siempre como Gorgias. Usó un estilo claro, ético y persuasivo... (121 ss).

²² Filóstrato en *Vida de los sofistas* (I 9:1) atribuye a Gorgias la paternidad del arte oratorio al introducir en la retórica medios para lograr dulzura y seriedad en el discurso engalanado con palabras poéticas para conseguir esplendor y gravedad. La *Suda* destaca que él fue el primero en otorgar a la rama oratoria de la educación fuerza de expresión y una base teórica al hacer uso de tropos, metáforas, alegorías, hipálages, catacrexis, hipérbaton, anadiplosis, epanalepsis, apóstrofes, parisosis.

²³ Gorgias en su *Encomio a Helena* 9 describe las sensaciones que experimentan los espectadores ante una representación trágica: suele invadirles un escalofrío de terror, una compasión desbordante de lágrimas, una aflicción por amor a los que sufren y en ocasión de los padeceres de personas extrañas, el alma experimenta por medio de las palabras una experiencia propia. Es seducida, persuadida y transformada gracias al poder de la palabra.

ἐκπλήξαι καὶ ψυχαγωγῆσαι..., la historia intenta enseñar y persuadir siempre a los deseosos de aprender por medio de hechos y discursos verídicos διὰ τῶν ἀληθινῶν ἔργων καὶ λόγων εἰς τὸν πάντα χρόνον διδάξαι καὶ πείσαι τοὺς φιλομαθοῦντας. En la tragedia, lo que guía es lo convincente τὸ παιθανόν, aunque sea mentira κἄν ᾗτι ψεῦδος por medio del engaño de los espectadores διὰ τὴν ἀπάτην τῶν θεωμένων, en la historia, la verdad τᾶληθές, para provecho de quienes aprenden διὰ τὴν ὠφέλειαν τῶν φιλομαθοῦντων (*id.* 10-12). Polibio critica además la aparición de seres sobrenaturales: ejemplifica con los autores que relataron la invasión de Aníbal a Italia: a éste, a punto de cruzar los Alpes con su ejército, se le apareció un héroe que le mostró el camino ἥρω τινά φασιν ἐπιφανέντα... (III 48 7). Es una solución semejante a la que recurren los autores trágicos... ἐμπίπτουσιν εἰς τὸ παραπλήσιον quienes al final de sus piezas se valen de un *deus ex machina* προσδέονται θεοῦ καὶ μηχανῆς puesto que sus primeros planteos son falsos y absurdos (*id.* 8)²⁴. El relato histórico debe explicar las causas de lo sucedido para no resultar una pieza de concurso ἀγώνισμα sino una enseñanza μάθημα que produce deleite en el momento παραυτίκα μὲν τέρπει, pero no produce beneficio alguno οὐδὲν ὠφελεῖ (III 31 12-13). Polibio no rechaza el placer como ingrediente del relato histórico, por el contrario, admite que la utilidad y el placer son los dos fines buscados para quien refiere su obra δυεῖν (γὰρ) ὑπαρχόντων τελῶν, ὠφελείας καὶ τέρψεως...de manera tal que ella penetre por la vista y el oído, sobre todo para el género histórico καὶ μάλιστα τῷ τῆς ἱστορίας γένει τούτου καθήκοντος ya que un tratamiento reiterativo de hechos o es útil ni placentero (XV 36 2). Reitera que la exposición de los hechos debe ser digna de ser imitada o placentera ζηλωτὸν εἶναι δεῖ τὸ λεγόμενον ἢ τερπνόν, si no es lo uno ni lo otro, el tratamiento de un tema será más propio del género trágico que del histórico οἰκειότερον ἐστὶ τραγωιδίας ἢ περ ἱστορίας (*id.* 7). Critica a Zenón y Antístenes de Rodas por narrar hechos contrarios a los acaecidos. Al primero le reprocha haber puesto el

²⁴ Paola Venini en su artículo “Tragedia e storia in Polibio” (1951) concluyó que las características señaladas por Polibio con respecto al género trágico habían sido marcadas por Aristóteles: “Il profilo della tragedia che ci presenta Polibio è, dunque, complessivamente e direttamente mutuato da Aristotele” (p. 59). Éste excluye de la tragedia lo monstruoso τερατώδες, la tragedia debe buscar el placer que le es propio οὐ γὰρ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγωιδίας, ἀλλὰ τὴν οἰκείαν (1453b 10-11), es conveniente hacer uso en la tragedia de lo maravilloso δεῖ μὲν οὖν ἐν ταῖς τραγωιδίαις ποιεῖν τὸ θαυμαστόν...éste es grato τὸ θαυμαστόν ἡδὺ (1460a 12-17). El poeta trágico debe hacer un bello uso de las fábulas... (menciona el caso en el que el personaje obra sin saber, y después del hecho se da cuenta), en tal caso no existe repugnancia sino el reconocimiento conmueve profundamente (1454a11-3). El mejor reconocimiento es aquel que resulta de los hechos mismos, de sucesos verosímiles surge la sorpresa τῆς ἐκπλήξεως γιγνομένης δι' εἰκότων (1455a 17-19). El placer ocupa un lugar importante en el efecto trágico: la tragedia complace ψυχαγωγῶεῖ en las partes de la fábula, en las peripecias y reconocimientos (1450a 33). La verosimilitud es esencial. Es preferible lo imposible ἀδύνατα que es verosímil εἰκότα a lo posible δύνατα que resulta increíble ἀπίθανα (1460a 27). Homero sobre todo y los demás poetas han enseñado a decir mentiras ψευδῆ λέγειν tal como se debe (*id.* 19). Aristóteles destaca siempre el fin hedonístico de la tragedia mediante ἐκπλήττειν y ψυχαγωγεῖν.

máximo interés ni en la investigación de los hechos πραγμάτων ζήτησιν ni en la organización de su material τὸν χειρισμὸν τῆς ὑποθέσεως, sino en la elegancia del estilo περὶ τὴν τῆς λέξεως κατασκευήν. Polibio sostiene que hay que cuidar la exposición artística de los hechos πρόνοιαν ποιεῖσθαι καὶ σπουδάζειν ὑπὲρ τοῦ δεόντως ἐξαγγέλλειν τὰς πράξεις porque contribuye a la utilidad de la historia μεγάλα δὲ συμβάλλεται τοῦτο πρὸς τὴν ἱστορίαν, pero no se debe pensar que la dicción es lo primordial οὐ μὴν ἡγεμονικώτατόν γε καὶ πρῶτον. La historia tiene aspectos más importantes de los que se puede vanagloriar el hombre político (XVI 4 9-10). Polibio no critica el género trágico, sino la inclusión del modo trágico en el relato histórico²⁵. No obstante rasgos dramáticos y patéticos capaces de conmover a los lectores están expresados en historiadores del siglo V: Heródoto²⁶, Tucídides²⁷. El mismo Polibio presenta actitudes trágicas en sus personajes, según se verá en ocasión de analizar las figuras trágicas en el epitome.

El prólogo de *II Macc.* especifica que la obra no posee carácter histórico: se trata de una adaptación μετάφρασις y no el fruto de un historiador συγγραφεύς (II 31). La polémica entre historia y la historia patética o trágica que expresa Polibio en los pasajes citados debía estar en la mente del compilador al manifestar el carácter de su obra y los beneficios que ella proporcionaría a los lectores: placer ψυχαγωγία, facilidad ευκοπία y utilidad ὠφέλεια (*id.* 25). Las manifestaciones sobrenaturales, criticadas por Polibio no están ausentes del epitome (*id.* 21), pero el lector sabe que no retrata de un relato histórico.

L. Gil (“Sobre el estilo...”) y Richnow (*Untersuchung zu Sprache...*) manifestaron que *II Macc.* presenta características del estilo asianista²⁸, opinión no compartida por

²⁵ Cf. F. Walbank (1938, “ΦΙΛΙΠΠΟΣ ΤΡΑΓΩΔΙΟΥΜΕΝΟΣ: A Polybian Experiment”, *JHS* 58, p. 58): “Tragic is no more than a label selected by Polybius to vilify a school of historians, whose faults were approximately those of our contemporary press,...and it would be making a serious mistake to assume either that Polybius had any objection to tragedy in itself, or that his condemnation of the tragic mode of writing history included anything more than we have seen to be covered by his somewhat peculiar use of the word τραγικός”.

²⁶ Cf. la descripción de la tortura a la que es sometido un prisionero en manos de los escitas según Heródoto IV 64: “Una vez que un hombre escita derribó al primer hombre, bebe de la sangre y a cuantos mate en el combate, de ellos lleva la cabeza al rey, ya que, habiendo traído una cabeza, participa del botín que haya capturado, y si no lleva, no; y la despelleja de este modo: habiendo cortado un círculo alrededor de las orejas, ...lo desprende de la cabeza...la descarna con una costilla de buey, la cuelga de las riendas del caballo...”

²⁷ Plutarco en *De gloria Atheniensium* 347a observa que el deseo de Tucídides era el de transformar al lector en un espectador y de producir en los lectores los sentimientos de conmoción y consternación.

²⁸ Quintiliano en *De institutione oratoria* XII 10:16-20 señala que la distinción entre el estilo ático y el asiático es antigua “antiqua quidem illa divisio”. El primero es conciso y sólido “hi pressi et integri”, el segundo exaltado y vacío “inflati illi et inanes haberentur”. La razón de esta división proviene, según los estudiosos, entre ellos Santra, debido a la circunstancia de haberse extendido el griego en las ciudades vecinas de Asia en las que aparecieron hombres deseosos de incursionar en la oratoria y lo hicieron antes de poseer un dominio acabado de la lengua. Quintiliano expresa su propia opinión: la diferencia entre ambos estilos se debe a los oradores y a la audiencia a la cual se dirigen. Los atenienses con su carácter cultivado y sutil rechazan lo vacío y redundante “limati et emuncti”; los asiáticos, inclinados al énfasis y la vanidad “tumidior atque iactantior”, prefieren un estilo ostentoso. En un período posterior surgió otro estilo, el rodio,

Doran. Éste último advierte que el término “asianismo” implica una condenación de una forma de expresión escrita y oral característica de ciertos escritores de Asia Menor²⁹. “Asianism was not a literary movement, and should not be identified with Hellenistic literature in general...” (Doran, *Temple Propaganda...*, p. 45 n. 92).

intermedio entre ambos, introducido por Esquines. Quintiliano considera el mejor al estilo ático “longe esse optimum genus Atticorum”.

²⁹ Cf. U. von Wilamowitz (1900, “Asianismus und Atticismus” *Hermes* 35, p.1): “...manche identifizieren den Begriff mit den vagen der *corrupta eloquentia* aller Zeiten...”. D. E. Aun (2003, *New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, Louisville-London, Westminster John Knox Press, p. 65) define al asianismo en los siguientes terminus: “is a pejorative designation for a ‘flowery and redundant literary style consisting of plays of words, metaphors, parallelism, and antithetical phrases attributed to practitioners of Asianic rhetoric”.

CAPÍTULO IV: ELABORACIÓN LITERARIA DE PERSONAJES Y MOTIVOS

1. La figura de Antíoco IV

En el tratamiento de este personaje se advierte un claro perfil trágico. Para Aristóteles, el héroe trágico es aquel que no sobresale ni en virtud ni en justicia ὁ μήτε ἀρετῆι διαφέρων καὶ δικαιοσύνηι, ni tampoco cae en desgracia por maldad μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλον sino por alguna falla ἀλλὰ δι' ἁμαρτίαν τινά (*Poética*. 1453a). Al comienzo su carácter se muestra neutro: llega al poder tras la muerte de su hermano Seleuco... καὶ παραλαβόντος τὴν βασιλείαν Ἀντιόχου τοῦ προσαγορευθέντος Ἐπιφανοῦς... (IV 7). Acepta la propuesta de Jasón, usurpador del sumo sacerdocio (vituperado por el compilador, 8 ss) y participa de los juegos quinquenales de Tiro... τοῦ βασιλέως παρόντος (18). Al enterarse de la entronización del rey Filométor (Ptolomeo VI) hostil hacia Antíoco¹, éste preocupado por su seguridad, al ir hacia Joppe se presentó en Jerusalén κατήντησεν εἰς Ἱεροσόλυμα (21). Fue recibido magníficamente por Jasón y la ciudad, entre antorchas y aclamaciones μεγαλομερῶς² δὲ ὑπὸ τοῦ Ἰάσωνος καὶ τῆς πόλεως ἀποδεχθεῖς μετὰ δαιδουχίας καὶ βοῶν εἰσεδέχθη... (22)³. Antíoco muestra profundo dolor y compasión que lo lleva hasta el llanto por el asesinato de Onías ψυχικῶς ἐπιλυπηθεῖς καὶ τραπείς ἐπὶ ἔλεος καὶ δακρύσας (37) y castiga justamente al culpable (38). Su ἁμαρτία consiste en pensar que Judea participaba de una defeción (debido al conflicto existente entre los partidario de Jasón y Menelao) y la racionalidad que había mostrado hasta entonces desapareció: regresó de Egipto furioso como un animal salvaje τεθηριωμένος τῆι ψυχῆι, tomó la ciudad por la lanza τὴν μὲν πόλιν δοριάλωτον⁴ (V 11) y ordenó una espantosa matanza. Después penetró en el Templo y lo despojó de sus riquezas⁵: “con manos profanas

¹ Los Ptolomeos habían sufrido la pérdida de Siria y Palestina a manos de los Seleúcidas (circa 200 a.C.).

² Este adverbio es usado por Polibio (XVI 25:53; XXXI 28:6) y transmite la grandiosidad de la recepción. Abel (*Les Livres...*, p. 337) cita el pasaje de Herodiano (IV 18:19) que describe la recepción de Caracalla por los alejandrinos: δαιδουχίας τε καὶ ἀνθέων βολαῖς ἐτίμων τὸν βασιλέα.

³ Goldstein (*II Macc.*, p. 235) comenta que las procesiones en honor de los reyes eran comunes durante la época helenística. Los efebos portaban antorchas en homenaje a sus benefactores reales. La famosa trilogía de Esquilo, la *Orestía* concluye con una procesión de antorchas y grito de júbilo para honrar a las Σεμναί que modificaron su naturaleza de Erinias a diosas benefactoras de la ciudad (*Eum.* 1022...πέμψω τε φέγγει λαμπάδων σελασφόρων; 1041 ss... δεῦρ' ἵτε σεμναὶ πυριδάπαι λαμπάδι...).

⁴ El adjetivo δοριάλωτον es un término de connotaciones legales y morales: señalaba el poder absoluto del conquistador sobre el vencido. Las ciudades capturadas en la guerra estaban a merced del conquistador.

⁵ Flavio Josefo (*Ap.* II 7: 83-4) afirma que Antíoco despojó el Templo por necesidad de dinero: 83 “Quia vero Antiochus neque iustam fecit templi depraedationem, sed egestate pecuniarum ad hoc accessit...”. Recurre a testimonios de otros historiadores para asegurar la veracidad de su opinión: 84 “multi et digni conscriptores super

arrebató las ofrendas dispuestas por otros reyes...” ταῖς βεβήλοις χερσίν.. (16). El compilador destaca por medio del léxico la soberbia del rey: engraido en su pensamiento ἐμετεωρίζετο τὴν διάνοιαν no advirtió que él era simplemente un instrumento de la cólera divina surgida por los pecados del pueblo διὰ τὰς ἁμαρτίας τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων (17 ss). La concepción errada del rey lo hace persistir en su soberbia ἀπὸ τῆς ὑπερηφανίας...διὰ τὸν μετεωρισμὸν τῆς καρδίας al punto de creer que haría la tierra navegable τὴν μὲν γῆν πλωτὴν y el mar apto para la marcha τὸ πέλαγος πορευτόν (21) (nótese el uso de estas expresiones hiperbólicas que marcan la arrogancia del rey al creer que está en su poder modificar la naturaleza). La conducta de Antíoco es cada vez más hostil a los judíos ἀπεχθῆ δὲ πρὸς τοὺς πολίτας Ἰουδαίους ἔχων διάθεσιν y nombra funcionarios acordes con sus sentimientos: Filipo, Andrónico, Menelao, Apolonio (23). El capítulo VI relata la profanación del Templo de Jerusalén al consagrarlo a Zeus Olímpico y el establecimiento de cultos y sacrificios paganos en los altares sagrados. El anciano Eleazar y la madre con sus siete hijos son torturados hasta morir por no querer acatar las órdenes del rey quien es advertido por las plegarias de los sufrientes de que su castigo estaba próximo (VII 16-17; 19; 31; 37) pero, en su arrogancia le es imposible entender el mensaje (*id.* 24; 39). En VII 19 el sexto hijo, a punto de morir, acusa al soberano de querer luchar con Dios θεομαχεῖν ἐπιχειρήσας. Este verbo es un ἄπαξ λεγόμενον en la *Septuaginta*⁶. El castigo que le aguarda a Antíoco es el de su muerte, relatada en detalle en el capítulo IX⁷ con rasgos patéticos y dramáticos en la descripción de los padecimientos del soberano. Cuando éste se encontraba en Persépolis pretendió saquear el

hoc quoque testantur, Polybius Megalopolita, Strabon Capadox, Nicolaus Damascenus, Timagenes et Castor temporum conscriptor et Apollodorus; omnes dicunt pecunias indigentem Antiochum, transgressum foedera, Iudaeorum expoliassse templum auro argentoque plenum”. No obstante la opinión de Josefo, es probable que el móvil de Antíoco no era tanto el ansia de riqueza como el deseo de castigar lo que él consideraba como rebelión.

⁶ Este verbo es usado por Eurípides en *Bacantes* para referirse a la conducta de Penteo quien trata vanamente de enfrentarse al poder de Dioniso: cf. Dodds (1960, *Bacchae*, Oxford, p. 68) en su comentario al v. 45: “The rather rare verb θεομαχεῖν is twice again used (325, 1255) of Pentheus, hopeless struggle against Dion. It has the same implication of a hopeless resistance to overwhelming power at. *I.A.* 1408 τὸ θεομαχεῖν γὰρ ἀπολιποῦσ’...”

Lactancio, autor cristiano (siglo III d.C.) en *De mortibus persecutorum* describe los atroces sufrimientos de los perseguidores de cristianos. J. Moreau (1954 *De la mort des persécuteurs* II, Sources Chrétiens, Paris, p. 384) designa a dichos perseguidores como θεομάχοι.

El verbo θεομαχεῖν ha sido frecuentemente utilizado por autores cristianos para caracterizar a quienes se oponen o cuestionan de alguna manera al pensamiento cristiano. Ceslas Pera (1936, “Denys le Mystique et la Θεομαχία, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, pp. 7 ss) señala la aplicación de θεομάχοι a los gnósticos por parte de Clemente de Alejandría (*Stromata* III). “La caractéristique de cette lutte contre Dieu se trouve dans le fait que, dissociant le Créateur du Dieu suprême, les gnostiques en général et le marcionisme en particulier aboutissaient à se révolter contre le Créateur et le magistère divin, avec la prétention de s’élever au Dieu suprême moyennant la possession de « mystères » communiqués par « science ». (p. 9). Para el análisis e otros ejemplos cf. el artículo citado.

⁷ Recordemos que la muerte de Antíoco IV presenta tres versiones distintas: a de *I Macc.* VI 1-6; la de *II Macc.* I 13-16, dentro de la segunda carta que precede el epitome y la del pasaje en cuestión.

santuario y oprimir la ciudad⁸ e impedido de hacerlo por la muchedumbre, debió huir de manera vergonzosa (2). En la ciudad de Ecbátana tuvo noticias de la derrota de Nicanor y Timoteo. Deseoso de vengarse de la afrenta sufrida por parte de los judíos, ordenó al conductor del carro apresurar el viaje en una nueva manifestación de soberbia al proclamar con orgullo que haría de Jerusalén una fosa común para los judíos (4). El castigo sobreviene de inmediato: Dios lo hirió con una llaga incurable e invisible ἀνιάτῳ καὶ ἀοράτῳ πληγῆι, un dolor irremediable se apoderó de sus entrañas ἀνήκεστος τῶν σπλάγγνων ἀλγηδῶν (5), una situación justa πάνυ δικαίως para quien torturó con numerosas e inusuales desgracias τὸν πολλαῖς καὶ ξενιζούσαις συμφοραῖς βασανίσαντα las entrañas de otros ἑτέρων σπλάγγνα (6)⁹. Sin embargo, el rey sigue con su conducta arrogante οὐδαμῶς τῆς ἀγερωχίας¹⁰ ἔληγεν y soberbia ἔτι δὲ καὶ ὑπερηφανίας ἐπεπλήρωτο en su odio contra los judíos, lo que le acarrea una nueva pena: cayó de su carro¹¹ y con la violenta caída sus miembros se descoyuntaron (7). La desintegración de este personaje es descripta de manera muy vívida por el compilador quien no ahorra imágenes descriptivas de la situación: "quien recientemente creía dominar las olas del mar¹² debido a su jactancia desmedida y se imaginaba pesar en una balanza¹³ la altura de las montañas, caído en tierra era llevado en una litera, mostrando a todos el poder evidente de Dios" ὁ δ' ἄρτι δοκῶν τοῖς τῆς θαλάσσης κύμασιν ἐπιτάσσειν διὰ τὴν ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀλαζονείαν καὶ πλάστιγγι τὰ τῶν ὀρέων οἰόμενος ὕψη στήσειν κατὰ γῆν γενόμενος ἐν φορεῖῳ παρεκομίζετο φανεράν τοῦ θεοῦ πᾶσιν

⁸ El compilador señala que pese a todas las advertencias, el rey persiste en su conducta soberbia y malvada.

⁹ Van Henten (*The Maccabean Martyrs...*, p.170) comenta este versículo: "His punishment is reminiscent of the tortures ordered by the king himself, as the martyrs suggest in ch. 7... This is apparent from the vocabulary in 9: 1-18. The divine illness strikes Antiochus in his bowels (τα σπλάγγνα, 9:5), an affliction reminiscent of the ritual meal ordered by the king (σπλαγγνισμός 6:7; 7:21, 42). The obvious link between the suffering of Antiochus and the martyrs is made explicit in 9:6..."

¹⁰ Término utilizado por Polibio X 35:8 con el mismo significado.

¹¹ En la descripción de la caída de Antíoco, el autor probablemente recuerde el pasaje de *Isaías* XIV 4-21 en el que se describe el castigo del rey de Babilonia (los comentaristas no se ponen de acuerdo con respecto a la identidad del soberano: Sargón II, Senaquerib, Nabucodonosor o Nabonid): "...cómo cesó su arrogancia... Yahvéh quebró su bastón con el que golpeaba a los pueblos... tu soberbia ha sido precipitada al *seol* (mundo subterráneo... debajo de ti tienes una cama de gusanos, tus mantas son gusanos. ¡Cómo te precipitaste de los cielos... a las profundidades del pozo..."

¹² Esquilo, en su tragedia *Los persas* describe la arrogancia de Xerxes quien es derrotado por los griegos en la batalla naval de Salamina (480 a.C.). La sombra de Darío atribuye las causas del desastre a la conducta osada y soberbia de su hijo: "La fuente de los males para los nuestros parece haber sido hallada: mi hijo sin tener conciencia, la llevó a término con su juvenil audacia, él que esperaba que habría de encadenar al sagrado Helesponto con cadenas, como un esclavo..." (743 ss).

¹³ El motivo de la balanza remite a la balanza de Zeus en la *Iliada*: en dos ocasiones (Θ 68 ss; X 208 ss) el padre de los dioses recurre a la balanza para determinar la suerte de los ejércitos en el primer caso y la de Héctor y Aquiles en el segundo: "... entonces el padre Zeus extendió la dorada balanza, puso en ella ambos destinos..." Esta reminiscencia de la balanza acentúa aún más la ὕβρις de Antíoco.

τὴν δύναμιν ἐνδεικνόμενος (8). Aparece el motivo de la helmintiasis¹⁴: de su cuerpo pululaban gusanos, caían sus carnes a pedazos aún estando con vida y su hedorapestaba todo el ejército... ἐκ τοῦ σώματος τοῦ δυσσεβοῦς σκώληκας ἀναζεῖν, καὶ ζῶντος ἐν ὀδύναις καὶ ἀλγηδόσιν τὰς σάρκας αὐτοῦ διαπίπτειν, ὑπὸ δὲ τῆς ὀσμῆς αὐτοῦ πᾶν τὸ στρατόπεδον βαρύνεσθαι τὴν σαπρίαν (9). La caída trágica se torna desmesuradamente patética: “a quien antes creía tocar los astros del cielo, nadie quería llevarlo por la insoportable carga del hedor”... τῶν οὐρανίων ἄστρον ἄπτεσθαι δοκοῦντα παρακομίζειν οὐδεὶς ἐδύνατο διὰ τὸ τῆς ὀσμῆς ἀφόρητον βᾶρος (10). Antíoco tomó conciencia del origen de sus padecimientos, su excesiva soberbia comenzó a debilitarse y a llegar al reconocimiento (de su falta) debido al azote divino (11). En un discurso directo asume sus faltas: “es justo someterse a Dios y siendo un mortal no tener aspiraciones divinas” Δίκαιον ὑποτάσσεσθαι τῷ θεῷ καὶ μὴ θνητὸν ὄντα ἰσοθέα φρονεῖν (12). Esta declaración no lo aleja del castigo, ya es tarde para él, Dios no se compadecería de su persona, a pesar de prometer que liberaría a Jerusalén, que a los ciudadanos de la misma otorgaría igualdad de derechos con los atenienses, restauraría los objetos robados del Templo, que suministraría fondos propios para los sacrificios, que se convertiría al judaísmo y recorrería todo lugar habitado para dar testimonio del poder divino¹⁵ (14-17). Abrumado por los dolores, escribe una carta a los judíos, en forma de súplica ἐπιστολὴν ἱκετηρίας τάξιν ἔχουσαν con un encabezamiento semejante al de las cartas reales del período helenístico: “A los honrados ciudadanos judíos, el rey y general Antíoco os desea salud, prosperidad y bienestar” (19). Esta *praescriptio* revela la inautenticidad de la carta: el nombre del rey debería figura en primer término sin el agregado de στρατηγός, la fórmula καὶ ὑγιαίνειν unida al χαίρειν estaba restringida al ámbito privado en el mundo griego¹⁶. La correspondencia real solía usar sólo χαίρειν¹⁷. Στρατηγός es la

¹⁴ J-G. Gauger (“Der ‘Tod des Verfolgers’... p. 47) afirma que para el caso particular del θεόμαχος se registran dos tipos de muerte: la *phteiriasis* o *morbus pedicularis*, en alemán *Läuserkrankheit* y la muerte por gusanos para la cual no existe ningún término técnico en la Antigüedad, *Würmerkrankheit* (también en alemán).

¹⁵ Heliodoro, en el capítulo III 24 ss también recibió su castigo al intentar despojar al Templo de sus riquezas, pero pudo alcanzar la compasión divina por intercesión del sumo sacerdote Onías y “ante todos brindaba testimonio de las acciones del supremo Dios... (36). El hecho de que un pagano reconozca la grandeza del Dios de Israel es un motivo recurrente en la literatura judeo-helenística. La misma situación se produce en la adición griega (E) del libro de *Esther*: el rey Asuero, en el decreto de rehabilitación de los judíos admite que ellos “son hijos del gran Dios vivo que, para nuestro bien y el de nuestros padres, mantiene el reino en el más floreciente estado” (12q) y califica a Dios como “Señor universal” (12r; 12t). M. Henze (“The narrative frame...”, p. 23) lo compara con la historia de Nabucodonosor: “The account of Antiochus IV making peace with the Jews at the end of his life is quite a variance with the earlier account of his death in 2 *Macc* II 11-17 and bears many parallels with the story of Nebuchadnezzar’s madness in *Dan. IV*”.

¹⁶ Habicht (“Royal Documents...”, pp. 5-6) considera inadmisibile la autenticidad de esta carta y concluye: “: There are at least twenty-five letters written by Seleucid kings of which te prescript is preserved (I am counting

traducción griega de *praetor*, una magistratura importante en Roma¹⁸. El rey manifiesta su preocupación por los judíos mediante una *formula valetudinis* “si os encontráis bien y también vuestros hijos y vuestros asuntos se desarrollan según vuestros deseos, damos la mayor de las gracias” εἴ ἔρρωσθε καὶ τὰ τέκνα καὶ τὰ ἴδια κατὰ γνώμην ἐστὶν ὑμῖν, ἔχομεν τὴν μεγίστην χάριν (20). Menciona su estado sin entrar en detalles patéticos que caracterizaron el relato del autor: “yo estoy postrado sin fuerzas... καὶ γὰρ δὲ ἀσθενῶς διεκείμη...al volver de las regiones de Persia y tras caer en una dificultosa enfermedad...” ἐπανάγων ἐκ τῶν κατὰ τὴν Περσίδα τόπων καὶ περιπεσὼν ἀσθενεῖαι δυσχέρειαν ἐχούση... (21).”Tengo una gran esperanza de escapar de ella...”...ἔχων πολλὴν ἐλπίδα ἐκφεύξεσθαι τὴν ἀσθένειαν (22). Toma como precedente la conducta de su padre quien designó su sucesor antes de salir de campaña¹⁹; él decide hacer lo mismo por si sobrevenía un hecho inesperado τι παράδοξον ἀποβαίνειν οἱ πενoso καὶ προσαγγέλθην τι δυσχερές... (eufemismo para aludir a su muerte) (23-4). La elección recae sobre su hijo, Antíoco V. La carta concluye con una fórmula de cortesía “Os pido y ruego παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς καὶ ἀξιῶ...que acordándoos de las favores recibidos en común y en particular conservéis para con mi hijo la misma benevolencia que tenéis conmigo” ἕκαστον συντηρεῖν τὴν οἴσαν εὖνοιαν εἰς ἐμὲ καὶ τὸν υἱόν (26)²⁰. Este

only letters on stone, excluding all others which are preserved in the literary tradition). The prescript is invariable: king, name, address, greeting and nothing else”. Habicht señala la opinión de algunos filólogos (Ziemann, Abel, Starcky entre otros) que concuerdan en admitir la falsedad de la *praescriptio*, pero insisten en la autenticidad del resto: habría sido una carta enviada a la ciudad de Antioquía, la capital del reino. Goldstein piensa que la carta, sea auténtica o falsa, constituye “a real Seleucid document”.

¹⁷ Abel comenta (*Les Livres...*, p. 403): “L’association des souhaits χαίρειν καὶ ὑγιαίνειν καὶ εὖ πράττειν ne se trouve guère que dans ce document, mais πολλὰ χαίρειν seul est assez fréquent de même que χαίρειν + ὑγιαίνειν. Seul, εὖ πράττειν se rencontre une vingtaine de fois ». Goldstein (*II Macc.*, p. 359) califica esta sucesión de saludos como “extravagante”

¹⁸ Cf. Polibio XXVI 1:5-6.

¹⁹ Documentos cuneiformes atestiguan que Antíoco III designó a su hijo mayor Antíoco como corregente y heredero desde el año 210/9 a 193/2 y a su hijo Seleuco corregente y heredero desde 189 a 187. (cf. Parker y Dubberstein, *Babylonian Chronology*, citados por Goldstein).

²⁰ El concepto de εὖνοια indica la intención apologética del autor de *II Macc.* quien trata de demostrar a lo largo de toda la obra la buena relación del pueblo judío con los demás y quebrar el prejuicio de intolerancia y xenofobia que señalaban algunos autores en las costumbres judías. Diodoro de Sicilia (*Fr. Gr. Hist.* II, A 87 F1099 se refirió a Moisés como “el fundador de Jerusalén, el que logró la unión del pueblo y estableció para ellos las misantrópicas y criminales costumbres...sus libros contienen leyes xenófobas...”...τοῦτο μὲν ὑπέλαβε Μωυσεῶς εἶναι τοῦ κτίσαντος τὰ Ἱεροσόλυμα καὶ συστησαμένου τὸ ἔθνος, πρὸς δὲ τούτοις νομοθετήσαντος τὴν μισανθρωπίαν πάντων ἔθνῶν ἐφιλοτιμήθη καταλῦσαι τὰ νόμιμα...τὰς ἱεράς αὐτῶν βίβλους καὶ περιεχούσας τὰ μισόξενα νόμιμα... Flavio Josefo (*Ap.*) refuta acusaciones contra los judíos formuladas por Apión, Apolonio Molón, Lisímaco, entre otros. Apión sostenía que los judíos atrapaban a un viajero griego, lo alimentaban durante un año, luego lo conducían a un bosque donde lo sacrificaban según sus ritos, juraban seguir manteniendo el odio contra los griegos y arrojaban sus restos en una fosa: “et comprehendere quidem Graecum peregrinum eumque annali tempore saginare, et deductum ad quandam silvam occidere quidem eum hominem eiusque corpus sacrificare secundum suas sollemnitates et gustare ex eius visceribus et iusiurandum facere in inmolatione Graeci, ut inimicitias contra Graecos haberent, et tunc in quandam foveam reliqua hominis pereuntis abicere (II 95).

versículo prueba que la carta, de ser legítima, debía tener otro destinatario ya que el contexto anterior permite sólo una interpretación irónica. En el final, Antíoco expresa su deseo de que la relación entre su hijo y los gobernados sea satisfactoria al haberlo persuadido de seguir sus intenciones con moderación y humanidad ἐπιεικῶς καὶ φιλανθρώπως παρακολουθοῦντα τῆι ἐμῆι προαιρέσει συμπεριενεχθήσεσθαι ὑμῖν (27). Una vez concluida la carta, el compilador marca el contraste de la imagen de Antíoco delineada en la epístola mediante la calificación de asesino ἀνδροφόνος y blasfemo βλάσφημος²¹ e insiste en la doctrina de la retribución “sufriendo los peores dolores como había hecho padecer a otros...” τὰ χεῖριστα παθῶν, ὡς ἑτέρους διέθηκεν,.. (28). Antíoco murió en tierra extranjera, en una zona montañosa ἐπὶ ξένης ἐν τοῖς ὄρεσιν... Se trata del territorio de Parataikene, en Tabai, (cerca de Isfahan) territorio montañoso²². Su amigo σύντροφος Filipo condujo su cuerpo, pero por temor al hijo de Antíoco no concluyó su misión y se refugió en Egipto, en la corte de Ptolomeo Filométor²³.

1.1. Polibio: ¿modelo para el retrato de Antíoco?

Como señalamos en párrafos anteriores, la figura de Antíoco IV presenta rasgos eminentemente trágicos con su conducta desmesurada ὕβρις, castigo y conciencia de sus actos²⁴. Polibio, quien estuvo presente en la mente del autor de *II Macc* (es evidente en el campo lingüístico), también pudo ser su modelo en el tratamiento de figuras históricas bajo una óptica trágica. Si bien el historiador no debe elaborar su relato bajo un modo trágico, patético o conmovedor, según Polibio, éste mismo no pudo librarse de efectos melodramáticos en su descripción de la furia popular contra Agatocles (tirano de Egipto) su familia y aduladores (XV 33). Filón, servidor y adulador de Agatocles fue muerto a golpes de lanza, el pueblo furioso, arrastró su cuerpo todavía palpitante. El tirano, maniatado, fue atravesado por venablos. Su familia fue puesta a disposición del pueblo; unos los mordían οἱ μὲν ἔδακνον, otros los pinchaban οἱ δ' ἐκέντου, otros les sacaron los ojos οἱ δὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς

²¹ Cf. Abel (*Les Livres...*, p.405): “Ce débordement d’injures ne fait que ressortir le ton digne et modéré de la lettre d’Antiochus qui n’a nullement le ton suppliant qu’on voudrait y voir. Cf. *infra* la explicación de Mendels con respecto al contraste señalado.

²² Cf. Estrabón XV 3:12 C 732; XVI 1:17 C 744.

²³ Goldstein sostiene que la mención de Filométor se explica si la misma figuraba en la fuente a la que debió recurrir el compilador, las memorias de Onías IV, protegido de este soberano egipcio.

²⁴ Cf. A Lesky (1973, *La tragedia griega*, Barcelona, p. 27): “Un tercer requisito de lo trágico es de carácter general y, sin embargo, es especialmente griego. El sujeto del hecho trágico, la persona envuelta en el ineludible conflicto, debe *haberlo aceptado* en su conciencia, sufrirlo a sabiendas. Allí donde una víctima sin voluntad es conducida sorda y muda al matadero, el hecho trágico se halla ausente”.

ἐξέκοπτον, al que se caía les dislocaban los miembros hasta que se los quebraban todos ἀεὶ δὲ τοῦ περόντος τὰ μέλη διέσπων, ἕως ὅτου κατελώβησαν πάντας αὐτούς.

La descripción trágica más cercana a la definición aristotélica que se encuentra en Polibio es la del personaje Filipo V de Macedonia²⁵. Para reconstruir esta figura es necesario tener en cuenta el relato de Tito Livio (XXXIX 32:5) que afirmaba la intención de Filipo de iniciar una nueva guerra contra Roma con la oposición de gran parte de la población, lo que llevó a Filipo a asesinar a algunos de ellos. Polibio inicia el capítulo X del libro XXIII destacando que era una época (año 182 a.C.) en la que se iniciaron los males para Filipo y para Macedonia “...como si la Fortuna hubiese querido castigar oportunamente los crímenes y sacrilegios cometidos durante su vida καθάπερ γὰρ ἂν εἰ δίκην ἢ τύχην βουλομένη λαβεῖν (ἐν καιρῷ) παρ’ αὐτοῦ πάντων τῶν ἀσεβημάτων καὶ παρανομημάτων ὧν εἰργάσατο κατὰ τὸν βίον²⁶ presentando unas Erinias, y castigos y espíritus vengadores de aquellos que había hecho infelices τότε παρέστησέ τινὰς ἐρινύς καὶ ποινὰς καὶ προστροπαίους τῶν δι’ ἐκεῖνον ἡτυχηκότων; éstos convivían con él noche y día hasta que murió οἱ συνόντες αὐτῷ καὶ νύκτωρ καὶ μεθ’ ἡμέραν...ἕως οὗ τὸ ζῆν ἐξέλιπεν, de manera que todos los hombres deben estar de acuerdo en que, como dice el refrán “Existe un ojo de la Justicia”²⁷, al que jamás deben despreciar los seres humanos mientras viven...κατὰ τὴν παροιμίαν ἔστι Δίκης ὀφθαλμός, ἧς μηδέποτε δεῖ καταφρονεῖν ἀνθρώπους ὑπάρχοντας...(Polibio describe los crímenes de los nobles macedonios y el conflicto con sus propios hijos. El original menciona la expresión “tercer drama” τρίτον δρᾶμα para designar esta situación). Al reflexionar esto, se agobiaba día y noche. Con tales desgracias y turbaciones, ¿quién no pensaría razonablemente que alguno de los dioses le demostraría rencor en su vejez a causa de los sacrilegios cometidos en épocas anteriores? ... τίς οὐκ ἂν εἰκότως ὑπολάβοι θεῶν τινων αὐτῷ μῆνιν εἰς τὸ γῆρας κατασκῆψαι διὰ τὰς ἐν τῷ προγεγονότι βίῳ

²⁵ Se trata de Filipo V (187-175 a.C.). Cuando era joven se unió a Aníbal y dirigió la primera guerra macedónica (205-201a.C) contra Roma. Fue derrotado definitivamente en la batalla de Cinoscéfalos (197 a.C.). Para el análisis de este personaje según una óptica trágica, seguimos el análisis propuesto por F. Walbank en su artículo citado “ΦΙΛΙΠΠΟΣ ΤΡΑΓΩΔΙΟΥΜΕΝΟΣ...”

²⁶ Cf. V 9: 2-12; XI 7: 2-3 los sacrilegios cometidos en Termo, VII 11: 1-11 su conducta brutal en Mesenia y XIII 3: 1-5 su traición a Rodas.

²⁷ Cf. Hes. *Op.* 267 πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμός καὶ πάντα νοήσας.”El ojo de Zeus que todo lo ve y todo lo entiende...” West (*Hesiod. Works & Days*, p. 223) en su comentario *ad hoc* afirma que la idea de una divinidad que ve y conoce todo, en particular las acciones humanas, es un pensamiento universal y cita el estudio de R. Pettazzoni (1956) *The All-Knowing God*, London. En la India existe el dios Dyaus (el cielo), quien conoce todo y otra deidad de naturaleza celestial, Varuna o Mitra-Varuna supervisa la justicia, juramentos y contratos. Recuerda la invocación del Sol junto con la de Zeus en la formulación de un juramento δεσ πάντ’ ἐφορᾶς καὶ πάντ’ ἐπακούεις (*Il.* Γ 277, *Od.* λ 109; μ 323). Según la opinión de West se trata de concepciones provenientes del pensamiento indo-europeo. Cita otros ejemplos literarios: *S. O.C.*; *Men. monost.* 225; 605; *X. Mem.* I 4:17, etc.

παρανομίας; Filipo asesinó a muchos macedonios y también a sus hijos recitando, según dicen el verso: “Necio aquel quien tras matar al padre deja vivos a los hijos”... Νήπιος δς πατέρα κτείνας υίους καταλείπει. Por esto su espíritu estaba como lleno de furia... τῆς ψυχῆς οἶονεὶ λυττώσης y la disputa con sus hijos junto con todo lo dicho anteriormente lo irritó sobremanera καὶ τὸ κατὰ τοὺς υίους νεῖκος ἅμα τοῖς προειρημένοις ἐξεκαύθη y la Fortuna de manera conveniente hizo subir a escena oportunamente las desgracias de ellos τῆς τύχης ὥσπερ ἐπίτηδες ἀναβιβαζούσης ἐπὶ σκηνὴν ἐν ἐνὶ καιρῶι τὰς τούτων συμφοράς” Nótese en los párrafos transcritos la intención del autor de marcar este relato con claras referencias a una representación escénica: la mención de las Erinias y espíritus vengadores que despiertan de inmediato asociación con la famosa trilogía de Esquilo *Orestía*, τρίτον δρῶμα, ἀναβιβαζούσης ἐπὶ σκηνὴν... La conducta excesiva, criminal de Filipo provocó su desgracia. Polibio habla desde una motivación moral. Una mala conducta conlleva siempre el castigo. Se trata del esquema causa-efecto, también discernible en la figura de Antíoco IV en la descripción polibiana²⁸.

1.2. El motivo de la helmintiasis

La horripilante imagen de gusanos que devoran carne humana se encuentra en el *Antiguo Testamento*, en *Is.* XIV11: “...tienes una cama de gusanos, tus mantas son lombrices...”... ὑποκάτω σου στρώσουσιν σῆψιν, καὶ τὸ κατακάλυμμά σοι σκόληξ; LXVI 24: “Y al salir verán los cuerpos de aquellos que pecaron contra mí, su gusano no morirá...”...ὁ γὰρ σκόληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσει; *Ju.* XVI 17: “Entregarán sus cuerpos al fuego y a los gusanos, y gemirán de dolor eternamente”...δοῦναι πῦρ καὶ σκόληκας εἰς σάρκα αὐτῶν...; *Za.* XIV 12: “Y ésta será la plaga con la que Dios castigará a todos los pueblos que atacaron Jerusalén. Se corromperán sus carnes, estando aún de pie, sus ojos se pudrirán en sus cuencas y las lenguas en sus bocas”...τακήσονται αἱ σάρκες αὐτῶν ἐστηκότων αὐτῶν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτῶν, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἔσθησονται...καὶ ἡ γλῶσσα αὐτῶν τακήσεται...; *II Ch.* XXI 15: “...padecerás una enfermedad en las entrañas hasta que se saldrán de tu vientre...”...ἕως οὗ ἐξέλθῃ ἡ κοιλία σου μετὰ τῆς μαλακίας ἐξ ἡμερῶν... En los pasajes de *Isaías* como en *Judith* el motivo de los gusanos se menciona

²⁸ Cf. Walbank (ΦΙΛΙΠΠΙΟΣ... p. 55): “...in Philip’s career might be traced the requisites for the best kind of tragic plot; the proper effect of tragedy, explains Aristotle, “is best produced when the events come on us by surprise; and the effects is heightened when, at the same time, they follow as cause and effect”. To Polybius it was a matter beyond doubt that the disasters which clouded Philip’s last years were the just retribution of Tyche for the misdeeds of his youth...”

explícitamente, en los otros dos textos sólo se habla de una enfermedad de las entrañas y de corrupción de la carne. En la tradición judía temprana el castigo divino que implica la aparición de gusanos en seres vivos es desconocido²⁹. Es necesario remontarse al mundo griego quien ofrece testimonios de personajes que sufrieron la plaga de gusanos en sus cuerpos, aún estando vivos. Heródoto IV 205 relata la muerte de Feretime, la reina de Cirene: su vida no tuvo un buen fin, al volver de Libia a Egipto, una vez que castigó a los barqueos³⁰, murió de modo desgraciado “pues estando viva se llenó de gusanos, como ciertamente sobrevienen a los seres humanos odiosos castigos sumamente severos por parte de los dioses. Ζῶσα γὰρ εὐλέων ἐξέξεσε, ὡς ἄρα ἀνθρώποισι αἱ λίην ἰσχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται. En verdad de tal clase fue el castigo de Feretime la de Bato con respecto a los barqueos” ἢ μὲν δὴ Φερετίμης τῆς Βάττου τοιαύτη τε καὶ τοσαύτη τιμωρὴ ἐγένετο ἐς Βαρκαίους. Pausanias IX 7:2-4 narra la muerte de Casandro, hijo de Antípater quien hizo retornar a los tebanos a su ciudad, después de haber sido dispersados por Alejandro. Casandro destruyó totalmente la casa de su enemigo, Alejandro: envenenó a sus hijos. “Pero no tuvo un buen fin. Su cuerpo se llenó de hidropesía y le surgieron gusanos, mientras estaba vivo” οὐ μὴν οὐδὲ αὐτὸς χαίρων τὸν βίον κατέστρεψεν· ἐπλήσθη γὰρ ὑδέρῳ, καὶ ἀπ’ αὐτοῦ ζῶντι ἐγένοντο εὐλαί³¹ La muerte de Antíoco IV, quien antes de expirar fue atormentado por gusanos, sería el primer testimonio en unir la tradición hebrea con la griega: el castigo para los malvados es ver colmado su cuerpo de gusanos todavía en vida. En el primer siglo después de Cristo, Flavio Josefo, probablemente influido por *II Macc.* IX, describe la muerte de Herodes en dos pasajes de sus obras³². No ahorra detalles en la descripción de la enfermedad: su enfermedad se dispersó por todo el cuerpo bajo diversas formas, fiebre, dolores intestinales,

²⁹ Cf. Gauger (« Der ‘Tod des Verfolgers’... », p. 49): “...die frühere Tradition noch bis 150 v. Chr. Kennt den Würmerfrass als Strafe Gottes nur im Zusammenhang mit dem Gerichtsund Höllenmotiv, also nach dem Tode des Betroffenen, sie kennt nicht unseren Kontext, nach dem der Lebende auf diese Weise zu Tode kommt”.

³⁰ En el capítulo 202 Heródoto describe la crueldad de Feretime: empaló alrededor de una muralla a los más culpables de los barqueos, amputó los senos a sus mujeres y con ellos tapizó la muralla τοὺς μὲν νῦν αἰτιωτάτους τῶν Βαρκαίων...ἀνεσκολόπισε κύκλωι τοῦ τείχεος, τῶν δέ σφι γυναικῶν τοὺς μαζοὺς ἀποταμοῦσα περιέστιξε καὶ τούτοισι τὸ τεῖχος.

³¹ Dentro del mundo clásico, pero posterior a *II Macc.*, Plutarco (*Sulla XXXVI*) describe la muerte de este personaje: debido a su vida disipada y a sus excesos en el comer y beber no prestó atención a una úlcera en sus entrañas que fue creciendo; “la enfermedad corrompió toda la carne y se convirtió en gusanos”...καὶ πολὺν χρόνον ἡγνῶει περὶ τὰ σπλάγγνα γεγὼνὸς ἔμπυος, ὑφ’ ἧς καὶ τὴν σάρκα διαφθαρεῖσαν εἰς φθειράς μετέβαλε...Plutarco nombra a otros personajes afectados por este mal: Acasto, el hijo de Pelias, el poeta lírico Alcman, el teólogo Ferécides, Calístenes de Olinto, Micio el jurista.

³² En *Ap.* 2 143 describe el castigo de Apión, difamador de las costumbres judías: este personaje debió ser cicuncidado por necesidad debido a una úlcera en sus partes sexuales, su carne se gangrenó y murió en medio de atroces dolores: ὄθεν εἰκότως μοι δοκεῖ τῆς εἰς τοὺς πατρίους αὐτοῦ νόμους βλασφημίας δοῦναι δίκην Ἀπίων τὴν πρέπουσαν· περιετιμήθη γὰρ ἐξ ἀνάγκης, ἐλκώσεως αὐτῷ περὶ τὸ αἰδοῖον γενομένης, καὶ μηδὲν ὠφελῆθεις ὑπὸ τῆς περιτομῆς, ἀλλὰ σηπόμενος, ἐν δειναῖς ὀδύναϊς ἀπέθανεν.

hinchazón en los pies, inflamación del abdomen “y gangrena en sus genitales de donde salían gusanos”...καὶ δὴ αἰδοίου σηπεδῶν σκώληκας γεννώσα,.... Su condición llevó a los inspirados a sostener “que sus sufrimientos eran un castigo por su trato a los conocedores” ὥστε τοὺς ἐπιθειάζοντας ποινὴν εἶναι τῶν σοφιστῶν τὰ νοσήματα λέγειν (*BJ I 656*). En *AJ XVII 168-72* la noción de castigo divino enmarca la descripción de la enfermedad: “la enfermedad de Herodes se agravaba, castigándolo Dios por su conducta criminal...” Ἡρώδῃ δὲ μειζρόνως ἢ νόσος ἐνεπικραίνετο, δίκην ὧν παρανομήσειεν ἐκπρασσομένου τοῦ Θεοῦ. Presentaba ulceraciones en los intestinos y “una gangrena en las partes genitales que engendraba gusanos”...καὶ μὴν καὶ τοῦ αἰδοίου σήψις σκώληκας ἐμποιοῦσα. Los que se entregaban al estudio de las cosas divinas pensaban que era un castigo infligido por Dios a causa de sus numerosas impiedades...ποινὴν τοῦ πολλοῦ δυσσεβοῦς ταύτην ὁ Θεὸς εἰσπράσσεσθαι παρὰ τοῦ βασιλέως³³. Gauger (“Der ‘Tod des Verfolgers’...”, p. 57 ss) cree que este capítulo de *II Macc.* fue interpolado después de la redacción de la muerte de Herodes y propone para él una fecha posterior al 70 d.C.³⁴. Él sostiene que el tema de la muerte de Antíoco IV fue actualizada por la figura de Vespasiano y la de su hijo Tito con la destrucción del templo de Jerusalén (70 d.C.). En fuentes hebreas (*Talmud, Midrash* y los *Oráculos Sibílicos*) se describe el castigo de estos gobernantes debido al saqueo y devastación de Jerusalén³⁵.

³³ *Act. Ap. XII 23* relata la muerte de Herodes en términos semejantes: “Al instante lo hirió el Ángel del Señor, por no haberle rendido gloria a Dios y convertido en alimento de gusanos, murió”. Παραχρήμα δὲ ἐπάταξεν αὐτὸν ἄγγελος Κυρίου ἀνθ’ ὧν οὐκ ἔδωκεν τὴν δόξαν τῷ θεῷ, καὶ γενόμενος σκωληκόβρωτος ἐξέψυχεν.

La figura de Herodes y sus obras han sido objeto de estudios y conclusiones opuestas. Acertadamente expresa L. I. Levine (1992) “Herodes”, *The A B Dictionary* vol. III: “To evaluate Herod’s life and reign is well nigh imposible. Most primary sources either vilify or extol him....Some despised and others respected him; most were probably ambivalent...”

³⁴ “... Wir sind also genötigt, die Obergrenze nicht vor 70 n. Chr. sondern auf die Zeit nach 70 n. Chr. hinauszuschieben und kommen für die Abfassung und die Interpolation von Kap. 9 von 2 Makk. In die Zeit nach 70 n. Chr.

³⁵ La helmintiasis, como castigo divino, fue un motivo común entre autores cristianos. Abel (*Les Livres...*, p. 400) nombra a Filostorgo quien sus *Historiae* narra el fin atroz de los apóstatas de la época de Juliano, entre ellos Teocteno, sacerdote de Antioquia, cuya carne se corrompió en poco tiempo y lleno de gusanos, perdió sus ojos ...καὶ σκολήκων γεγόνως, καὶ δὴ καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑπ’ αὐτῶν ἐξορυχθεῖς... (id. VII 13). Lactancio, en el capítulo XXXIII de *De mortibus persecutorum* describe la enfermedad del emperador Maximino Galerio con rasgos muy cercanos a *II Macc.* IX: “Jam decimus et octavus agnus agebatur, cum percussit eum Deum insanabili plaga. Nascitur ei ulcus malum in inferiori parte genitalium, serpitque latius. Medici secant, curant. Sed inductam jam cicatricem scindit vulnus; et rupta vena, fluit sanguis usque ad periculum mortis. Vix tamen cruor sistitur. Nova ex integro cura. Tamen perducitur ad cicatricem. Rursus levi corporis motione vulneratur: plus sanguinis quam ante decurrit. Albescit ipse, atque absumptis viribus tenuatur; et tunc quidem rivus cruoris inhibetur. Incipit vulnus non sentire medicinam: proxima quaque cancer invadit; et quanto magis circumsecatur, latius saevit, quanto curatur, increscit....Undique medici nobiles trahuntur. Nihil humanae manus promovent. Confugitur ad idola. Apollo et Asclepius orantur; remedium flagitatur. Dat Apollo curam. Malum multo pejus augetur. Jam non longe pernicies aberat, et inferiora omnia corripuerat. Computrescunt forinsecus viscera, et intabem sedes tota

1.3. La muerte de Antíoco IV en *I Macc.* VI

Este capítulo relata el intento de Antíoco IV de tomar la ciudad de Elimaida³⁶ “célebre por su riqueza, plata y oro” πόλις ἔνδοξος πλούτωι, ἀργυρίωι καὶ χρυσίωι (1) al igual que su templo en el que se hallaba abundante riqueza, armaduras de oro, corazas y armamento, dejado allí por Alejandro Magno (2). La resistencia armada de los habitantes del lugar lo obligó a escapar y a retornar con gran tristeza μετὰ λύπης μεγάλης a Babilonia³⁷ (4). Se hallaba todavía en Persia cuando un mensajero le informó sobre la derrota de su ejército

dilabatur. Non desinunt tamen infelices Medici, vel sine spe vincendi mali, fovere, curare. Repercussis medullis, malum recidit introrsus, et interna comprehendit, vermes intus creantur. Odor ita autem non modo per palatium: sed totam civitatem pervadit. Nec mirum, cum jam confusi essent exitus stercoreis et urinae. Comestum a vermibus et in putredinem corpus cum intolerandis doloribus solvitur... Apponebantur ad sedem fluentem cocta et calida animalia, ut vermiculos eliceret calor. Quies resolutis, inaestimabile scatebat examen; et tamen multo majorem copiam tabescendorum viscerum perniciosae foecunda generaverat. Jam diverso malo partes corporis amiserant speciem. Superior usque ad vulnus aruerat, et miserabili macie cutis lurida longe Inter. Ossa consederat. Inferior sine ulla pedum forma, in utrumque modum inflata discreverat. Et haec facta sunt per annum perpetuum; cum tandem malis domitus Deum coactus est confiteri: novi dolores urgentes per intervalla exclamat, se restitutum Dei templum, satisque pro scelere facturum. Et jam deficiens edictum misit hujusmodi (sigue el edicto de tolerancia para los cristianos)”. Era el décimo octavo año de su imperio, cuando Dios lo hirió con una llaga incurable. Le surgió una úlcera de mal aspecto en la ingle y se le extendió. Los médicos cortan, curan, pero cuando parecía que iba a cicatrizar, la herida se abre, y al romperse una vena, la sangre fluye hasta peligro de muerte. A duras penas se detiene la sangre. Se intenta una nueva cura. Se prosigue hasta la cicatrización. Pero, por un movimiento del cuerpo, se lastima otra vez y corre más sangre que antes. Éste comienza a ponerse pálido y a debilitarse por faltarle las fuerzas. Sólo entonces se detiene el flujo de sangre. La herida comienza a no ser sensible al remedio. Una llaga cancerosa invade las zonas próximas y cuanto más se corta alrededor, más se inflama, cuanto más se cura, más se desarrolla... Son llamados los médicos más célebres. Las manos humanas no adelantan nada. Se recurre a los ídolos. Se implora a Apolo y Asclepio a quienes se pide insistentemente un remedio. Apolo concede una cura, pero el mal se incrementa cada vez más. No se había difundido aún mucho la calamidad y ya se había apoderado de las partes inferiores. Las entrañas se pudren por fuera y la zona anal es invadida por la corrupción. Los médicos, sin embargo, no renuncian a curar, aunque sin esperanzas de frenar el mal. Al propagarse la infección hasta la médula, ataca las vísceras y en el interior surgen gusanos. El hedor no sólo se extiende por el palacio, sino que invade toda la ciudad. No es extraño dado el hecho que el excremento y la orina tenían una salida común. Es roído por los gusanos y el cuerpo se desintegra en medio de intolerables dolores... Se aplicaban en la zona anal supurante, pedazos de carne cocida y caliente para que el calor hiciera salir a los gusanos. Al quitar los vendajes, brotaban verdaderos enjambres, y no obstante el abundante tejido corrupto criaba aún mayor cantidad. Con tan extraño mal, el cuerpo había perdido su aspecto. La parte superior desde la llaga se había secado y puesto cetrina y por la espantosa delgadez, la piel se pagaba a los huesos. La parte inferior sin forma ninguna de pie, había crecido, hinchada a manera de odres. Estos males duraron un año entero, hasta que finalmente, dominado por los males se vio obligado a reconocer a Dios. A intervalos de un nuevo dolor agobiante dice en alta voz que habría de restablecer el templo de Dios y haría lo suficiente para reparar sus crímenes. Y cuando se sentía desfalleciente, ordenó el siguiente edicto (sigue el edicto de tolerancia). El esquema “persecución-castigo-arrepentimiento” es el mismo que en *II Macc.* IX, fuente más que probable para Lactancio.

³⁶ Esta región, la bíblica Elam (actualmente al S.O de Irán), tenía como ciudad principal a Susa, ciudad en manos de Antíoco IV. Por lo tanto el autor debe referirse a la zona de Elam que no se hallaba bajo dominio seléucida (Goldstein). W. Ward Gasque (*The A B Dictionary* 1992, Vol. II p. 487, “Elymais”) señala que Elam era una región o provincia entre Babilonia y Persia. Concuere con Goldstein en que Elimaida debe referirse a una parte de Elam no controlada por Antíoco y agrega: “The text tradition of *I Macc.* VI 1 is quite confused” Cf. en los párrafos siguientes la opinión de Tarn.

³⁷ Provincia dominada por los seléucidas, situada al este de Elimais. Resulta poco probable que Antíoco haya elegido ese lugar ya que su deceso se produjo en Tabas (Isfahan).

manos de los judíos, “habían destruido la Abominación”, καθεῖλον τὸ βδέλυγμα construida por él en el altar de Jerusalén y habían rodeado con altos muros el santuario en primer lugar y la ciudad de Bet-Sur (7). Cuando el rey oyó estas palabras, quedó consternado ἐθαμβήθη, sumamente agitado ἐσαλεύθη σφόδρα, cayó sobre su lecho ἔπεσεν ἐπὶ τὴν κοίτην y fue víctima de una debilidad originada en su pesar ἐνέπεσεν εἰς ἀρρωστίαν, porque no ocurrió lo que él deseaba (8). Estuvo allí muchos días debido a que se le renovaba su enorme tristeza ἀνεκαινίσθη ἐπ’ αὐτὸν λύπη μεγάλη y comprendió que se moría (9). Llamó a sus amigos y en un breve discurso resumió su estado: “El sueño se aparta de mis ojos y estoy acongojado en mi corazón por la aflicción ἀφίσταται ὁ ὕπνος ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν μου, καὶ συμπέπτωκα τῆι καρδίαι ἀπὸ τῆς μερίμνης, y dije a mi corazón: ¿porqué he llegado a tal grado de turbación y angustia en la que estoy? Pues he sido bueno y querido en mi gobierno καὶ εἶπα τῆι καρδίαι “ἕως τίνος θλίψεως ἦλθα καὶ κλύδωνος μεγάλου, ἐν ᾧ νῦν εἰμι; ὅτι χρηστὸς καὶ ἀγαπώμενος ἦμην ἐν τῆι ἐξουσίαι. Ahora, ciertamente recuerdo las maldades que hice en Jerusalén, arrebaté todos los objetos de plata y los de oro en ese lugar y exterminé a los habitantes de Judea νῦν δὲ μιμνήσκομαι τῶν κακῶν, ᾧν ἐποίησα ἐν Ἱερουσαλημ καὶ ἔλαβον πάντα τὰ σκέυη τὰ ἀργυρᾶ καὶ τὰ χρυσᾶ τὰ ἐν αὐτῆι καὶ ἐξαπέστειλα ἐξᾶραι τοὺς κατοικοῦντας Ἰουδα διὰ κενῆς. Me doy cuenta de que a causa de esto se apoderaron de mi estas calamidades y ahora muero de tristeza en una tierra extranjera” ἔγνων ὅτι χάριν τούτων εἶδεν με τὰ κακὰ ταῦτα· καὶ ἰδοὺ ἀπόλλυμαι λύπη μεγάλῃ ἐν γῆι ἄλλοτρίαι (10-13). El rey llamó a Filipo a quien dio el poder sobre todo su reino entregándole los atributos reales encargándole que educara a su hijo Antíoco para ser rey³⁸. A continuación murió en el año ciento cuarenta y nueve καὶ ἀπέθανεν ἐκεῖ Ἀντίοχος ὁ βασιλεὺς ἔτους ἐνάτου καὶ τεσσαρακοστοῦ καὶ ἑκατοστοῦ (14-16)³⁹.

³⁸ El rey entregó el poder y la tutela de su hijo a Filipo quitándole esta misión a Lisias (cf. III 32-36). El cambio de opinión estaría fundamentado en las derrotas del ejército guiado por Lisias (cf. IV 34).

³⁹ Transcribimos las líneas 9, 10 y 14 de la tablilla 35609 del British Museum según la transcripción y la traducción propuestas por A.J. Sachs y D. J. Wiseman (A Babylonian...) en la versión castellana de B. M. Girbau (1962, “Sobre la fecha de la muerte de Antíoco IV Epifanes en *I Mac.*”, *EB XXI/1*, p.70), E. S. significa era selúcida.

“9. En el año 137, en el mes VI, el día 10, el rey Se(leuco) murió...”

10. En el mismo mes (VI 137 E.S.), An(tíoco) su hijo se sentó en el trono. Reinó 11 años.

14. [En el año 148 (E.S.), en el mes] IX, se oyó (decir) que el rey An(tíoco) murió...”

La tablilla informa el año 148 en lugar del 149. Sin embargo, Girbau duda acerca de la veracidad de este dato ya que examina el reverso del documento y observa en él un error de cálculo. El autor del documento usa un procedimiento uniforme para establecer el número de años de reinado de los reyes. Resta del año de la muerte el primer año de reinado y al resto añade 1 (cf. p. 71). En las fechas del reverso que señalan el reinado de Antíoco III, el autor olvida sumar una unidad, de modo que se aparta de su costumbre habitual. Este hecho da pie a Girbau para sostener que el mismo olvido se deslizó en el cálculo de años de reinado de Antíoco IV. De ser así, al añadir ese año, el resultado de la fecha de muerte sería el 149 a.C. De todos modos, esto es una hipótesis que no tiene un

Este relato se opone al de *II Macc.* al ubicar la muerte de Antíoco IV después de la inauguración del Templo. La enfermedad del rey es psicósomática: el rey enferma de tristeza al enterarse de la victoria de Judas y la descripción de su pena, mucho más sobria, despojada de los rasgos patético-dramáticos que caracterizan a *II Macc.* El rey no presenta esa ὕβρις desmedida y es la frustración por sus derrotas la que lo conduce a la muerte.

Es necesario confrontar la muerte de Antíoco con una fuente anterior, como lo es el relato de Polibio XXXI 9: “En Siria, el rey Antíoco, deseando apoderarse de dinero, preparó una expedición contra el templo de Ártemis en Elimaida. ὅτι κατὰ τὴν Συρίαν Ἀντίοχος ὁ βασιλεὺς, βουλόμενος εὐπορήσαι χρημάτων προέθετο στρατεύειν ἐπὶ τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερὸν εἰς τὴν Ἐλυμαίδα. Una vez que se presentó en el lugar y siendo frustrada su esperanza porque los bárbaros que habitaban la zona no permitieron el sacrilegio y retrocediendo, terminó su vida en Tabais de Persia, estando perturbado⁴⁰ por el hecho de sobrevenirle unas señales demoníacas a causa de la profanación del templo señalado” παραγενόμενος δ’ ἐπὶ τοὺς τόπους καὶ διαψευσθεὶς τῆς ἐλπίδος, διὰ τὸ μὴ συγχωρεῖν τῆι παρανομίαι τοῖς βαρβάρους (τοὺς) οἰκοῦντας περὶ τὸν τόπον, ἀναχωρῶν ἐν Τάβαις τῆς Περσίδος ἐξέλιπε τὸν βίον, δαιμονήσας ὡς ἔνιοί φασι, διὰ τὸ γενέσθαι τινὰς ἐπισημασίας τοῦ δαιμονίου κατὰ τὴν περὶ τὸ προειρημένον ἱερὸν παρανομίαν.

Polibio narra el episodio del ataque del templo de Ártemis en Elimaida, lugar geográfico mencionado en *I Macc.* VI 1; *II Macc* I 13 nombra el templo de Nanea y IX 2 señala la intención de Antíoco de saquear el templo de Persépolis, capital del antiguo imperio persa a fin de obtener dinero. Persépolis no se encuentra en Elimaida, sino en Persis. De haberse dirigido Antíoco a dicha ciudad, seguramente fuentes griegas habrían registrado el hecho. Con respecto al ataque del templo de Ártemis-Nanea, W. W. Tarn (*The Greeks...*, pp. 463-6) pone en duda la veracidad de esta afirmación. Él añade que ni Estrabón ni Josefo mencionan en sus obras tal ataque. El primero relata los ataques contra templos efectuados por

fundamento concreto, salvo el del caso inmediato. Girbau enuncia otra posibilidad que podría sustentar la fecha de 149 como la de la muerte de Antíoco IV. Menciona la existencia de monedas con su efigie, fechadas en el año 149 a.C. Cita el caso de una moneda de Trípoli, otra conservada en el British Museum y una tercera editada por Cavedoni (1856, *Revue de Numismatique*, pp. 380-1). Las tres fechadas en el año 149. Sin embargo, señala Girbau tampoco este testimonio posee una fuerza decisiva porque después de la muerte del rey se siguen acuñando monedas con su efigie durante algún tiempo. Por último, sugiere Girbau que el año 149 corresponda al cómputo occidental según el cual el año comienza seis meses antes que el año correspondiente según el cómputo oriental. Cita la opinión de Schaumberger (1955, *Biblica* 36, pp. 423-35) quien opina que *I Macc.* usa el cómputo occidental para los acontecimientos políticos y militares, mientras que los acontecimientos de la comunidad judía son fechados según el cómputo oriental. De ser así, el mes noveno del año 148 correspondería al mes tercero del 149 según el cómputo occidental.

⁴⁰ Así traducimos el participio δαιμονήσας, de δαιμονέω, “estar poseído por un *daimon*, experimentar sufrimientos por voluntad de una divinidad”.

Antíoco III y Mitrídates I, rey de Partia (XVI 744). Josefo, por su parte, critica a Polibio por creer que Antíoco IV murió por sudeseo de llevar a cabo el despojo del templo de Ártemis⁴¹. Tarn explica que la diosa Nanea era la gran diosa de la Susa griega, su templo estaba en Susa y era considerado por los griegos como el templo de la ciudad “city-temple”. No había un templo en Elimaida. En *I Macc.* VI 2 se da cuenta de la importancia del templo, aunque se lo ubica en Elimaida. Susa pertenecía a Antíoco IV, de manera que el templo de Nanea era el templo del rey y los monarcas helenísticos no saqueaban sus propios templos. Si hubiese intentado el rey algún ataque contra el recinto, los “bárbaros” del lugar no habrían podido resistir contra el ejército real. Tarn considera falsa la historia del ataque del templo de Nanea por parte de Antíoco IV y estudia la situación de Elimaida. Si esta ciudad poseía un rey, éste era vasallo de Antíoco IV (tampoco hubiese atacado una ciudad que le pertenecía). Además, cuando esta ciudad consiguió su independencia merced a Kamnaskires II (82-1 a.C.), para la acuñación de monedas se eligió la efigie de Antíoco IV: “There was not hostility to the memory of Antiochus IV in Elymais” concluye Tarn⁴².

Con relación a la tragicidad de Antíoco IV en Polibio, este personaje desarrolla de manera mucho más sintética el esquema causa-efecto presente en la descripción de Filipo V de Macedonia (cf. párrafos anteriores). Dejando de lado la verdad histórica acerca del ataque del templo⁴³, la óptica polibiana interpreta la locura del rey como castigo por la profanación del templo (el ὡς ἔνιοί φασι puede implicar cierto no compromiso con esta interpretación o una generalización del punto de vista de Polibio: todo malvado es castigado⁴⁴).

⁴¹ Cf. *A.J.* XII 358-9: Josefo manifiesta su asombro por la afirmación de Polibio, a quien considera un hombre de bien, que relaciona la muerte de Antíoco con la voluntad de despojar el templo de Ártemis. El querer realizar una acción no es un hecho merecedor de castigo. Según Josefo es mucho más verosímil que Antíoco hubiera muerto por el despojo al Templo de Jerusalén. Pero, concluye Josefo, no tiene intención de discutir con aquellos que consideran más cercana a la verdad la afirmación de Polibio ὥστε με θαυμάζειν Πολύβιον τὸν Μεγαλοπολιῆτην, ὃς ἀγαθὸς ὢν ἀνὴρ ἀποθανεῖν λέγει τὸν Αντίοχον βουλευθέντα τὸ τῆς ἐν Πέρσαις Ἀρτέμιδος ἱερὸν συλῆσαι· τὸ γὰρ μηκέτι ποιῆσαι τὸ ἔργον βουλευσάμενον οὐκ ἔστιν τιμωρίας ἄξιον. Εἰ δὲ διὰ τοῦτο Πολυβίῳ δοκεῖ καταστρέψαι τὸν βίον Αντίοχον οὕτως, πολὺ πιθανώτερον διὰ τὴν ἱεροσυλίαν τοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις ναοῦ τελευτῆσαι τὸν βασιλέα. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτου οὐ διαφέρομαι τοῖς τὴν ὑπὸ τοῦ Μεγαλοπολίτου λεγομένην αἰτίαν παρὰ τὴν ὑφ’ ἡμῶν ἀληθῆ νομίζουσιν.

⁴² D. Mendels (1981, “A Note on the Tradition of Antiochus IV’s Death”, *IEJ* 31/1-2, p. 54) considera que el relato de *I Macc.* V 5-14 es una interpretación popular judía de la primera versión, transmitida por Polibio: “... The messenger from Judea and the sitia for the king’s death are, of course, a Jewish fabrication. His reason for going to the east, as well as his mental illness, are taken from the pagan tradition...”

⁴³ Cf. la opinión de J. C. H. Lebram (1975, “König Antiochus in Buch Daniel”, *VT* XXV/4, pp. 757-8): “Der Typus des Götterfeindes, der mit seinem Heer die Heiligtümer angreift, um die Tempelschätze zu rauben und die Priester zu töten, war im Hellenismus weit verbreitet... Die weithin bekannte Legende über den Tod des Königs stellt ihn als typischen Vertreter der Gattung dar: er starb vom Wahnsinn gepackt, als er den Tempel der Artemis in Elymais plündern wollte”.

⁴⁴ Para la Fortuna como vengadora cf. XVIII 15: 12-14 : “(habla de los traidores)... en caso de que consigan escapar de los hombres, la fama, como vengadora φήμη τιμωρός los persigue durante toda su vida,

D. Mendels (“A note...” pp. 54 ss) ofrece una interpretación que explica las divergencias entre las dos versiones de *II Macc*. El relato del capítulo IX 5-27 reflejaría una tradición babilónica difundida entre círculos judíos de esa época, atestiguada en la *Plegaria de Nabonid* (siglo III-II a.C.), hallada en la Cueva 4 de Qumrán. De los fragmentos se puede comprender que el rey de Asiria y Babilonia, Nabonid⁴⁵, sufrió una severa enfermedad durante siete años mientras se encontraba en el desierto de Tema, como consecuencia de un castigo divino. Un profeta judío explica al rey el motivo de su desgracia (la adoración de ídolos) y éste expresa su arrepentimiento en una plegaria. Probablemente el desenlace sería feliz, al igual que en *Da.IV*: el soberano reconocía el poder superior de Dios sobre las restantes divinidades⁴⁶. Si se acepta que *II Macc*. IX 5-27 refleja una tradición atestiguada en el papiro de Qumrán *4QPrNab*⁴⁷, se entiende la discrepancia entre el estilo de los vv. 1-3, 28 y 5-27, que señalamos en párrafos anteriores. La versión de la muerte de Antíoco narrada en I13-16 podría reflejar una tradición de hostilidad existente entre Nabonid y los sacerdotes babilonios.

2. El sumo sacerdote Onías

El inicio del capítulo III describe la armónica situación de Jerusalén, en la cual existía paz y se cumplían las leyes, atribuyéndola a las cualidades, piedad y aborrecimiento del mal εὐσέβειαν τε καὶ μισοπονηρίαν del sumo sacerdote Onías (v. 1). Así comienza el relato del episodio de Heliodoro en el que se destaca el dolor de Onías por el despojo de los bienes del Templo: “El ver el aspecto del sumo sacerdote hería el pensamiento, pues su aspecto y su color demudado mostraban la angustia de su alma ἦν δ’ ὀρώντα τὴν τοῦ ἀρχιερέως ἰδέαν τιτρώσκειται τὴν διάνοιαν· ἡ γὰρ ὄψις καὶ τὸ τῆς χροῶς παρηλλαγμένον ἐνέφαινε τὴν κατὰ ψυχὴν ἀγωνίαν (v. 16) El miedo y temblor habían invadido su cuerpo con los que era evidente para quienes lo contemplaban la angustia de su alma” περιεκέχυτο γὰρ περὶ τὸν ἄνδρα δέος τι καὶ φρικασμὸς σώματος, δι’ ὧν πρόδηλον ἐγένετο τοαῖς θεωροῦσιν τὸ

presentándoles falsos y verdaderos temores πολλοὺς μὲν φόβους durante el día y la noche, actuando en conjunto con quienes les preparen algún mal... ni siquiera durante el sueño conseguirán olvidar sus crímenes, obligados a soñar todo tipo de maquinaciones y peripecias concientes de la hostilidad y el odio común contra ellos” .

⁴⁵ Personaje histórico. Fue el sucesor de Labasimarduk, que gobernó Babilonia durante un período de diecisiete años (556-539 a.C.) y estaba en el poder cuando Ciro conquistó Babilonia.

⁴⁶ La mayor parte de los estudiosos afirman que la fuente de *Da. IV* se encuentra en la tradición acerca de Nabonid, que sería anterior al siglo II a.C. J. Collins (1992, “Nabonidus, Prayer of”, *The AB Dictionary IV*, pp. 976-8) considera que el autor de *Daniel* reemplazó el nombre de Nabonid por el de Nabucodonosor no por desconocimiento de la historia u olvido de los sucesos acaecidos durante el exilio, sino por el hecho de que este último soberano fue el arquitecto del cautiverio en Babilonia y su reconocimiento de la grandeza de Dios se adecuaba mejor al sentido didáctico del texto.

⁴⁷ “The assumption that the writer made free use of his material is strengthened by the fact that he inserted a supposed setter of the king (vv. 18-27) actually fabricated by him”. (“A note...” p. 55)

κατὰ καρδίαν ἐνεστώσ ἀλγος (v. 17). Su asesinato, cometido en Dafne, cerca de Antioquia, es considerado injusto ἀδίκωι φόνωι (IV 35) y conmueve no sólo a los judíos sino hasta el mismo rey (*id.* 37). Judas recuerda un sueño en el que la aparición del sacerdote va acompañada por una enumeración de sus virtudes: “hombre noble y bueno, discreto en su encuentro, de carácter afable, distinguido en su conversación, desde su infancia preocupado por la práctica de la virtud...” Ονιαν τὸν γενόμενον ἀρχιερέα, ἄνδρα καλὸν καὶ ἀγαθὸν, αἰδήμονα μὲν τὴν ἀπάντησιν, πρᾶον δὲ τὸν τρόπον καὶ λαλίαν προιέμενον πρεπόντως καὶ ἐκ παιδὸς ἐκμεμελετηκότα πάντα τὰ τῆς ἀρετῆς οἰκεῖα...(XV 12). Los críticos concuerdan en señalar que se trata de Onías III, hijo de Simón II, de quien *Ben Sirá* realiza un extenso elogio⁴⁸. Onías III fue el último sacerdote legítimo, antes de que el cargo fuese vendido por los seléucidas. La función del sumo sacerdote no era sólo religiosa, sino fundamentalmente política. El cargo en su primera época era vitalicio y hereditario⁴⁹. Junto a él había un Consejo de Ancianos γερονσία, cuya cabeza era el sumo sacerdote⁵⁰. El retrato favorable de Onías III, opuesto al de los sacerdotes que lo sucedieron (Jasón, Menelao, Alcimo) permite suponer la existencia de una fuente escrita en su favor, utilizada por el autor de *II Macc.*, opuesto a la dinastía hasmonea. Goldstein (*II Macc.*, pp. 35-37) postula la existencia de unas *Memorias* escritas por Onías IV en las que el autor se habría explayado sobre su carrera y la de sus antepasados, especialmente la de su padre, Onías III⁵¹. J. Collins (1986, *Between Athens and Jerusalem*, p. 76) en cambio, niega la existencia de tal fuente⁵². Flavio Josefo nombra al sumo sacerdote pero sin expresar ninguna opinión con respecto a su persona⁵³. Onías III parece haber gozado de gran estima entre los proto-esenios⁵⁴. El retrato

⁴⁸ Cf. el capítulo L.

⁴⁹ Cf. J. Geiger (2002, “The Hasmonean and Hellenistic Succession”, *JJS* LIII /1, pp. 17). El autor plantea dudas respecto al tema de sucesión del gran sacerdocio, según lo afirmado en *Ex.* XXIX 29-35; *Le.* VI 14; XVI 32; *Nu.* XXV 11. “Obviously the Pentateuch enjoins the succession of sons to fathers in the priesthood, but I do not see in the texts any reference or hint to the first-borns... It is not a proven assumption that the prerogatives of the first-born in Jewish Law extended to the succession to the High Priesthood even in the period of the First Temple” (p. 3 n. 10).

⁵⁰ Cf. Schürer, *Historia del pueblo judío...*, pp. 190-1.

⁵¹ “In that work he treated his own career and their ancestors, especially his father, Onias III... Characteristics of the work of Onias IV are great interest in Onias III, both in his lifetime and after his death, even to the point of exaggeration...”

⁵² “... There is nothing to suggest that the piety of Onias III is the exclusive cause of the city’s welfare in 2 Macc 3:1, or that this passage is in any tension with the rest of 2 Maccabees. The association of Onias III with the pro-Ptolemaic Hyrcanus in 2 Macc. 3:11, which Goldstein takes as “conclusive proof” of an Oniad source, may be simply historical fact. The hypothesis of a document written by Onias IV is unnecessary”.

⁵³ Cf. *BJ* VII 423 y *AJ* XII 237; 387. El historiador confunde las identidades de Onías III y su hijo Onías IV en relación con la construcción del templo de Leontópolis. Ubica el hecho durante el reinado de Ptolomeo VI Filométor (181-145 a. C.). En *BJ* atribuye la fundación del templo a “Onías, hijo de Simón, uno de los sumos sacerdotes de Jerusalén, quien huyó de Antíoco, rey de Siria que estaba en guerra contra los judíos”

idealizado de Onías III que ofrece *II Macc.* puede deberse en parte a la fama de su padre y fundamentalmente a la gran corrupción que demostraron sus sucesores durante el ejercicio de su cargo⁵⁵.

3. Judas Macabeo

Judas es el héroe guerrero que encabeza la rebelión contra los seléucidas. Es la única persona de la dinastía hasmonea que cumple un papel importante. Su padre, Matatías no es mencionado y sus hermanos Simón, José y Jonatán aparecen cuando son puestos al frente de cuerpos del ejército (VIII 22). En el capítulo V se encuentra la primera referencia a Judas (sin contar el prólogo y la segunda carta) en donde se narra su retiro al desierto junto con sus compañeros (v. 27). Después de los relatos de martirio, irrumpe nuevamente ya que su lucha contra los enemigos alcanza una dimensión teológica: su función es la de castigar a los pecadores que contaminaron el Templo y mancillaron el sumo sacerdocio. El texto resalta su conducta piadosa (V 27; VIII 26) y las plegarias formuladas por él y sus guerreros⁵⁶.

La segunda carta introductoria destaca un aspecto singular de Judas: su actividad bibliófila, que puede ser interpretada como una característica del monarca helenístico⁵⁷.

4. La figura de Nicanor⁵⁸

Ονίας Σίμωνος υἱός, εἰς τῶν Ἱεροσολύμοις ἀρχιερέων, φεύγων Ἀντίοχον τὸν Συρίας βασιλέα πολεμοῦντα τοῖς Ἰουδαίοις, ἦκεν εἰς Ἀλεξάνδριαν... En este caso se trata sin dudas de Onías III. En cambio, en *AJ XII* menciona la muerte del sumo sacerdote Onías quien dejó un niño pequeño (se entiende Onías IV) ὑπὸ δὲ τὸν αὐτὸν καιρὸν ἀποθανόντος καὶ Ονίου τοῦ ἀρχιερέως... ὁ γὰρ παῖς δὲν Ονίας καταλελοίπει νήπιος ἦν ἔτι. al cual vuelve a nombrar en *XII 387* ὁ δὲ τοῦ ἀρχιερέως υἱὸς Ονίας, δὲν προεῖπομεν ἔτι παῖδα τελευτήσαντος ἀφεῖσθαι τοῦ πατρὸς...quien al ver el asesinato de Menelao por parte del rey y el sumo sacerdocio en manos de Alcimo (que no pertenecía a estirpe sacerdotal), huyó hacia Ptolomeo, en Egipto ἰδὼν ὅτι τὸν θεῖον αὐτοῦ Μενέλαον ὁ βασιλεὺς ἀνελάων τὴν ἀρχιερωσύνην Ἀλκίμοι δέδωκεν οὐκ ἐκ τῆς τῶν ἀρχιερέων ὄντι γενεᾶς, ἀλλ' ὑπὸ Λυσίου πεισθεὶς μεταθεῖναι τὴν τιμὴν ἀπὸ ταύτης τῆς οἰκίας εἰς ἕτερον οἶκον, φεύγει πρὸς Πτολεμαῖον τὸν Αἰγύπτου βασιλέα. En *Ap. II 49* Josefo comenta las burlas de este personaje con respecto al nombre Onías, probablemente por su similitud con onoj, asno... ὧν Ἀπίων σκόπτει τὰ ὀνόματα. Tanto *I Macc.* como Josefo demuestran una inclinación favorable por la dinastía hasmonea, rival de los Oniadas en la disputa por el poder.

⁵⁴ P. Rainbow (1997, "The Last Oniad and the Teacher of Righteousness", *JJS XLVIII* /2 pp. 30-52) menciona un pasaje del *Documento de Damasco* en el que habla de un grupo de conversos de Israel que abandonaron el territorio de Judea para habitar el suelo de Damasco donde formaron parte de un nuevo pacto en ese territorio. Rainbow se pregunta si el nombre "Damasco" no es un código para denominar la capital siria, en ese momento Antioquía. De ser así, dicho grupo, antes de establecerse en Qumran, habrían comenzado sus actividades entre los años 170-74 a.C. bajo la guía de Onías III. Burrows (1955, *The Dead Scrolls*) identificó al "Maestro de Justicia" con Onías: "The Teacher of Righteous was both the legitimate High Priesthood in general and also Onias III in particular, the wicked priest was both Jason and Menelaus, and perhaps also Alcimus, the sucesor of Menelaus, not to mention others" (p. 163).

⁵⁵ Cf. J. Collins (*Between...*, pp. 75-6).

⁵⁶ Cf. en este capítulo el apartado 9 "Las plegarias"

⁵⁷ Cf. el análisis detallado del pasaje en la Segunda parte, cap. II, 2.

Esta figura presenta una conducta trágica: su arrogancia lo conduce a la catástrofe. Su aparición se produce en el capítulo XIV cuando es designado como estratega de Judea...στρατηγὸν ἀναδείξας τῆς Ἰουδαίας⁵⁹ a fin de derrotar a las tropas comandadas por Judas Macabeo (12). Sin embargo, este general, al tener noticia del valor ἀνδραγαθίαν⁶⁰ y espíritu elevado que poseían los enemigos en los combates por su patria ἐν τοῖς περὶ τῆς πατρίδος ἀγῶσιν εὐψυχίαν, sintió temor de enfrentarse en derramamientos de sangre ὑπευλαβεῖτο⁶¹ (18) y envió a tres representantes para llegar a un acuerdo (19). Se logró un diálogo conveniente y Nicanor despidió a la multitud reunida en tropas (22-3). Su relación con Judas llegó a ser amistosa ψυχικῶς τῷ ἀνδρὶ προσεκέκλιτο: siempre lo tenía cerca ...εἶχεν τὸ Ἰουδαν διὰ παντὸς ἐν προσώπῳ y le dio consejos acerca de su vida personal: que se casara y tuviera hijos (24-5). El sumo sacerdote Alcimo calumnió a Nicanor frente a Demetrio asegurándole que éste conspiraba contra el imperio y que había designado como sucesor real a Judas Macabeo. De inmediato Demetrio ordenó a Nicanor apresar a Judas y enviarlo a Antioquia. (26-7). El general sirio se vio obligado a ejecutar la orden del rey y cambió totalmente su disposición frente a Judas quien se vio obligado a huir. Nicanor, buscándolo, se presentó en el Templo donde juró: “Si no me entregáis atado a Judas, devastaré este recinto sagrado, destruiré hasta los cimientos el altar y levantaré aquí mismo un espléndido templo a Dioniso” ἐὰν μὴ δέσμῖόν μοι τὸν Ἰουδαν παραδῶτε, τόνδε τὸν τοῦ θεοῦ σηκὸν εἰς πεδῖον ποιήσω καὶ τὸ θυσιαστήριον κατασκάψω καὶ ἱερὸν ἐνταῦθα τῷ Διονύσῳ

⁵⁸ El nombre Nicanor aparece varias veces en *I y II Macc.* dudándose si se trata del mismo personaje. En *II Macc.* XII 2 es mencionado entre otros generales un Nicanor como gobernador de Chipre Κυπριάρχης. Por tratarse de un cargo de poca jerarquía, no debe confundirse con las otras referencias a Nicanor en ambos textos. Este último Nicanor era hijo de Patrocles (*II Macc.* VIII 9), amigo de Demetrio I a quien acompañó durante su estancia en Roma (Plb. XIII 14). Nicanor ya había logrado una posición prestigiosa durante el reinado de Antíoco IV, antes de la llegada de Demetrio I al poder. En *I Macc.* III 38 es nombrado junto con Gorgias y Ptolomeo para enfrentarse con las tropas de Judas Macabeo en Emaús. En esta obra es Gorgias quien cumple el principal papel militar, en cambio en *II Macc.* es Nicanor el guerrero más destacado (VIII 12). U. Rapaport (“Nicanor”, *The AB Dictionary* 1992 Vol 4 p. 1105) explica esta incongruencia destacando que Gorgias era un comandante con gran experiencia en el campo militar, en cambio *II Macc.* centraliza la atención en Nicanor “to show him as an example of an enemy to the Jews (VIII 11) who, with God’s help, is punished and defeated”. Goldstein (*I Macc.*, p. 259) distingue por una parte a un Nicanor, agente real, que es nombrado por Josefo (*A.J.* XII 5.5: 2661-2) en la correspondencia con samaritanos y al personaje de Nicanor relacionado con Demetrio I. Él duda acerca de la misma identidad del Nicanor mencionado en *I y II Macc.*: “Jasón of Cyrene’s apparent identification of the Nicanor of *II Macc.* VIII with the one of *II Macc.* XIV 15 may be only a literary device”. Goldstein se inclina por identificar al Nicanor de *II Macc.* XIV con el que tuvo trato con los samaritanos.

⁵⁹ Este versículo es la única fuente que señala el tratamiento de Judea como provincia separada dentro del imperio seléucida al tener su propio gobernador.

⁶⁰ Cf. el prólogo, *II Macc.* II 21: τοῖς ὑπὲρ τοῦ Ἰουδαισμοῦ φιλοτίμως ἀνδραγαθήσασιν...

⁶¹ Este verbo ὑπευλαβέομαι constituye un ἄπαξ λεγόμενον.

ἐπιφανὲς ἀναστήσω (33). Nicanor incurre en ὕβρις en su amenaza al Templo⁶², conducta que repite en el capítulo XV 5 al querer compararse con Dios cuando manifiesta: “También yo soy poderoso en la tierra y el que ordena tomar las armas y cumplir el servicio del rey” Κάγώ...δυνάστης ἐπὶ τῆς γῆς ὁ προστάσων αἴρειν ὄπλα καὶ τὰς βασιλικὰς χρείας ἐπιτελεῖν.... Ambos discursos directos prueban la arrogancia del general que persiste en dicha conducta según la descripción del compilador: “Y Nicanor con toda jactancia, altivo, determinaba erigir un trofeo común con los despojos de Judas y sus compañeros” Καὶ ὁ μὲν Νικάνωρ μετὰ πάσης ἀλαζονείας ὑπανυχεῶν διεγνώκει κοινὸν τῶν περὶ τὸν Ἰουδαν συστήσασθαι τρόπαιον (6). El castigo sobreviene en la derrota del ejército de Nicanor quien es encontrado por sus enemigos, caído con su armadura προπετωκότα Νικάνωρα σὺν τῆι πανοπλίαι (28)⁶³. También Antíoco IV cayó de su carro πεσεῖν ἀπὸ τοῦ ἄρματος...(IX: 7) en una evidente caída trágica. A Antíoco sus miembros se le descoyuntaron...τὰ μέλη τοῦ σώματος ἀποστρεβλοῦσθαι. A Nicanor se le cortó la lengua τὴν γλῶσσαν τοῦ δυσσεβοῦς Νικάνωρος ἐκτεμών..., su cabeza se colgó de la Ciudadela...ἐξέδησεν δὲ τοῦ Νικάνωρος προτομὴν ἐκ τῆς ἄκρας... y su brazo fue colocado frente al santuario como manifestación de la suerte corrida por el arrogante general...τὰ δ’ ἐπίχειρα τῆς ἀνοίας κατέναντι τοῦ ναοῦ κρεμάσαι (33-5). La victoria fue celebrada como una festividad que debía celebrarse todos los años, el día doce del mes de Adar (36)⁶⁴.

Esta descripción del personaje de Nicanor se inserta en la secuencia causa-efecto que ya fue señalada en el relato de Polibio sobre los últimos años de Filipo V, la muerte de Antíoco IV y en *II Macc.*⁶⁵.

⁶² No hay ninguna evidencia histórica de que Demetrio I haya estado interesado en el culto a Dioniso. Probablemente esta amenaza fue creada por Jasón de Cirene a fin de destacar la conducta soberbia del general sirio. Goldstein (*II Macc.*, p. 490) dice: “The threat to build a temple to Dionysus may be Jason’s own invention to heighten the drama”.

⁶³ Se trata de la batalla de Adasa (160 a.C.?).

⁶⁴ La literatura talmúdica ofrece el siguiente relato con respecto al origen de la celebración del Día de Nicanor: “Nicanor era uno de los comandantes griegos (el original hebreo translitera la palabra griega ἵππαρχος). Día a día levantaba sus brazos sobre Judea y Jerusalén mientras exclamaba: “Cuando caigan en mis manos, las destruiré”. Cuando los Macabeos obtuvieron la victoria, cortaron las extremidades de sus manos y pies y los colgaron sobre las murallas de Jerusalén. Dijeron: “Una boca que solía hablar jactanciosamente y unas manos que amenazaban a Judea y Jerusalén son merecedoras de un castigo tal” (*Taanit* 18).

⁶⁵ Cf. Doran (*Temple Propaganda...*, p. 91): “Such a schematic presentation allows one to grasp the cause and effect sequence that is present in both the account of the last years of Philip V of Macedon and in 2 Maccabees. In one, Tyche avenges the misdeeds of Philip’s youth; in the other, God acts against the arrogance of Antiochus IV and Nicanor”. Goldstein (*The AB, II Macc.*, p. 489) señala: “Whereas in First Maccabees the enemies of the Jews are portrayed as wicked from the beginning, Jason likes to show how they turn wicked and are then punished by God. Just as Antiochus IV begins as morally neutral, becomes God’s punishing instrument, turns willfully arrogant, and is punished, so Nicanor in our verses begins well in his relations with the Jews, then turns willfully arrogant in XIV 29-XV 26 and is punished in XV 27-35”.

5. Las epifanías

El prólogo, en su carácter programático anticipa la narración de “manifestaciones celestiales” τὰς ἐξ οὐρανοῦ γενομένης ἐπιφανίας (II 21).

5.1. El episodio de Heliodoro⁶⁶

La primera epifanía del epítome se manifiesta en el episodio de Heliodoro (capítulo III), en la época en que Jerusalén estaba gobernada por el sumo sacerdote Onías III: las cualidades del sumo sacerdote influían en la ciudad hasta tal punto que los reyes honraban el lugar y ofrecían presentes para el Templo (1-2)⁶⁷. El rey Seleuco IV, advertido por Apolonio, estratega de Fenicia y Celesiria, quien a su vez había recibido la información de Simón⁶⁸, administrador del Templo, sobre las riquezas existentes en ese lugar, envió a Heliodoro, quien se ocupaba de los asuntos reales τὸν ἐπὶ τῶν πραγμάτων⁶⁹ para transportar dichos bienes τῆν τῶν προειρημένων χρημάτων ἐκκομιδὴν ποιήσασθαι (7). Una vez que Heliodoro llegó a Jerusalén y manifestó sus intenciones al sumo sacerdote Onías III, éste le advirtió que el tesoro consistía en depósitos de viudas y huérfanos παρακαταθήκας⁷⁰ χηρῶν τε καὶ ὀρφανῶν⁷¹ una parte pertenecía a Hircano, hijo de Tobías⁷² (9-11), y que era imposible

⁶⁶ Heliodoro fue compañero del rey Seleuco desde la infancia y encabezó la conspiración que terminó con la vida del rey. Esta conspiración fue abortada por Eumeno y Átalo quienes instalaron en el trono a Antíoco IV, frustrando el deseo de Heliodoro de asumir él esa función (cf. Appiano *Syr.* 45). Will (1966-7, *Histoire politique du monde hellénistique*, Nancy, p.255) comenta que Heliodoro pudo haber tenido razones personales para asesinar al rey y descartar la participación de Roma y Eumeno en dicha muerte.

⁶⁷ Esta conducta se origina en tiempos de Antíoco III cuando conquistó Jerusalén de manos de los Ptolomeos (circa 200 a.C.). El rey se vio obligado a retribuir la cooperación de los judíos en dicha empresa y confirió privilegios a Jerusalén y Judea (cf. Flavio Josefo *A J XII* 133-46). Los gobernantes helenísticos deseaban incrementar su popularidad mostrándose generosos con respecto a los templos, fueran éstos griegos o no, en la medida que sus recursos lo permitiesen. Cf. en el apéndice el análisis de la Carta seléucida de Jerusalén.

⁶⁸ Simón, de la tribu de Bilgá, debía cumplir la función de segundo después del sumo sacerdote. Bilgá es el nombre de una tribu sacerdotal de Judea en el período persa. Cf. *Ne.* XII 5. En la literatura rabínica, integrantes de esta tribu son mencionados por sus actos impíos, cometidos durante el reinado de Antíoco IV: cf. *Sukkáh* VIII.8.

⁶⁹ La función de Heliodoro en la corte era similar a la de un primer ministro.

⁷⁰ “Le droit grec distingue non moins nettement entre le θεμα, dépôt à vue chez un banquier, et la παρακαταθήκη, qui ne doit pas être utilisée par celui à qui elle est confiée » (Bickerman, « Héliodore au Temple de Jérusalem », *Studies in Jewish...* p. 169)

⁷¹ El despojo de bienes correspondientes a viudas y a huérfanos constituía un hecho de suma gravedad según el código legislativo hebreo: cf. *De.* XXIV 19: “Cuando siegues la mies en tu campo, si dejas en él olvidada una gavilla, no volverás a buscarla. Será para el forastero, el huérfano y la viuda...”. La literatura profética dedicó gran parte de sus críticas a quienes explotaban a ese segmento desprotegido de la sociedad: cf. *Is.* I 7 “aprended a hacer el bien...haced justicia al huérfano, abogad por la viuda.”; *Je.* VII 6 “y no oprimiréis al forastero, al huérfano y a la viuda...”. *II Macc.* VIII 28 relata cómo Judas Macabeo y sus soldados, después de vencer al ejército de Nicanor dieron una parte del botín a las viudas y los huérfanos.

perjudicar a quienes habían confiado en la santidad del lugar τοὺς πεπιστευκότας τῆι τοῦ τόπου ἁγιωσύνηι, en su majestad e inviolabilidad ἱεροῦ σεμνότητι καὶ ἀσυλίαι⁷³ (12). La angustia del sumo sacerdote era evidente y conmovía su aspecto, el temor y pánico lo embargaban (16-7). Heliodoro debía cumplir la orden real, por lo que toda la ciudad, desde el sumo sacerdote hasta la multitud invocaron a Dios a fin de que conservara intactos en plena seguridad los bienes para quienes habían tenido confianza τὰ πεπιστευμένα τοῖς πεπιστευκόσιν σῶα διαφυλάσσειν μετὰ πάσης ἀσφαλείας (22). Heliodoro por su parte, llevaba a cabo lo que tenía decidido (23). “Estaba con su guardia allí mismo junto al tesoro⁷⁴ cuando el Señor de los espíritus y de toda potestad llevó a cabo una colosal manifestación de modo que todos los que se atrevieron a venir juntamente con él, golpeados por el poder de Dios se volvieron débiles y cobardes αὐτόθι δὲ αὐτοῦ σὺν τοῖς δορυφόροις κατὰ τὸ γαζογυλάκιον⁷⁵ ἤδη παρόντος ὁ τῶν πνευμάτων καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης ἐπιφάνειαν μεγάλην ἐποίησεν ὥστε πάντας τοὺς κατατολήσαντας συνελθεῖν καταπλαγέντας τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν εἰς ἔκλυσιν καὶ δειλίαν τραπήναι (24). Pues se mostró ante ellos un caballo montado por un amenazante jinete y guarnecido por un hermosísimo arnés, lanzándose con impetuosidad, arrojó contra Heliodoro sus patas delanteras. Quien lo montaba poseía una armadura de oro ὥφθη γὰρ τις ἵππος αὐτοῦς φοβερὸν ἔχων τὸν ἐπιβάτην καὶ καλλίστηι σαγήνῃ διακεκοσμεμένος, φερόμενος δὲ φύδην ἐνέσεισεν τῶι Ηλιοδώρῳ τὰς ἐμπροσθίους ὀπλάς· ὁ δὲ ἐπικαθήμενος ἐφαίνετο χρυσοῦν πανοπλίαν ἔχων (25). Se le aparecieron también dos jóvenes, sobresalientes por su fuerza, de apariencia bellísima, distinguidos por sus vestiduras, quienes, ubicándose a ambos costados, lo flagelaron incesantemente propinándole una multitud de golpes⁷⁶ ἕτεροι δὲ δύο προσεφάνησαν αὐτῶι νεανία τῆι βῶμηι μὲν ἐκπρεπεῖς, κάλλιστοι δὲ τὴν δόξαν, διαπρεπεῖς δὲ τὴν περιβολήν, οἱ καὶ περιστάντες ἐξ ἑκατέρου μέρους ἐμαστίγουν αὐτὸν ἀδιαλείπτως πολλὰς ἐπιρριπτοῦντες αὐτῶι πληγὰς (26). (Heliodoro) Tras caer a

⁷² El padre de Hircano, Josefo, hizo su fortuna como recolector de impuestos en Siria y Palestina a favor de los Ptolomeos. Su hijo menor, Hircano, huyó del odio familiar de sus hermanos a Transjordania, lugar en el que se mantuvo fiel a los Ptolomeos y ejerció la función de recolector de impuestos, atesorando riquezas.

⁷³ La inviolabilidad de los lugares sacros en la Antigüedad era proverbial: cf. Servio *In Aen.* II 761: “asylum ideo dictum, quod nullus inde tolleretur, i-e. quod σὺλασθαι, hoc est abripi nullus inde poterat, vel quod fugienti illuc spolia non detraherentur, σὺλα enim Graece aut furta aut spolia dicuntur. Hoc autem non est in omnibus templis quibus consecrationis lege concessum est”.

⁷⁴ El tesoro debía estar ubicado en un lugar accesible a los gentiles. Flavio Josefo (*Ap.* II 103) también menciona una parte del Templo abierta a todos: “...in exteriores itaque ingredi licebat omnibus etiam alienigenis...”.

⁷⁵ Sustantivo formado por γάζα, palabra de origen persa cuyo significado es tesoro y un derivado del verbo φυλάσσω: guardar, cuidar.

⁷⁶ En la Grecia clásica, los azotes eran un castigo típico de esclavos (cf. *Ar. Ra.* 623-4); en cambio durante el periodo helenístico, llegaron a ser un medio de castigo habitual tanto para esclavos como para gente libre.

tierra, rodeado por una espesa tiniebla, lo levantaron y colocaron en una litera ἄφνω δὲ πεσόντα πρὸς τὴν γῆν καὶ πολλῶι σκότει περιχυθέντα συναρπάσαντες καὶ εἰς φορεῖον ἐνθέντες (27). A éste, que poco antes con una numerosa comitiva y toda su guardia había entrado en el susodicho tesoro, lo llevaban incapaz de valerse por sí mismo, reconociendo claramente el poder de Dios τὸν ἄρτι μετὰ πολλῆς παραδρομῆς καὶ πάσης δορυφορίας εἰς τὸ προειρημένον εἰσελθόντα γαζοφυλάκιον ἔφερον ἀβοήθητον ἑαυτῶι καθεστῶτα φανερώς τὴν τοῦ θεοῦ δυναστείαν ἐπεγνωκότες⁷⁷ (28). Mientras éste yacía mudo y desprovisto de toda esperanza y salvación a causa de la potencia divina καὶ ὁ μὲν διὰ τὴν θείαν ἐνεργείαν ἄφωνος καὶ πάσης ἐστερημένος ἐλπίδος καὶ σωτηρίας ἔρριπτο (29), otros alababan al Señor quien había glorificado de manera maravillosa su lugar, y el Templo, que poco antes rebosaba de miedo y confusión, se llenó de regocijo y alegría gracias a la manifestación del Señor Todopoderoso οἱ δὲ τὸν κύριον εὐλόγουν τὸν παραδοξάζοντα⁷⁸ τὸν ἑαυτοῦ τρόπον, καὶ τῶι μικρῶι πρότερον δέους καὶ ταραχῆς γέμον ἱερὸν τοῦ παντοκράτορος ἐπιφανέντος κυρίου χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης ἐπεπλήρωτο (30). Al punto, algunos de los compañeros de Heliodoro pidieron a Onías invocar al Altísimo y solicitar la vida para quien se encontraba en su último aliento ταχὺ δὲ τινες τῶν τοῦ Ηλιοδώρωι συνήθων ἠξίουσαν τὸν Ονιαν ἐπικαλέσασθαι τὸν ὕψιστον καὶ τὸ ζῆν χαρίσασθαι τῶι παντελῶς ἐν ἐσχάτῃ πνοῇ κειμένωι (31). El gran sacerdote, temiendo que el rey sospechara que se hubiese cometido una acción perversa con Heliodoro por parte de los judíos, ofreció un sacrificio por la salvación de este hombre ὑποπτος δὲ γενόμενος ὁ ἀρχιερεὺς μήποτε διάλημψιν ὁ βασιλεὺς σχῆι κακουργίαν τινὰ περὶ τὸν Ἡλιοδώρον ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων συντετελέσθαι προσήγαγεν θυσίαν ὑπὲρ τῆς τοῦ ἀνδρὸς σωτηρίας (32). Una vez que el gran sacerdote llevó a cabo el sacrificio de expiación⁷⁹, los mismos jóvenes se le aparecieron nuevamente a Heliodoro, vestidos con el mismo ropaje y parados junto a él dijeron: “Da muchas gracias al sumo sacerdote Onías, pues gracias a él el Señor te ha concedido la vida ποιουμένου δὲ τοῦ ἀρχιερέως τὸν ἰλασμόν οἱ αὐτοὶ νεανίαί πάλιν ἐφάνησαν τῶι Ἡλιοδώρωι ἐν ταῖς αὐταῖς ἐσθήσεσιν ἐστολισμένοι καὶ στάντες εἶπον Πολλὰς Ονια τῶι ἀρχιερεῖ χάριτας ἔχε, διὰ γὰρ αὐτόν σοι κεχάρισται τὸ ζῆν ὁ κύριος

⁷⁷ Este verbo ἐπιγινώσκω es utilizado en *Antígona* de Sófocles v. 960 para el hijo de Driante, quien reconoció la insensatez de atacar a la divinidad.

⁷⁸ Participio del verbo παραδοξάζω, registrado sólo en la *Septuaginta* (*De.* XXVIII 59; *Ex.* VIII 22; IX 4).

⁷⁹ El gran sacerdote ofrece el sacrificio de expiación en nombre de Heliodoro. Según el *Antiguo Testamento*, los gentiles podían orar en el Templo, cf. *I Ki.* VIII 41-43: “También al extranjero, que no es de tu pueblo, al que viene de un país lejano a causa de tu Nombre... escucha tú desde los cielos, lugar de tu morada, y haz según te pida el extranjero, para que todos los pueblos de la tierra conozcan tu Nombre y te teman como tu pueblo Israel...”. De acuerdo con la *Mishná*, también un gentil podía ofrecer un sacrificio: “por víctimas sacrificadas de los ídólatras, no se incurre en la pena de lo abominable, ni del remanente ni de lo impuro” (*Kodashim* IV 5).

(33) y tú, que has sido azotado por el Cielo, anuncia a todos la magnificencia del poder de Dios”. Dicho esto, desaparecieron σὺ δὲ ἐξ οὐρανοῦ μεμαστιγωμένος διάγγελλε πᾶσι τὸ μεγαλεῖον τοῦ θεοῦ κράτος. Ταῦτα δὲ εἰπόντες ἀφανεῖς ἐγένοντο (34). Heliodoro, una vez que ofreció un sacrificio al Señor y tras haber orado extensamente a quien le conservó la vida, después de saludar a Onías, se marchó con sus tropas donde estaba el rey ὁ δὲ Ηλιόδωρος θυσίαν ἀνενέγκας τῷ κυρίῳ καὶ εὐχὰς μεγίστας εὐξάμενος τῷ τὸ ζῆν περιπήσαντι καὶ τὸν Ονιαν ἀποδεξάμενος ἀνεστρατοπέδευσεν πρὸς τὸν βασιλέα (35). Dio testimonio a todos acerca de los hechos de Dios Supremo que vio con sus propios ojos ἐξεμαρτύρει δὲ πᾶσιν ἅπερ ἦν ὑπὲρ ὅσων τεθεαμένος ἔργα τοῦ μεγίστου θεοῦ (36). Habéndole preguntado el rey a qué conocido se podría enviar a Jerusalén, respondió τοῦ δὲ βασιλέως ἐπερωτήσαντος τὸν Ἡλιόδωρον ποῖός τις εἶη ἐπιτήδειος ἔτι ἅπαξ διαπεμφθῆναι εἰς Ἱεροσόλυμα, ἔφησεν (37): “Si tienes un enemigo o conspirador, envíalo hacia allá y lo recibirás azotado en caso de que salvara su vida, pues en verdad una fuerza divina existe alrededor de ese lugar Εἶ τινα ἔχεις πολέμιον ἢ πραγμάτων ἐπίβουλον, πέμψον αὐτὸν ἐκεῖ, καὶ μεμαστιγωμένον αὐτὸν προσδέξῃ, ἐάνπερ καὶ διασωθῇ, διὰ τὸ περὶ τὸν τόπον ἀληθῶς εἶναί τινα θεοῦ δύναμιν (38). Pues el mismo que tiene su morada celestial, vigila aquel lugar y lo defiende, a los que se acercan para dañarlo, los golpea y hace perecer” αὐτὸς γὰρ ὁ τὴν κατοικίαν ἐπουράνιον ἔχων ἐπόπτης ἐστὶν καὶ βοηθὸς ἐκείνου τοῦ τόπου καὶ τοὺς παραγινομένους ἐπὶ κακῶσει τύπτων ἀπολλύει (39). Así sucedieron los hechos relativos a Heliodoro y la conservación del tesoro καὶ τὰ μὲν κατὰ Ἡλιόδωρον καὶ τὴν τοῦ γαζοφυλακίου τήρησιν οὕτως ἐχώρησεν (40).

Este pasaje posee una notable carga dramática expuesta en los discursos directos en boca de los jóvenes (33-4) y Heliodoro (38-9). El patetismo se manifiesta en la descripción de la figura de Onías, opuesta a la decisión de Heliodoro. A partir de la epifanía se produce una metáfora: la poderosa guardia del ministro pierde su fuerza, y Heliodoro, caído y molido a golpes es incapaz de valerse por sí mismo. El Templo es descrito de manera singular: es “venerado en todo el mundo”... τῆι τοῦ τετιμημένου κατὰ τὸν σύμπαντα κόσμον ἱεροῦ σεμνότητι (hipérbole) (12) y manifiesta sentimientos humanos (personificación) “antes lleno de miedo y confusión, rebosaba de gozo y alegría” καὶ τὸ μικρῶι πρότερον δέους καὶ ταραχῆς γέμον ἱερὸν...χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης ἐπεπλήρωτο (30) Este episodio ofrece una cantidad importante de epítetos de Dios: Señor Todopoderoso τὸν παγκρατῆ κύριον (22), Señor de los espíritus y de toda potestad ὁ τῶν πνευμάτων καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης (24), Altísimo τὸν ὕψιστον (31), El que tiene su morada celestial ὁ τὴν κατοικίαν

ἐπουράνιον ἔχων (39). El poder divino es descrito mediante distintas expresiones: soberanía de Dios τὴν τοῦ θεοῦ δυναστείαν (28), potencia divina τὴν θεϊαν ἐνέργειαν (29), magnificencia del poder de Dios τὸ μεγαλεῖον τοῦ θεοῦ κράτος (34), fuerza divina θεοῦ δύναμιν (38). El énfasis del estilo del compilador en destacar la presencia de la divinidad en el resguardo del Templo, proviene de fuentes griegas, como se analizará en párrafos posteriores.

Bickerman fue uno de los primeros⁸⁰ que sostuvo la existencia de dos versiones en este relato: la primera, llamada versión A comprende los versículos 24-25 y 29-30; la segunda, versión B, los versículos 26-28 y 31-36. A narra la aparición del jinete, cuya visión dejó a los demás pasmados y carentes de fuerzas⁸¹; en B, en cambio, los dos jóvenes que azotaron a Heliodoro, no impidieron que éste fuera ayudado por su comitiva⁸². Bickerman cimienta su afirmación en el hecho que Heliodoro es arrojado dos veces a tierra: en el v. 27 πεσόντα πρὸς τὴν γῆν y en el 29 ἔρριπτο, y según el v. 28 sus acompañantes lo arrastraron ἔφερον. Además, sostiene Bickerman, el imperfecto del v. 28 es incompatible con el pluscuamperfecto del v.29. Goldstein, que comparte esta interpretación (*II Macc.*, p. 212) agrega que la versión A fue tomada de lo que él denomina “the Common Source”⁸³, y la B de las *Memorias* de Onías⁸⁴. El estudioso considera que los elogios a la gestión de Onías en el versículo inicial del capítulo III

⁸⁰ Cf. “Héliodore au Temple...”. Según comenta Doran (*Temple Propaganda...* p. 20), también J. Moffatt (“2 Maccabees”, *APOT* 3, 1913) había sugerido que el jinete montado sobre el caballo no pertenece al relato original ya que no aparece nuevamente. Goldstein analiza la opinión de Moffatt en los siguientes términos: “(He) perceived the probable reason for the overloaded character and inconsistencies in the description of the punishment of Heliodorus: Jason of Cirene found two accounts and, like many ancient pagan and Jewish writers, rejected neither but wove both into one narrative”. (p. 210).

⁸¹ Bickerman (“Héliodore au Temple...”, pp. 176 ss) afirma que las epifanías de jinetes son extrañas en el texto bíblico. Esta versión responde al modelo típico de la narración pagana, tanto en la descripción del hecho como en su intención (glorificar a la divinidad): “La versión A est donc créée par une combinaison du thème narratif grec de l’épiphanie divine avec le thème plastique grec du cavalier foulant l’ennemi” (p. 179).

⁸² Para Bickerman, la versión B se encuadra dentro de los relatos judíos en los que los gobernantes paganos son obligados, en virtud de milagros, a reconocer la supremacía de Dios. El estudioso comenta que se trata de una característica presente en todo el mundo helenístico en el que cada expresión religiosa afirmaba su preeminencia con respecto a las demás. Ejemplifica con un pasaje de Aristides, *In Sarap.* VIII (XLV) 22: Sarapis es el dios supremo todopoderoso, en cambio los demás dioses poseen un poder limitado (pp. 184-5). Afirma que las expresiones tales como τὸ μεγαλεῖον τοῦ θεοῦ κράτος (v. 34); ἔργα τοῦ μεγίστου θεοῦ (v.36) o θεῖα ἐνέργεια (v. 29) son frecuentes en las aretologías: “La description des messagers célestes, le châtement miraculeux, la conversion de l’impie, tout cela faisait partie de l’inventaire des « miracles » païens » (id. p. 186).

⁸³ En la introducción a *II Macc.* (pp. 37 ss) Goldstein aclara que tanto *I Macc.* como el epitome se abrevaron de una crónica seléucida y de una fuente judía común que sirvió para la redacción del epitome y de *I Macc.* I 1-IX 22. A esta última la denomina “Common Source”.

⁸⁴ Según Goldstein (id. p. 35) las *Memorias* de Onías fueron compuestas por Onías IV en el Egipto ptolemaico durante los años 131 y 129 a.C. Debía tratarse de una obra de carácter propagandístico acerca de sus ancestros, especialmente de su padre, Onías III. Goldstein cree que debía ser una obra de carácter semejante al de las *Memorias* de Herodes I (*FGH* 236), de Ptolomeo VIII (id. 234) y Arato de Sicione (id. 231). Doran (*Temple Propaganda...*, p. 18) es categórico en rechazar la existencia de estas fuentes.

(la ciudad de Jerusalén era administrada en plena paz gracias a la piedad εὐσέβεια y odio del mal μισοπονηρία del sumo sacerdote) debían provenir de una fuente apologética como las mencionadas *Memorias*.

Doran (*ibidem*), opositor a la existencia de dos versiones ensambladas por el compilador, afirma que los versículos 29-30 son la conclusión de la epifanía, compuesta por la oposición antitética de ὁ μὲν y οἱ δέ, y que el pluscuamperfecto ἔρριπτο se corresponde con el pluscuamperfecto ἐπεπλήρωτο. Con respecto a la única mención del jinete montado sobre el caballo, Doran recuerda un pasaje de Heródoto (VIII 36-38) en el cual unas espadas aparecen misteriosamente frente al templo de Apolo y no cumplen ninguna otra función en el relato⁸⁵. Nosotros consideramos que el autor de *II Macc.* tuvo acceso a diversas fuentes, provenientes del mundo griego y veterotestamentario. Ello no implica que hayan existido dos versiones diferentes del episodio de Heliodoro. La tesis de Goldstein es arriesgada porque no existe fundamento alguno que permita suponer la existencia concreta de una fuente común “the Common Source” o las *Memorias* de Onías.

Este capítulo saca a luz los conflictos internos existentes entre los clanes sacerdotales de la ciudad, que pudieron existir históricamente y que *II Macc.* describe literariamente⁸⁶. El compilador describe en la última parte del capítulo III la epifanía divina y el temor de Onías a ser sospechado de maquinar contra Heliodoro. El capítulo IV comienza con la calumnia de Simón, acusador de las riquezas y de la patria τῶν χρημάτων καὶ τῆς πατρίδος ἐνδείκτης para con el sumo sacerdote como si éste hubiese urdido los males contra el enviado del rey τὸν Ἡλιόδωρον ἐπισεσικῶς καὶ τῶν κακῶν δημιουργός. El hilo narrativo continúa tras epifanía ocurrida en este capítulo.

Un ataque al Templo es descrito también en *IV Macc.* III 1-14, aunque despojada de la fuerza dramática del pasaje analizado previamente. En lugar de Heliodoro es Apolonio, estratega de Siria, Fenicia y Cilicia, quien es alertado por Simón sobre la enorme cantidad de riquezas particulares atesoradas en el Templo πολλὰς ἰδιωτικῶν χρημάτων μυριάδας ἐν τοῖς Ἱεροσολύμων γαζοφυλακίαις τεθησαυρίσθαι... (3), debe llevar a cabo el despojo de las

⁸⁵ Cf. Doran (*Temple Propaganda...*, p. 21): “Similarly, in 2 Maccabees III, one should treat the appearance of the horse/rider as part of an attempt to paint a vivid attack on Heliodorus, not the remnant of another story but a not unexpected conflation from an author of epiphanies”.

⁸⁶ No es nuestra intención develar la historicidad de este suceso. Will (*Histoire politique ...*, pp. 278-9) lo describe brevemente y da su interpretación: “Il est difficile de savoir ce qui se cache derrière cette légende. Accusé d’avoir comploté avec Héliodore (ce qui se peut), Onias III partit se justifier à Antioche, où il arriva alors qu’ Héliodore venait d’assassiner Séleucos IV ». M. Hardwick (“Heliodorus”, *The AB Dictionary III*, p. 122), por su parte, afirma: “It is possible that as Heliodorus was contemplating a political coup, he found it politic to curry favor with the Jewish High Priest”.

mismas (6). Los sacerdotes, mujeres y niños imploraron la protección divina (9) y al intentar Apolonio, junto con su ejército armado, apoderarse de las riquezas, “desde el cielo aparecieron en medio de un halo de luz mensajeros montados a caballo con armas y que les infundieron gran temor y turbación...πρὸς τὴν τῶν χρημάτων ἀρπαγὴν οὐρανόθεν ἔφιπποι προυφάνησαν ἄγγελοι περιαστράποντες τοῖς ὅπλοις καὶ πολὺν αὐτοῖς φόβον τε καὶ τρόμον ἐνιέντες (10). Tras caer Apolonio, medio muerto, extendió las manos al cielo y llorando suplicó a los hebreos que intercedieran frente al ejército celestial” καταπεσὼν γέ τοι ἡμιθανής (11). Reconoció su error y se consideró merecedor de la muerte y prometió que, una vez salvado, celebraría la bienaventuranza de ese lugar sagrado (12). Onías imploró por él, para no despertar recelos en el rey Seleuco (13) y Apolonio, una vez salvo se marchó a fin de relatar al rey lo sucedido (14).

Los ataques a templos y las apariciones maravillosas de deidades que los defendían no eran desconocidos en la literatura oriental. Una tablilla babilónica (*circa* siglo VI a.C.) relata cómo Enlil y otros dioses enviaron un demonio (*sedu*) contra Kuturnahunte, rey de Elam y su oficial para advertirle la prohibición de tomar una diadema del templo de Ekur, en Nippur⁸⁷. El *sedu* tenía cuerpo de toro alado, cabeza humana y según Goldstein, podría ser un paralelo del jinete celestial de III 25

Las señales provenientes de divinidades, apariciones e intervenciones divinas en ayuda de los seres humanos, son un *tópos* en la literatura griega desde Homero en adelante. Los poemas homéricos abundan en *τέρατα*, “señales que comportan una significación o bien por sí mismas, o manifiesten una opinión con respecto a una determinada acción humana. Los *τέρατα* están integrados en su mayor parte por fenómenos atmosféricos –rayo, trueno, arco iris- que son otras tantas manifestaciones de los dioses y delatan su contacto con la tierra, y, de un modo especial, su interés por las acciones de los hombres...como *τέρατα* valen también la *φήμη*, palabra de buen augurio pronunciada al azar y el *κληδών* o rumor...⁸⁸. Estas manifestaciones provenientes del plano divino implican que éste existe y que controla la vida de los hombres, manifestando su voluntad, parecer o desagrado o ayuda mediante *ἐπιφάνειαι*⁸⁹.

⁸⁷ Para más datos cf. A. H. Sayce “The Chedorlaomer Tablets”, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 28 (1906), 194 y 29 (1907), 13-14.

⁸⁸ Cf. L. Gil “Los demiurgos” en (1984) *Introducción a Homero*, Barcelona, pp. 423-4.

⁸⁹ En los poemas homéricos el plano humano y divino están indisolublemente unidos. Hay prodigios que requieren de la interpretación de un adivino *μάντις* como Calcante quien “conocía lo presente, lo futuro y lo pasado” (*Il.* A 70). Él tiene a su cargo la revelación del motivo de la peste que asoló el campamento aqueo

El género trágico heredó de la épica el tema de presagios, augurios e intervenciones divinas. A manera de ejemplo citamos el célebre presagio narrado en la *párodos* del *Agamenón* de Esquilo (vv. 109 ss): antes de iniciar la expedición contra Troya, dos águilas, una negra y otra blanca que acababan de devorar una liebre con su cría, se aparecieron a los jefes de la armada. Calcante es el encargado de descifrar este fenómeno⁹⁰. En las tragedias de Sófocles el adivino es Tiresias quien le advierte a Creonte que su decisión de dejar insepulto el cadáver de Polinices, desagradó a los dioses los que manifestaron su desaprobación mediante el rechazo de sacrificios (*Antígona* vv. 998ss).

Los relatos de Heródoto abundan en menciones de presagios, oráculos, manifestaciones divinas en la lucha contra el enemigo. Entre numerosos ejemplos vale como ilustración un pasaje del discurso de Temístocles referido a la victoria sobre el imperio persa: “Pues estas cosas no las realizamos nosotros, sino los dioses y los héroes, quienes aborrecieron el hecho de que un solo hombre gobernara sobre Asia y Europa, siendo impío y soberbio en extremo τάδε γὰρ οὐχ ἡμεῖς κατεργασάμεθα, ἀλλὰ θεοὶ τε καὶ ἥρωες, οἱ ἐφθόνησαν ἄνδρα ἕνα τῆς Ἀσίας καὶ τῆς Εὐρώπης βασιλεύσαι, ἔοντα ἀνόσιον καὶ ἀτάσθαλον. Ἔστε trató de manera semejante los santuarios y las posesiones particulares, no sólo incendiando sino también derribando las estatuas de los dioses ...ὃς τὰ τε ἰρὰ καὶ τὰ ἴδια ἐν ὁμοίῳ ἐποιέετο, ἐμπιπράς τε καὶ καταβάλλων τῶν θεῶν τὰ ἀγάλματα...” (VIII 109). La ayuda de los dioses encierra un castigo para la impía conducta de Jerjes. Una idea semejante se halla expresada en *Los Persas* de Esquilo: la sombra del rey Darío describe ante su esposa y el coro

durante nueve días (*ibid.* 53) y la explicación del fenómeno ocurrido antes de que los aqueos se embarcaran hacia Troya (*id.* B 299 ss): una serpiente devoró ocho pichones y luego a su madre, nueve en total. A continuación fue transformada en piedra. Calcante interpretó que el ejército aqueo combatiría durante nueve años y al décimo tomaría Troya. En el canto Θ 245 ss Zeus envió un águila que llevaba en sus garras al hijo de una cierva, para infundir valor a los aqueos. En momentos previos a la muerte de su hijo Sarpedón, el padre de los dioses hizo llover gotas de sangre en honor de su hijo (Π 459-60). El trueno es una señal frecuente que emite Zeus para señalar su aprobación frente a un pedido determinado: tal es el caso en la *Odisea* v 99 ss). Odiseo pidió una señal τέρας favorable a su conducta y Zeus envió un trueno que fue interpretado por una mujer humilde cuyo trabajo era moler harina para la casa de Odiseo, ésta aseguró que el fin de los pretendientes se hallaba muy cercano.

P. Chantraine (1952, « Le divin et les dieux chez Homère », en *La notion du divin depuis Homère jusqu' à Platon*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, pp 47-79) afirma sobre este tema : « Il n'en reste pas moins que le monde homérique est peuplé de divinités dont les relations avec l'humanité sont constantes, confiantes ou méfiantes selon les circonstances, les personnes divines ou humaines, mais, pour ainsi dire, naturelles... Cette intervention des dieux est au cœur de la psychologie des héros à Homère et en commande tous les mouvements (p. 48)... C'est surtout dans la bataille que se fait sentir l'intervention des dieux... Ailleurs l'aide d'un dieu confère à un héros une vigueur qui dépasse les limites humaines... » (p.49).

⁹⁰ Cf. D.J. Conacher (1989) *Aeschylus' Oresteia: a literary commentary*, University of Toronto Press, pp. 9-10: “An omen of victory at Troy is, then, to be the first subject of the chorus's song... The poet is concerned first of all to provide a portent in which we can see, in a flash of the mind's eye, without rational analysis, the sack of Troy, the sacrifice of Iphigenia, and the awful feasting of Thyestes' young, three horribly related events which we, the audience, already know have happened...”

de ancianos persas las atrocidades cometidas por el ejército persa en tierra griega: al llegar a la Hélade no temieron arrasar las imágenes de los dioses e incendiar los templos, por lo que les aguarda padecer innumerables males...σφιν κακῶν ὕψιστ' ἐπαμμένει παθεῖν como castigo de su soberbia e impías resoluciones ὕβρεως ἄποινα κἀθέων φρονημάτων (vv. 800-828). Las palabras de Clitemnestra en el *Agamenón* (vv. 340-47) transmiten el temor de la reina con respecto a la conducta del ejército y su deseo de despojar la ciudad de Troya ἔρωσ δὲ μή τις πρότερον ἐμπίπτῃ στρατῶι.

En el *Antiguo Testamento* las apariciones de ángeles (*mal'akhim*) son frecuentes para anunciar un mensaje divino: dos ángeles fueron a casa de Lot en Sodoma (*Ge. XIX 1*); Jacob luchó con un ángel a quien venció (id. XXXII 25-30); Gedeón recibió la visita de un ángel quien lo exhortó a combatir contra Midián (*Jd. VI 11ss*). Estos ejemplos se refieren a apariciones frente a un solo individuo. Otra función de los ángeles es la de exterminar enemigos: en *I Ch. XXI 15* Dios envía un ángel para exterminar a Jerusalén, hecho que finalmente fue impedido por voluntad divina. Estos seres aparecen también en visiones y revelaciones: cf. *Is. VI*; *Ez. I*; *Da. X 4-6*, etc. También existen fenómenos sobrenaturales: el cruce del Mar Rojo que posibilitó la huida de los judíos de Egipto de las huestes del Faraón (*Ex. XIV 10-31*); el *maná*, alimento caído del cielo que permitió la subsistencia de los judíos durante cuarenta años en el desierto (*Nu. XI 7-9*); el paso del río Jordán, ocasión en que las aguas formaron un bloque y el pueblo cruzó bajo tierra firme (*Jo. III 14-17*); la detención del sol en Gabaón y la luna en Ayalón a fin de que el pueblo pudiera vencer al enemigo amorreo (id. X12-12), etc.

En la literatura veterotestamentaria no es común la aparición de un jinete celestial, aunque *Jeremías XVII 25* predice la entrada a Jerusalén de reyes montados en carros y caballos. Probablemente esta imagen se haya originado por el influjo de la cultura persa, que solía representar a sus gobernantes montados sobre un caballo que portaba una corona real⁹¹.

El mundo griego tampoco estuvo ajeno a la tradición de jinetes celestiales. La figura de jóvenes a caballo de procedencia divina dejó huellas en relatos históricos y halló eco en el compilador de *II Macc*. Como ejemplo, citamos dos pasajes de autores griegos posteriores a Jasón de Cirene, pero que testimonian la presencia de epifanías de esas características en situaciones bélicas. El primero de ellos, Dionisio de Halicarnaso VI 13 describe la batalla

⁹¹ Cf. el *Libro de Esther VI 8; 11*. El libro de R. Ghirshman (1964) *The Arts of Ancient Iran* reproduce en la figura 231 la imagen de un personaje real montado sobre un caballo coronado.

junto al lago Regillo (496 a.C.) en la que el dictador A. Postumio venció a los latinos: “Se dice que en esta batalla aparecieron dos jóvenes en belleza y tamaño superiores al común de los seres humanos, de barba incipiente, quienes, guiando la caballería romana, hirieron a los latinos con sus lanzas y los hicieron huir desordenadamente... ἐν ταύτῃ λέγονται τῇ μάχῃ... ἰππεῖς δύο φανῆναι, κάλλει τε καὶ μεγέθει μακρῶι κρείττους ὧν ἢ καθ’ ἡμᾶς φύσις ἐκφέρει, ἐναρχόμενοι γενειᾶν, ἡγούμενοί τε τῆς Ῥωμαϊκῆς ἵππου καὶ τοὺς ὁμοσε χωροῦντας τῶν Λατίνων παίοντες τοῖς δόρασι καὶ προτροπάδην ἐλαύνοντες... Cuentan que en el foro romano del mismo modo fueron vistos dos jóvenes con atavíos militares, de gran talla y muy bellos, de la misma edad. Guardaban en sus rostros vestigios de lucha, como si retornaran de un combate y traían sus caballos empañados de sudor... ἐν τῇ Ῥωμαίων ἀγορᾷ τὸν αὐτὸν τρόπον ὀφθῆναι δύο νεάνισκοι λέγονται, πολεμικὰς ἐνδεδυκότες στολὰς μήκιστοί τε καὶ κάλλιστοι καὶ τὴν αὐτὴν ἡλικίαν ἔχοντες, αὐτοὶ τε φυλλάτοντες ἐπὶ τῶν προσώπων ὡς ἐκ μάχης ἦκοντες τὸ ἐναγώνιον σχῆμα, καὶ τοὺς ἵππους ἰδρῶτι δισβρόχους ἐπαγόμενοι... Cuando al día siguiente recibieron las cartas del dictador... se enteraron de la aparición de las divinidades pensando, como era lógico que ambas imágenes pertenecían a los mismos dioses y se persuadieron de que eran las figuras de los Dióscuros” ὡς δὲ κατόπιν ἡμέραι τὰς παρὰ τοῦ δικτάτορος ἐπιστολὰς ἔλαβον οἱ τῶν κοινῶν προεστῶτες, καὶ σὺν τοῖς ἄλλοις ἅπασι τοῖς ἐν τῇ μάχῃ γενομένοις καὶ τὰ περὶ τὰς ἐπιφανείας τῶν δαιμόνων ἔμαθον, νομίσαντες τῶν αὐτῶν θεῶν εἶναι ἄμφω τὰ φάσματα, ὥσπερ εἰκός, Διοσκούρων ἐπείσθησαν εἶναι τὰ εἰδῶλα. Plutarco, en la *Vida de Paulo Emilio XXIV* describe la presencia de éste en Anfipolis y cuenta que mientras éste ofrecía un sacrificio a los dioses, cayó un rayo sobre el altar, prendiendo fuego y quemando en su totalidad el sacrificio... καὶ τῶν ἱερῶν ἐνηργημένων κεραυνὸς ἐνσκήψας εἰς τὸν βωμὸν ἐπέφλεξε καὶ συγκαθήγισε τὴν ἱεουργίαν.... En el capítulo XXV se recuerda que en ocasión de vencer los romanos a los tarquinos “fueron vistos dos jóvenes bellos y de gran tamaño que traían la nueva, éstos semejaban ser los Dióscuros... αὐτάγγελοι φράζοντες ὤφθησαν ἀπὸ τοῦ στρατοῦ μικρὸν ὕστερον ἄνδρες δύο καλοὶ καὶ μεγάλοι. τούτους εἶκασαν εἶναι Διοσκούρους. El primero que se encontró con ellos en la plaza, junto a a fuente, mientras ellos refrescaban sus caballos cubiertos de sudor, se admiró con la noticia de la victoria... ὁ δ’ ἐντυχὼν πρῶτος αὐτοῖς κατ’ ἀγορὰν πρὸ τῆς κρήνης, ἀναψύχουσι τοὺς ἵππους ἰδρῶτι πολλῶι περιπεομένους, ἐθαύμαζε τὸν περὶ τῆς νίκης λόγον”.

5.2. La protección divina del Templo

El episodio de Heliodoro se inscribe dentro de una larga tradición de defensa de un lugar sagrado por parte de la divinidad. En párrafos anteriores mencionamos un ejemplo tomado de una tablilla babilónica. Heródoto VIII 35-9 relata las apariciones divinas que salvaron al santuario de Delfos del ataque persa: “Cuando los bárbaros se encontraban cerca y contemplaban el santuario, el profeta, de nombre Aquerato, ve expuestas armas sagradas, sacadas del *mégaron*, las cuales estaba prohibido tocar a los hombres... ἐπεὶ δὲ ἀγχοῦ, τῆσαν οἱ βάρβαροι ἐπιόντες καὶ ἀπώρων τὸ ἱερόν, ἐν τούτῳ ὁ προφήτης, τῷ ὄνομα ἦν Ἀκίρατος, ὁρᾷ πρὸ τοῦ νηοῦ ὅπλα προκείμενα ἔσωθεν ἐκ τοῦ μεγάρου, ἐξενηνεγμένα ἱερά, τῶν οὐκ ὄσιον ἦν ἄπτεσθαι ἀνθρώπων οὐδενί... cuando los bárbaros avanzaron hacia el templo de Atenea Pronaia, rayos del cielo cayeron sobre ellos, dos cimas desprendidas del Parnaso con gran ruido, abatieron a muchos, del santuario de Pronaia provenía un grito y clamor guerrero... ἐπεὶ γὰρ δὴ ἦσαν ἐπιόντες οἱ βάρβαροι κατὰ τὸν ἱερόν τῆς Προνηίης Ἀθηναίης, ἐν τούτῳ ἐκ μὲν τοῦ οὐρανοῦ κεραυνοὶ αὐτοῖσι πατάγῳ ἐς αὐτοὺς καὶ κατέλαβον συχνούς σφραων, ἐκ δὲ τοῦ ἱεροῦ τῆς Προνηίης βοή. Los bárbaros que habían regresado contaban otras cosas prodigiosas. Dos hoplitas, de tamaño más grande que el común, iban tras ellos matando y persiguiéndolos. Los delfios cuentan que eran dos héroes locales: Fýlaco y Autónoo, cuyos recintos están cerca del santuario...”⁹².

El santuario de Delfos fue atacado nuevamente por los galos en el 279 a. C. que invadieron el territorio griego vía Macedonia, dirigidos por Brenno. Diodoro Sículo (XXII 9:5) relata cómo los habitantes de Delfos, frente a la invasión enemiga, interrogaron al oráculo acerca de la conveniencia de llevar los bienes, mujeres y niños hacia las ciudades vecinas. La Pitia respondió que todos los bienes quedasen en el santuario ya que lo habría de proteger el dios y junto con él las blancas jóvenes”... (se supone Atenea y Ártemis)⁹³.

La narración más detallada acerca de este ataque se encuentra en Pausanias (libro 10 XIX 4-XXIII 12. Este relato dedica gran espacio a las epifanías salvadoras. El autor define la invasión gala contra Delfos como “el mayor suceso de los griegos contra los bárbaros”... ἔργων τῶν ἐπὶ τοὺς βαρβάρους τὰ μέγιστα Ἑλλησιν ἐνταῦθα ἦν (XIX 5). Afirma que este ataque se originó por la debilidad de Grecia en ese tiempo, y a la gran

⁹² Cf. el comentario de How y Wells (1936, *A Commentary on Herodotus*, Oxford at the Clarendon Press, p. 246) a estos pasajes de Heródoto: “H.’s account of the deliverance of Delphi is obviously a temple legend told the author by the Delphic priests (cf. 35: 2; 39: 1-2).

⁹³ La mención de estas dos diosas tiene que ver con la presencia etolia en la tradición délfica. Cf. los párrafos referidos a las Σωτήρια en este apartado y en la Segunda parte, cap. V 39.

cantidad de riquezas existentes en los estados χρήματα πολλὰ μὲν ἐν τῷ κοινῷ y sobre todo en los templos, incluyendo ofrendas votivas y monedas acuñadas en oro y plata πλείονα δὲ ἐν ἱεροῖς τὰ τε ἀναθήματα καὶ ἄργυρος καὶ χρυσός ἐστιν ἐπίσημος (*ibid.* 8). Los habitantes de Delfos, aterrorizados, se refugiaron junto al oráculo οἱ δὲ καταφεύγουσιν ὑπὸ δειμάτος ἐπὶ τὸ χρηστήριον. El dios les ordenó no temer y les anunció que él defendería sus posesiones ὁ θεὸς σφᾶς οὐκ εἶα φοβεῖσθαι, φυλάξειν δὲ αὐτὸς ἐπηγγέλετο τὰ ἑαυτοῦ (XXII 12). Cuando Brenno y su ejército se enfrentaron a los habitantes congregados en Delfos “al punto sobrevinieron del dios los hechos más evidentes de los que conocemos ...ἀντεσήμεαινε τὰ ἐκ τοῦ θεοῦ ταχύ τε καὶ ὧν ἴσμεν φανερώτατα⁹⁴: el territorio ocupado por el ejército galo fue sacudido durante la mayor parte del día, aparecieron continuos rayos y truenos... ἢ τε γὰρ γῆ πᾶσα, ὄσσην ἐπέιχεν ἢ τῶν Γαλατῶν στρατιά, βιαίως καὶ ἐπὶ πλεῖστον ἐσειέτο τῆς ἡμέρας, βρονταὶ τε καὶ κεραυνοὶ συνεχεῖς ἐγίνοντο... aparecieron las figuras de los héroes Hipérocο, Laódocο y Pygγο, y un cuarto, el héroe local Fýlaco τὰ τε τῶν ἡρώων τηνικαῦτὰ σφισιν ἐφάνη φάσματα, ὁ Υπέροχος καὶ ὁ Λαόδοκός τε καὶ Πύρρος· οἱ δὲ καὶ τέταρτον Φύλακον ἐπιχώριον... Durante la noche los galos experimentaron sucesos más dolorosos... τὰ δὲ ἐν τῇ νυκτὶ πολλῷ σφᾶς ἔμελλεν ἀλγεινότερα ἐπιλήψεσθαι: una helada y nieve βίγος... καὶ νιφετός, enormes rocas se deslizaron del Parnaso y peñascos cayeron sobre los bárbaros πέτραι τε ἀπολισθάνουσαι τοῦ Παρνασσοῦ μεγάλαι καὶ κρημνοὶ καταρρηγνόμενοι σκοπὸν τοῦς βαρβάρους εἶχον... éstos se enfrentaron unos contra otros creyendo que eran los griegos, al punto de producirse una matanza por una situación de locura llevada a cabo por el dios” ... ἢ τε ἐκ τοῦ θεοῦ μανία πλεῖστον ἐξεργάσατο ὑπ’ ἀλλήλων τοῖς Γαλάταις τὸν φόνον (XXIII 1-9).

La poesía helenística ofrece otro testimonio de la invasión gala y su derrota. Se trata del *Himno a Delos*, escrito por Calímacο poco después del 276 a.C. El poeta celebra la isla de Delos, cuna de Apolo. El dios menciona la invasión enemiga contra Delfos (vv. 181 ss): “(los helenos) que distingan desde lejos las falanges de los enemigos frente al templo, y ya junto a mis trípodes las dagas, los impudentes cinturones y los odiosos escudos ofrecerán un funesto camino para los galos, estirpe insensata. De ellos, unos serán mi botín, otros, se quedarán a la orilla del Nilo...” ἀλλ’ ἤδη παρὰ νηὸν ἀπαυγάζονται φάλαγγας δυσμενέων ἤδη δὲ παρὰ

⁹⁴ Bearzot (1989, “Fenomeni naturali e prodigi nell’Attacco Celtico a Delfi (279 a. C.), *Fenomeni naturali e avvenimenti storici nell’antichità*, Milan, Università Cattolica) sostiene que los elementos divinos que aparecen en la literatura e historia se originan en la tradición sacerdotal délfica y no son *imitationes Herodoti* (citada por C. Champion, 1995, “The Soteria at Delphi: Aetolian Propaganda in the Epigraphical Record”, *AJP* 116/2, p. 215 n. 9).

τριπόδεσσιν ἐμεῖο φάσγανα καὶ ζωστήρας ἀναιδέας ἐχθομένας τε ἀσπίδας, αἱ Γαλάτησι κακὴν ὁδὸν ἄφρονι φύλῳι στήσονται· τέων αἱ μὲν ἐμοὶ γέρας, αἱ δ' ἐπὶ Νεΐλῳι.... Nos interesa señalar el escolio correspondiente a estos versos que da cuenta de los hechos de Brenno, rey de los galos, quien tras reunir consigo a los celtas, marchó contra Pitón, deseoso de arrebatar sus riquezas. Ya cerca del lugar, Apolo hizo perecer a la mayoría de ellos mediante una tempestad de granizo⁹⁵. El escolio menciona la epifanía divina que logró rescatar el templo.

No sólo las manifestaciones divinas dejaron huellas en la literatura y relatos históricos. Las inscripciones son otra prueba de la importancia que daban a estos sucesos en el período helenístico a través de las Σωτήρια⁹⁶.

Las Σωτήρια eran celebraciones organizadas por las ciudades en conmemoración de la liberación de la ciudad o de su templo. El enemigo podía ser extranjero o un habitante de la región: en Priene (Jonia) se estableció una celebración de Σωτήρια para festejar la liberación de la tiranía de Hierón en el 297 a.C.⁹⁷. La expulsión de los galos de Delfos fue conmemorada en un festival pentetérico organizado por los etolios⁹⁸ a partir del año 250 a.C. Existen cinco decretos referidos al establecimiento de las Σωτήρια pentetéricas. En ellos la formulación fue hecha de modo tal que los etolios asumen el papel prominente en la expulsión de los galos de Delfos y se omite la intervención divina⁹⁹. En cambio, una inscripción de Cos del año 278 (*Syll.* 398) relata el ataque galo y la defensa del mismo por parte de Apolo en primer término (4-8) ...ἀναγγέλλεται τὸς μὲν ἐλθόντας ἐπὶ τὸ ἱερόν τιμαρίας τετεύχεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν τῶν ἐπιβοαθησάντων τῷ ἱερωῖ. El recinto fue tapizado con los escudos de los enemigos y la asamblea de los ciudadanos de Cos decidió ofrecer un sacrificio

⁹⁵ Βρέννος ὁ τῶν Γάλλων βασιλεὺς συλλαβὸν τοὺς Κέλτους ἦλθεν ἐπὶ Πυθῶνα βουλόμενος τὰ χρήματα αὐτῆς ἀρπάσαι. Πλήσιον δὲ γενομένου αὐτοῦ ὁ Απόλλων χαλάζῃ χρησάμενος ἀπόλεσε τοὺς πλείους αὐτῶν.

⁹⁶ Cf. Pfister (*PW Supplementband* 1924: 298): “Aus Zeugnissen, besonders Inschriften, der hellenistischen Zeit lässt sich noch sehr viel mehr für den Zusammenhang von Kult und E. gewinnen. Hierher gehören vor allem die Zeugnisse für die delphischen *Soteria*, auf die bereits hingewiesen ist”.

⁹⁷ Cf. Pausanias VII 2:10.

⁹⁸ Los etolios eran un pueblo situado al este de Acarnania. En los primeros tiempos de su historia conformaban una organización tribal, luego (siglo IV) organizaron un estado federal que originó la liga etolia. En el siglo III esta liga se impuso sobre Delfos, de manera de controlar la anficiónía. La liga etolia fue enemiga de Macedonia, en un primer momento aliada de Roma, después su enemiga. Finalmente fue sometida por los romanos (cf. el artículo de J. A. Ottesen Larsen (1975) “The Aetolian League”, *OCD*, pp. 17-18.

⁹⁹ Para los decretos cf. Nachtergaele, *Galates* 435-47 y *Actes* 21-27. El tema ha sido estudiado por C. Champion (“The Soteria at Delphi...”) quien concluye que en estas inscripciones hay un elemento propagandístico muy intenso por parte de los etolios: “... Aetolian propaganda apparently emphasized the Aetolian role in the defense of the sanctuary in 279 against the Gallic forces and diminished or eliminated the divine elements of the older diplomatic tradition which are present in the other evidence on the invasion, both literary and epigraphical” (p. 218).

en honor a Apolo por la salvación de los griegos... ὑπὲρ τᾶς τῶν Ἑλλάνων σωτηρίας... (*ibid.* 25). Este suceso que fue celebrado como Σωτήρια local era organizado por la anficionía de Delfos¹⁰⁰ hasta que los etolios le dieron categoría de festival panhelénico y enviaron invitaciones a otras ciudades para participar del mismo. Quedan documentos que atestiguan las respuestas a dichas invitaciones: en ellos se destaca la piedad de los etolios¹⁰¹ y los dioses son mencionados como destinatarios de la festividad, omitiéndose cualquier tipo de mención a una intervención divina en la batalla¹⁰². Esto se explica al tener en cuenta el poder de los etolios que deseaban legitimizar su control sobre Delfos.

Otro suceso que pudo influir sobre *II Macc.* es el narrado en la *Crónica de Lindos* (99 a.C.)¹⁰³. Ella relata la salvación del templo de Atenea en Lindos, isla de Rodas. Los persas (antes de la batalla de Maratón) amenazaron con una invasión al templo y la diosa envió una sequía prolongada que obligó a una retirada humillante del enemigo¹⁰⁴. El general persa Datis quedó tan impresionado con esta actitud de la diosa que proclamó su grandeza durante el resto de su vida (conducta semejante a la de Heliodoro).

5.3. La epifanía en V 2-4

Este breve pasaje relata lo sucedido mientras Antíoco IV preparaba la segunda expedición a Egipto (168 a.C.): (2) “Ocurrió en toda la ciudad que durante casi cuarenta días aparecieron jinetes con vestiduras doradas corriendo por los aires y tropas armadas dispuestas en cohortes, συνέβη δὲ καθ’ ὅλην τὴν πόλιν σχεδὸν ἐφ’ ἡμέρας τεσσαράκοντα φαίνεσθαι διὰ τῶν ἀέρων τρέχοντας ἵππεῖς διαχρύσους στολὰς ἔχοντας καὶ λόχους σπειρηδὸν ἐξωπλισμένους (3) escuadrones de caballería dispuestos en orden de batalla e incursiones de tropas de ambos lados, movimientos de escudos, multitud de picas, espadas

¹⁰⁰ Las anficionías eran hermandades religiosas surgidas a partir de la unión de distritos cercanos a un santuario que se reunían para la celebración de juegos, sacrificios y festejos. Adquirieron un carácter político debido a que mientras se celebraban las fiestas, existía una tregua y un compromiso de defender el santuario. Las anficionías más célebres fueron la de Apolo en Delfos, la de Ceres cerca de las Termópilas y la del templo de Neptuno en la Argólida.

¹⁰¹ Cf. Actes 21 (Atenas) 6-7 ἐπειδὴ τὸ κοτὸ τῶν Αἰτωλῶν ἀποδεικνύμενον τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς εὐσέβειαν. Actes 21 (Kios) 2-3 ἐπειδὴ Αἰτωλοὶ οἰκεῖοι καὶ φίλοι ἐκ προγόνων ὑπάρχοντες τῶν δήμωι, ἀποδεικνύμενοι τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς εὐσέβειαν.

¹⁰² Cf. Actes 21 (Atenas) 8-9 ἐψήφισται τὸν ἀγῶνα τὸν τῶν Σωτηρίων τιθέναι τῶι Διὶ τῶι Σωτῆρι καὶ τῶι Απόλλωνι τῶι Πυθίωι. Actes 23 (Tenos) 3-4 καθ’ ὃ εἰσιν ἐψηφισμένοι τιθέναι τὸν ἀγῶνα τῶν Σωτηρίων τῶι τε Διὶ Σωτῆρι καὶ τῶι Απόλλωνι τῶι Πυθίωι.

¹⁰³ Para el texto de la Crónica cf. C. Blinkenberg (1915) *Die Lindische Tempelchronik* (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 131, Bonn).

¹⁰⁴ Los fenómenos de la naturaleza atribuidos a una divinidad en beneficio de su pueblo aparecen en Esquilo, *Persas* vv 792-94: La sombra de Darío advierte al coro de ancianos persas no tomar las armas contra los griegos ya que la tierra es su aliada al matar de hambre a ejércitos numerosos.

desenvainadas, lanzamientos de dardos, resplandores de armaduras de oro y todo tipo de corazas. καὶ ἴλας ἵππων διατεταγμένας καὶ προσβολὰς γινομένας καὶ καταδρομὰς ἑκατέρων καὶ ἀσπίδων κινήσεις καὶ καμάκων πλήθη καὶ μαχαιρῶν σπασμούς, καὶ βελῶν βολὰς καὶ χρυσέων κόσμων ἐκλάμψεις καὶ παντοίους θωρακισμούς. (4) Es por ello que todos rogaban que la epifanía resultara para bien διὸ πάντες ἤξιουν ἐπ' ἀγαθῶι τὴν ἐπιφάνειαν γεγενῆσθαι”.

Esta aparición se explicó como resultado de un fenómeno físico según el cual se reflejan en las nubes los movimientos de tropas terrestres¹⁰⁵. Otros historiadores relataron sucesos semejantes¹⁰⁶. Interesa destacar el vocabulario, semejante a descripciones de Polibio: διαχρύσους Plb. VI 53:7); σπειρηδόν *manipulatum* (*id.* 5 4:9); ἴλας *turma* (*id.* VI 25:1). Σπεῖρα era una unidad táctica del ejército ptolemaico formada por 256 personas. Polibio fue el primero en usar este término para designar la unidad táctica romana *manipulus* compuesta por 120 miembros (cf. *id.* VI 24: 5-8; 33:8).

Estos tres versículos son un ejemplo evidente de la presencia polibiana en la descripción del ejército: Jasón de Cirene se aparta del relato bíblico en el que la presencia de las tropas (propias o enemigas) se muestra totalmente desdibujada como ocurre en los libros de *Josué, Jueces, Samuel y Reyes*¹⁰⁷ e introduce términos bélicos ‘habituales en escritores helenísticos.

5.4. La epifanía en X 29-30

Se trata del relato de la batalla contra Timoteo, quien ya había sido derrotado por Judas Macabeo (VIII 30 ss). Este general amonita deseaba someter a Judea por las armas. Los soldados del Macabeo se dedicaron a rogar a Dios para que los ayudase en la derrota de sus enemigos (25-6). Cerca de sus enemigos ellos se detuvieron y comenzó la batalla: (29) “En lo recio del combate aparecieron desde el cielo ante los enemigos cinco varones espléndidos¹⁰⁸ sobre caballos con frenos de oro quienes guiaron a los judíos γενομένης δὲ καρτερᾶς μάχης ἐφάνησαν τοῖς ὑπεναντίοις ἐξ οὐρανοῦ ἐφ' ἵππων χρυσοχαλίνων ἄνδρες πέντε διαπρεπεῖς, καὶ ἀφηγοῦμενοι τῶν Ιουδαίων, (30) tras colocar al Macabeo en medio de ellos

¹⁰⁵ Cf. Abel (*Les Livres...*, p. 350), Goldstein (*II Macc.*, p. 247).

¹⁰⁶ Cf. Flavio Josefo (*B.J.* VI 5.3; 296-88); Tácito (*V* 13); Plinio (*Naturalis Historia* II 58, 1489. Este último autor explica que es una situación frecuente cuando un gran fuego alcanza las nubes: “*Ipsium ardere caelum minime mirum est et saepius visum, maiore igni nubibus correptis*” (*ibidem*).

¹⁰⁷ Mencionamos solo algunos de los numerosos ejemplos: *Jo.* VIII 3; *Jd.* IV 3; *I Sa.* XI 11; *II Ki.* III 6.

¹⁰⁸ Según Ginzberg (*The legends of the Jews* VI 251) los cinco varones representarían a Abraham, Isaac, Jacob, Moisés y Aarón.

y cubrirlo con sus armaduras, lo hacían invulnerable, y lanzaban contra los enemigos saetas y rayos; por tal motivo, destruidos por una ceguera fueron dispersados, abrumados por el desorden οἱ καὶ τὸν Μακκαβαίων μέσον λαβόντες καὶ σκεπάζοντες ταῖς ἑαυτῶν πανοπλίαις ἄτρωτον διεφύλαττον, εἰς δὲ τοὺς ὑπεναντίους τοξεύματα καὶ κεραυνοὺς ἐξερρίπτουν διὸ συγχυθέντες ἀόρασιαι διεξίπταντο¹⁰⁹ ταραχῆς πεπληρωμένοι”.

La descripción de la batalla según el compilador es sumamente vaga si se la compara con la de *I Macc.V* que abunda en detalles pero no presenta ningún rasgo sobrenatural. El motivo de los jinetes celestiales se había presentado en III 25; V 2-3 y X 30. Pero es este último pasaje en el que estos seres toman parte activamente en el combate, conducta que asocia de inmediato la participación de los dioses en las batallas de la *Iliada*. En el texto homérico las divinidades intervienen para infundir valor, combatir e inclusive rescatar a sus favoritos de una situación riesgosa¹¹⁰.

Los tres ejemplos de epifanías estudiados presentan dos rasgos esencialmente griegos: los jinetes o seres celestiales cuya participación favorece a Judas y sus tropas¹¹¹ o castiga a los malvados y los rayos, truenos o armas cuya aparición milagrosa conlleva un valioso presagio para los observadores¹¹².

6. El asilo en los templos

El v. 12 del cap. III expresa la inviolabilidad del Templo ἄσυλία. En el cap. IV 33 ss se narra la huida de Onías tras haber reprochado a Menelao, el actual sumo sacerdote, su

¹⁰⁹ Adoptamos la lectura de Abel διεξίπταντο en lugar de διεκόπτοντο (Rahlfs). El primero señala que “ἐξίπτασθαι existe chez les écrivains grecs et la notion “in diversas partes volaverunt, dissipati sunt” conviene foro bien au contexte, tandis que διεκόπτοντο et ses synonymes rentrent dans la série des gloses banales » (*Les Livres...*, p. 414).

¹¹⁰ Cf. Γ 373-5 ss: la diosa Afrodita rescata a Paris del combate singular que éste mantenía con Menelao; E 461-9 Ares, bajo la figura de Acamanto, infunde ánimos a los troyanos en medio del combate; Θ 130-8: Zeus envía truenos y rayos para espantar los caballos de Diomedes, luego Atenea y Hera se mezclan con los aqueos (id. 733 ss); Φ 284—6: Poseidón y Atenea salvan a Aquiles que lucha contra el río. Los ejemplos son innumerables en el poema.

¹¹¹ En *II Ki* II 11y VI 17 se menciona la presencia de caballos y carros de fuego, pero no cumplen ninguna participación activa en la batalla alguna salvo el ruido que dejan oír en el campamento enemigo (*id.* VII 6).

¹¹² Hengel (*Judaism...*, p. 68 n. 325) concluye: “The epiphanies in *II Macc.* are apocalyptic conceptions of angels presented in a fundamentally Hellenistic form”. Aclara que las apariciones de ángeles y figuras celestiales están condicionadas por un lado, por el estilo contemporáneo de la historiografía que se vale de fuertes colores para provocar miedo y “sympatheia” y por el otro, por la piedad jasídica (“Hasidic piety”): la aparición de ángeles y milagros juegan un papel importante en el libro de *Daniel*, escrito poco tiempo antes, y en la doctrina de los esenios, cuya literatura presenta ejemplos de todo tipo de seres milagrosos, profecías y conexiones con ángeles (*ibid.* p. 98).

pésima conducta: “Conocido claramente el hecho¹¹³, Onías se lo reprochó (a Menelao), después de haberse retirado a un lugar de refugio, en Dafne, cerca de Antioquia¹¹⁴” ἄ καὶ σαφῶς ἐπεγνώκως ὁ Ονίας ἀπήλεγχεν ἀποκεχωρηκῶς εἰς ἄσυλον τόπον ἐπὶ Δάφνης τῆς πρὸς Αντιόχειαν κειμένης (33). Andrónico, enviado por Menelao, según cuenta el relato de *II Macc.*, persuadió a Onías para que saliera de su refugio ἔπεισεν ἐκ τοῦ ἀσύλου προελθεῖν, y lo asesinó (34)¹¹⁵.

Todo lugar sagrado se consideraba un lugar de asilo en la antigüedad. Era un fenómeno muy extendido, pero el texto bíblico registra un solo ejemplo en el cual un personaje busca refugio en el altar: se trata de *I Ki I 50-1*. Adonías, hijo de David, después de la muerte de su padre, se proclamó rey, oponiéndose a la designación de Salomón. Éste envió a buscarlo y Adonías se refugió en los cuernos del altar¹¹⁶. Fuera de este caso, la legislación bíblica nombra ciudades de asilo en las que podrá refugiarse un homicida involuntario¹¹⁷. El quiebre de la identificación del altar con lugar sagrado, refugio para asesinos o revoltosos, proviene de *Ex. XXIX 37; XXX 26; Le. VI 11-20*, textos provenientes de la fuente sacerdotal (P) que protegía la pureza del altar de la contaminación que podían acarrear al santuario si en él se refugiaban asesinos, ladrones, etc.¹¹⁸. La institución de las ciudades de asilo se produjo durante la época de la monarquía (siglo X a.C.)¹¹⁹.

¹¹³ Menelao, hermano de Simón, había logrado ser nombrado sumo sacerdote. Antíoco IV debió dejar como sustituto a Andrónico mientras se ocupaba de sofocar la sublevación de Tarsos y Malos (ciudades de Cilicia). Menelao, para congraciarse con Andrónico, le regaló objetos del Templo y vendió otros en Tiro y otras ciudades (id. v.33).

¹¹⁴ Dafne se encontraba a cuarenta estadios de distancia de Antioquia, metrópolis de Siria y era un lugar de asilo. Cf. Strabo XVI 2, 4.

¹¹⁵ V. Keil (1985, “Onias III- Märtyrer oder Tempelgründer”, *ZAW* 97/2) afirma que el elogioso retrato de Onías III que hace el autor de *II Macc.* y su muerte (probablemente ficticia) a manos de Andrónico hacen de este personaje un precursor de los mártires, descritos en los capítulos VI y VII: “Für II Macc. gehört aber als höchste Form der Treue zum jüdischen Glauben das Martyrium. Durch Übertragung der Ermordung des Seleukos-Sohnes auf Onias wird dieser nun zum resten jüdischen Märtyrer” (p. 232).

¹¹⁶ Esta conducta se origina en el pasaje de *Ex. XI 13*: “Para quien haya asesinado sin premeditación, porque Dios lo puso a su alcance, Yo te señalaré un lugar en el que podrá refugiarse”. Se trata de un lugar indeterminado, que fue interpretado en el caso de Adonías, como el altar, debido a las costumbres de otros pueblos que así lo hacían.

¹¹⁷ Cf. *Nu. XXXV 10-16*: “(dijo Dios a Moisés) “Cuando paseis el Jordán hacia la tierra de Canaán, encontraréis ciudades de las que haréis ciudades de asilo: en ellas se refugiara el homicida, el que ha herido sin premeditación...” y *De. IV 41-3*: “Moisés separó tres ciudades en la Transjordania, al oriente, para que pudiera huir hacia allá quien hubiere matado a su prójimo sin premeditación...”. Las ciudades de asilo eran seis en total, a las tres en Transjordania (Beser, Ramot Guilaad y Golán) se añadieron dentro de Canaán, Quedes, Siquem y Hebrón (cf. *Jo. XX*).

¹¹⁸ Cf. *Ex. XXIX: 37*: “...el altar será lo más sagrado. Todo lo que lo alcance, será consagrado *kol han.nogea-yiqdash*. Esta fórmula que se repite en *XXX: 29* y *Le. VI 18* indica que el contacto está referido sólo a objetos y no a seres humanos “The altar, in particular, cannot sanctify persons. Thus, from the beginning P would undoubtedly have looked with alarm at the altar asylum, at the attraction of murderers, thieves, assorted criminals – and their pollution- to the sanctuary... But the accidental homicide still needed an asylum to escape the revenge of the blood redeemer. P’s solution was to establish six asylum cities equitably distributed throughout the land so

La mención del templo como lugar inviolable por parte del compilador demuestra la presencia del concepto griego que atribuía al refugio en dicho lugar un carácter sacro que de no respetarse daba lugar a la profanación. El ejemplo más notable se encuentra en Tucídides I 126 al narrar la conspiración de Cilón, personaje que intentó establecer la tiranía en Atenas y fue sitiado por los atenienses¹²⁰. Muchos de los partidarios de Cilón se refugiaron como suplicantes en el altar de la Acrópolis καθίζουσιν ἐπὶ τὸν βωμὸν ἰκέται τὸν ἐν τῇ ἀκροπόλει. Los atenienses lo hicieron salir de este lugar bajo promesa de que no les harían daño, pero los llevaron y mataron...ὡς ἐώρων...ἀπαγαγόντες ἀπέκτειναν... Por ello, (los atenienses) como sus descendientes fueron considerados sacrílegos...καὶ ἀπὸ τούτου ἐναγεῖς καὶ ἀλιτῆριοι τῆς θεοῦ ἐκεῖνοί τε ἐκαλοῦντο... Los atenienses que llevaron a cabo este hecho eran los Alcmeónidas, familia distinguida, cuyo integrante más famoso fue Pericles.

Otro ejemplo de la sacralidad del templo es presentado por Eurípides en su tragedia *Andrómaca*. El prólogo, a cargo del personaje homónimo lo muestra oculto en el templo de la diosa Tetis por temor a odio que siente por ella Hermíone, esposa legítima de Neoptólemo δειματομένη δ' ἐγὼ δόμων πάροικον Θέτιδος εἰς ἀνάκτορον θάσσω τόδ' ἐλθοῦς, ἦν με κωλύσεις θανεῖν (vv.42-4).

El hecho de que Onías, quien había desempeñado funciones sacerdotales se refugiara en un templo pagano revela la vigencia de la inviolabilidad del lugar sacro y la perentoria necesidad de Onías de preservar su vida. No transgredió ningún precepto por asilarse en un lugar pagano, ya que esto no implicaba culto a los dioses¹²¹.

7. El martirio

7.1. Eleazar¹²² (VI 18-31)

that one would always be in reach by the homicide before the avenger overtook him" (J. Milgrom "Asylum Altars and Asylum Cities (*Numbers XXV:9-15*)" en *The JPS Torah Commentary. Numbers*, 1990, pp. 504-9).

¹¹⁹ J. Spencer (*The AB Dictionary V*, pp. 657-8) distingue tres periodos en la constitución de las ciudades de asilo: 1) la monarquía de David y Salomón (siglo X); 2) durante el reinado de Jeroboam (siglo VIII) y 3) con las reformas de Josías (siglo VII). R. Boung (1982, *Joshua, The AB*, p. 473) sostiene que este sistema de ciudades de asilo debió desarrollarse a partir del siglo VII a. C.

¹²⁰ Cilón fue un atleta, perteneciente a la clase noble, casado con la hija de Teágenes, tirano de Mégara y vencedor en los Juegos Olímpicos en la 35a. Olimpiada (640 a.C.). La fecha de la conspiración se calcula *circa* 632-624 a.C.

¹²¹ Cf. la conducta de Herodes cuando debió abandonar el territorio de los nabateos debido a la hostilidad del rey y tomó el camino de Egipto una vez que reunió a sus soldados a quienes había dejado en un templo pagano: *BJ I 14. 2: 277 y AJ XIV 14.2: 374*.

¹²² El nombre Eleazar es un nombre bíblico, teofórico que significa "Dios ayuda". El hijo de Aarón, hermano de Moisés se llamó así (cf. *Ex. VI 23*) y fue padre de Pinjás, cuya lucha en contra de la idolatría se describe en

Se trata de uno de los principales escribas¹²³ τις τῶν πρωτευόντων γραμματέων¹²⁴, hombre de edad avanzada y de hermoso aspecto quien era obligado a abrir su boca para comer carne de cerdo ἀναχανὼν ἠναγκάζετο φαγεῖν ὕειον κρέας¹²⁵. Pero él, “(19) prefiriendo una

Nu.XXV 7-13. La conducta de Pinjás fue celebrada por Dios y considerada ejemplar para el grupo sacerdotal. En *I Macc.* II 23-26 el sacerdote Matatías, padre de Judas, mató no sólo a un judío que se disponía a sacrificar a un ídolo sino que en su celo degolló al enviado del rey que obligaba a efectuar el sacrificio. El v. 26 afirma que Matatías emuló en su celo por la ley la conducta de Pinjás (quien había matado al hebreo Zimrí que se había unido con la madianita Kozbí, cf. *loc. cit.*)

¹²³ Los escribas, *sopherim* en hebreo, conforman una clase social de gran desarrollo en la época helenística. Hengel (*Judaism...* II Excursus I “The development of the Jewish School” pp. 78-83) afirma que desde tiempos preexílicos había una escuela de escribas en el Templo (*I Ch.* II 55) para instruir a futuros sacerdotes y levitas que a su vez debían enseñar al pueblo la ley y tradiciones mosaicas. Hengel considera que a comienzos del período helenístico la escuela de escribas tuvo dos posibilidades opuestas de desarrollo: por un lado la aceptación de la nueva cultura e influencias intelectuales que llevaban a una asimilación del helenismo, y por otro, preservar las antiguas tradiciones. La mayor parte de las escuelas de escribas optó por la segunda posibilidad, sin por ello, desconocer las formas de pensamiento y creación helenísticas. Según Vidal-Naquet (1990, *Essays de historiografía*, Madrid, p. 203) constituyen una categoría social y “un aparato ideológico” en cuanto que en sus obras es difícil distinguir lo que es “oficial” de lo que no lo es. Una definición de la profesión de escriba la ofrece el nieto de Ben Sirá quien escribió el prólogo del libro que redactó su abuelo: “mi abuelo... después de haberse dedicado a la lectura de la ley, los profetas y los demás libros de los antepasados, una vez que logró bastante dominio sobre ellos, se propuso también escribir algo relacionado con la educación y sabiduría, a fin de que los deseosos de aprender lo aceptaran y avanzaran en la vida según la ley (Prólogo de *La sabiduría de Ben Sirá*: 6-13). El período importante para los escribas se desarrolló desde Esdras (398 a.c.) hasta Ben Sirá (180 a.c.). El primero es definido como “un escriba hábil en la ley de Moisés” (*Es.* VII 6) y del segundo en líneas anteriores transcribimos la opinión de su nieto. *La Sabiduría de Ben Sirá* es un ejemplo notable de la obra de un escriba que en el cap. XXXIX 11 trae un elogio de esta profesión (cf. Hengel *ibidem*: “...the term *sopher* like *hakham* (sabio) is not a name of a party but a professional or educational designation”). El fenómeno de los escribas no se dio sólo en el seno de la civilización hebrea, cf. C. Aslanov (1998 “Les prologues conservés du ‘Siracide’, *Entrer en matière. Les prologues*, Cerf, p. 172): “De même qu’à Alexandrie ou à Pergame, les savants recueillirent et codifièrent le patrimoine littéraire de la Grèce classique, et de même que dans l’Empire sassanide et peut-être même des l’Empire parthe, les mages zoroastriens consignèrent par écrit la littérature avestique, ainsi les scribes de Jérusalem oeuvrèrent-ils afin de préserver le patrimoine des textes bibliques.

¹²⁴ Arndt & Gingrich (1979, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Christian Literature*, p. 165) define γραμματεὺς como “secretary, clerk, among the Jews of the N.T. era, a term for express scholars versed in the law, scribes...”

¹²⁵ Su ingestión estaba prohibida para el pueblo judío. Cf. *Le.* XI 7 y *De.* XIV 8. Van Henten (*The Maccabean Martyrs...* p. 92 n. 17) duda acerca de la imposición de comer carne de puerco por parte de Antíoco IV. Argumenta que *I Macc.* I 47 indica (se trata del edicto del rey que obligaba a los judíos a abandonar sus costumbres ancestrales) que el pueblo debía “levantar altares, recintos sagrados y templos de ídolos, sacrificar puercos y animales impuros”, pero no menciona la obligación de comer sus carnes. Sin embargo, en el mismo capítulo vv. 62-3 el autor narra la muerte de quienes se negaron a comer alimentos prohibidos καὶ πολλοὶ ἐν Ἰσραὴλ ἐκραταιώθησαν καὶ ὠχυρώθησαν ἐν αὐτοῖς τοῦ μὴ φαγεῖν κοινά. Van Henten sugiere que esta versión del decreto (comer carne de cerdo) fue añadido por el epitomista “the reason for this addition would probable be that the epitomist wanted to stress the monstrosity of Antiochus”. Coincidimos con este autor cuando afirma que el rechazo de los judíos por comer carne porcina constituye un *topos* de la literatura antijudía: cf. Flavio Josefo *Ap.* II 137-42. Apión reprocha a los judíos no comer carne de cerdo ἐγκαλεῖ γὰρ, ὅτι...καὶ χοῖρον οὐκ ἐσθίομεν. Juvenal menciona el país en el que los reyes observan el sábado y donde una clemencia tradicional deja a los cerdos morir de hambre: “vetus indulget senibus clementia porcis” (VI 160), también describe a aquel para quien la carne humana no es más sagrada que la del cerdo, de la cual su padre se abstuvo: “distare putant humana carne suillum, qua pater abstinuit” (XIV 98-99). Plutarco reproduce una burla de Cicerón con respecto al mismo tema Τὶ Ἰουδαῖοι πρὸς χοῖρον; (*Cicer.* VII:5). J. Daniel (1979, “Anti-semitism in Hellenistic-Roman period”, *JBL* 98/1, p. 56) concluye: “Abstention from pork was in itself of no important in the view of the gentile authors, but it, like circumcision and the Sabbath, provided a vehicle for satire”. Es interesante

muerte con gloria μετ' εὐκλείας¹²⁶ θάνατον antes que una vida de impureza μᾶλλον ἢ τὸν μετὰ μύσους βίον, marchó voluntariamente al suplicio ἀθαιρέτως ἐπὶ τὸ τύμπανον προσήγε¹²⁷, (20) después de escupir προπτύσας¹²⁸, como era necesario que obraran quienes son firmes en rechazar lo que no es lícito probar por amor a la vida διὰ τὴν πρὸς τὸ ζῆν φιλοστοργίαν¹²⁹. (21) Los que estaban encargados de ese banquete contrario a la ley τῶι παρανόμωι σπλαγχνισμῶι, por el conocimiento (que tenían) de ese hombre desde mucho tiempo atrás, llevándolo a él aparte, lo exhortaron a traer carne que le fuera permitida, preparada por él, para fingir que comía las carnes del sacrificio, según las órdenes del rey ὑποκριθῆναι δὲ ὡς ἐσθίοντα τὰ ὑπὸ τοῦ βασιλέως προστεταγμένα τῶν ἀπὸ τῆς θυσίας κρεῶν, (22) a fin de que, al hacer eso, se librara de la muerte ἀπολύθῃ τοῦ θανάτου y gozara de la benevolencia debido a su antigua amistad con ellos διὰ τὴν ἀρχαίαν πρὸς αὐτοὺς φιλίαν τόχῃ φιλανθρωπίας. (23) Pero él, adoptando un razonamiento sensato λογισμὸν¹³⁰ ἀστεῖον ἀναλαβὼν, digno de su edad ἄξιον τῆς ἡλικίας, de la superioridad de su vejez τῆς τοῦ γήρωσ ὑπεροχῆς, de sus notables cabellos blancos τῆς ἐπικτήτου καὶ ἐπιφανοῦς πολιᾶς, de su excelente manera de ser desde la infancia τῆς ἐκ παιδὸς καλλίστης ἀναστροφῆς y sobre todo de la legislación establecida por Dios τῆς ἀγίας καὶ θεοκτίστου νομοθεσίας, se mostró consecuente respondiendo al punto que se lo enviara al Hades λέγων προπεμπεῖν εἰς τὸν ἄιδην¹³¹. La conducta del anciano se completa con un

constrastar esta afirmación con la situación planteada en *II Macc.* en la que la abstención de la carne de cerdo origina episodios de martirio.

¹²⁶ Palabra poco frecuente en la *Septuaginta* (cf. *Wi.* VIII 18; *III Macc.* II 31).

¹²⁷ Se ignoraba con precisión la naturaleza de este instrumento de tortura hasta el descubrimiento arqueológico realizado por Keramópulos a comienzos del siglo pasado en las tumbas de Falero. Con respecto a τύμπανον, Liddell-Scott reproduce la defición de Hesiquio, Bailly lo define “planche ou poteau de torture”. Van Henten dice al respecto (pp. 97-8): “The *tympanon* may be understood as a drum in or on which Eleazar is harnessed and stretched and then beaten to death (*II Macc.* VI 30). Cf. el apartado sobre la torura en párrafos siguientes.

¹²⁸ Se trata de un ἔπαξ λεγόμενον. Abel (*Les Livres...* p. 367) comenta que es deber de Eleazar no sólo marchar voluntariamente al suplicio, sino también arrojar fuera el alimento impuro que han introducido por fuerza en su boca. Van Henten (*The Maccabean Martyrs...*, p. 97) señala que “Eleazar spitted in a forward direction or that he spitted already before the meat was put in his mouth, in order to be rid of it at once...”

¹²⁹ Término recurrente en Polibio: IX 13:2; XVI 17:8; XXXI 25:1.

¹³⁰ Para van Henten (*The Maccabean Martyrs...*, p. 70 n. 59) este término no tiene una connotación filosófica específica. En cambio, en *IV Macc.* sí la posee: el autor desea demostrar la autonomía de la razón λογισμός frente a las pasiones.

¹³¹ No se trata de una referencia al mundo de los muertos según la concepción griega (cf. *Od.*), sino una traducción del hebreo *sheol* (término que aparece 66 veces en el *A.T.*, sobre todo en el libro de los *Salmos* y en *Isaías*). Se trata de una extensa región, oscura y cubierta de polvo, habitada por los muertos, seres olvidados (cf. *Ps.* LXXXVIII 6) que no tiene ningún tipo de contacto con el mundo de los vivos (cf. id VI 6. XXXI 18) La *Septuaginta* adoptó esta palabra en otros pasajes, cf. *To.* XIII 2; *Sabiduría* XVI 13. Habicht (*2 Makkabäerbuch*, p. 232) comenta al respecto: “Der Griechisch schreibende Verfasser bedient sich mit den Worten εἰς τὸν ἄιδην auch der griechischen Unterweltsvorstellung, selbst da wo er einem gläubigen Juden sprechen lässt” (citado por van Henten, p. 172 n. 203).

discurso directo: (24) “No es digno de nuestra edad fingir οὐ γὰρ τῆς ἡμετέρας ἡλικίας ἄξιόν ἐστιν ὑποκριθῆναι, para que muchos de los jóvenes, creyendo que Eleazar a los noventa años, ha adoptado costumbres ajenas ἵνα πολλοὶ τῶν νέων ὑπολαβόντες Ελεάζαρον τὸν ἐνενηκονταετῆ μεταβεβηκέναι εἰς ἄλλοφυλισμὸν (25) también ellos, a causa de mi simulación ὑπόκρισιν y por un pequeño y breve momento de vida μικρὸν καὶ ἀκαριαῖον ζῆν, se desvíen por mí y yo adquiriera impureza μύσος y un castigo vergonzoso κηλῖδα en la vejez. (26) Aunque escapar ahora del castigo de los hombres, ni muerto ni vivo podré rehuir de las manos del Todopoderoso¹³². (27) Por lo cual, tras abandonar en este instante la vida valerosamente ἀνδρείως μὲν νῦν διαλλάξας τὸν βίον, apareceré digno de la vejez τοῦ μὲν γήρως ἄξιος φανήσομαι, dejando a los jóvenes un ejemplo noble ὑπόδειγμα γενναῖον al morir voluntaria y con generosidad por las venerables y sagradas leyes εἰς τὸ προθύμως καὶ γενναίως ὑπὲρ τῶν σεμνῶν καὶ ἀγίων νόμων ἀπευθανατίζειν¹³³” Luego del discurso, el anciano se dirigió prontamente al suplicio ἐπὶ τὸ τύμπανον (mientras que quienes lo conducían cambiaron su sentimiento de benevolencia por el de hostilidad εὐμένειαν εἰς δυσμένειαν¹³⁴...por considerar que se trataba de una locura). (30) En medio de la tortura, a punto de morir por los golpes μέλλων ταῖς πληγαῖς τελευτᾶν, pronunció otras palabras: “Para el Señor, que posee el sagrado conocimiento τῷ Κυρίῳ τῷ τὴν ἀγίαν γνῶσιν¹³⁵ ἔχοντι es evidente que pudiendo escapar de la muerte, soporto duros dolores en mi cuerpo, siendo azotado σκληρὰς ὑποφέρω κατὰ τὸ σῶμα ἀλγηδόνας μαστιγούμενος, en cambio en mi alma, sufro gratamente esto κατὰ ψυχὴν δὲ ἡδέως...πάσχω¹³⁶, por el temor que (Él) me inspira διὰ τὸν αὐτοῦ φόβον”. El último versículo sintetiza el sentido de la figura del anciano según el compilador: (31) Eleazar murió μετήλλαξεν¹³⁷ dejando con su muerte un

¹³² El epíteto παντοκράτωρ es muy frecuente en *II Macc*, cf. I 25; III 30; V 20; VI 26; VII 35, 38; VIII 11, 18, 14; XV 8, 32. El poder de Dios es absoluto y ninguna autoridad humana podría compararsele (en este contexto la dinastía seléucida).

La imposibilidad de rehuir el castigo divino está expresada en *Wi*. XVI 15-16.

¹³³ Cf. la definición de Liddell-Scott con respecto a este verbo: “die well or happily”.

¹³⁴ Nótese el juego de palabras y su oposición semántica.

¹³⁵ Γνώσις aparece en el v. 21 aplicado al conocimiento que tenían los demás presentes en el banquete con respecto al anciano y probablemente se busca una oposición entre el conocer humano, limitado, que puede conducir a errores, y el divino, abarcador de todo lo existente. Esta idea se manifiesta a través de los epítetos de Dios p.e. ἐπόπτης (V 35) el que observa todo.

¹³⁶ Flavio Josefo (*BJ* VII 418) relata la huida de los sicarios a Egipto después de la caída de Masada (73 a.C.). En ese territorio fueron capturados y sufrieron numerosas torturas físicas, pero sus almas se mantuvieron gozosas por no aceptar la autoridad del César...ὡσπερ ἀναισθητοὶ σώμασι, χαιρούσι μόνον οὐχὶ τῇ ψυχῇ τὰς βασάνους καὶ τὸ πῦρ δεχόμενοι.

¹³⁷ El verbo μεταλλάσσω es usado para describir las muertes de Onías (IV 37); la de los hermanos (VII 7, 13, 14, 40), la de Razis (XIV 46). Todas ellas son muertes violentas, que originan consecuencias en el desarrollo del relato.

ejemplo de nobleza y memoria de virtud ὑπόδειγμα γενναιότητος καὶ μνημόσυνον, no sólo para los jóvenes, sino para la mayoría del pueblo οὐ μόνον τοῖς νέοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς πλείστοις τοῦ ἔθνους.

El martirio de Eleazar no ofrece ningún dato acerca de su arresto, interrogatorio, procedimiento jurídico, ejecución, lo que confirma que el anciano constituye un “Beispielerszählung”¹³⁸, una narración con intención didáctica y ejemplar, relatada con estilo patético, el cual reproducimos en gran parte. Eleazar es la figura dominante en este pasaje y contrasta con los demás asistentes al σπλαγχνισμός, anónimos. Es un personaje que adquirió respeto a lo largo de su larga vida (su edad avanzada es mencionada siete veces en este pasaje). Quienes lo conocían de tiempo atrás trataron de convencerlo que se valiera de un ardid para salvar su vida (v. 21). El anciano, de posición y vida destacada deseaba ser un ejemplo para los jóvenes y manifestó su deseo de morir por las venerables y sagradas leyes (v.28). En sus últimas palabras distingue entre los sufrimientos del cuerpo y la complacencia se su alma al morir por esa noble causa. Esta dicotomía podría señalar la presencia de ideas filosóficas del mundo griego. Menciona el temor de Dios, un concepto arraigado en la tradición hebrea, expresado en otros pasajes del *Antiguo Testamento*¹³⁹. La conducta de Eleazar recuerda la del Sócrates platónico¹⁴⁰: ambos tienen una avanzada edad¹⁴¹, no manifiestan temor ante la muerte¹⁴², rechazan una alternativa para permanecer en la vida que implique traicionar un estilo de pensamiento coherente a lo largo de los años, prefieren la muerte antes que transgredir las leyes¹⁴³, constituyen un ejemplo para los demás, sobre todo los jóvenes¹⁴⁴. Dos filósofos, Zenón de Elea y Anaxarco de Abdera, quienes se enfrentaron a

¹³⁸ Así lo define van Henten (*The Maccabean Martyrs...*, p. 101) adoptando la denominación de Berger (1831-1885) “Hellenistische Gattungen im Neuen Testament”, *ANRW* II, pp. 1145-48.

¹³⁹ Cf. *Pr.* I 7: “El temor de Dios es el principio de la sabiduría”; id. IX 10; *Psa.* XXXIV 12; *Si.* I 14. Otros personajes del *Antiguo Testamento* manifiestan permanecer leales a Dios, a pesar de acecharlos un grave peligro: cf. en *Da.* III 41 las expresiones de Azarías; la decisión de Daniel en el libro homónimo XIV 25.

¹⁴⁰ Cf. Goldstein (*II Macc.*, p.285): “Though the wording of the story here bears no resemblance to Plato’s, Jason may have written so as accentuate the resemblance (except for the contrast between Eleazar’s beauty and Socrates’ ugliness)”. Coincide con Goldstein D. S. Williams (2003, *2 Maccabees, The New Interpreter’s Study Bible*, Nashville, pp. 1611-2): “...it is hard to miss in the description of Eleazar the implicit comparison with Socrates, especially in Eleazar’s attitude toward death, which is reminiscent of Socrates’ response as described in Plato’s *Apology*”

¹⁴¹ Cf. *Ap.* 17d

¹⁴² Cf. *id.* 28 b-e.

¹⁴³ Cf. *Cri.* 54b2-e2.

¹⁴⁴ Cf. *Phd.* 186a.

Jenofonte en su *Apología de Sócrates* describe actitudes coincidentes con el Sócrates de Platón que a su vez también pesenta el personaje de Eleazar: la elección de la muerte antes de sopórtar los sufrimientos de la vejez y sus enfermedades (9); el rechazo de la propuesta de fuga por parte de los amigos (recurso para evadir el castigo en el caso de Eleazar) (23); la admiración que despierta su conducta (34).

tiranos, fueron torturados horriblemente; a ambos les cortaron las lenguas y se las escupieron a sus torturadores: Zenón al tirano Nearco...καὶ τέλος ἀποτραγόντα τὴν γλῶτταν προσπτύσαι αὐτῶι (cf. Diógenes Laercio IX 27) y Anaxarco al soberano de Chipre, Nicocréon...κελεύσαντος δὲ τοῦ Νικοκρέοντος καὶ τὴν γλῶτταν αὐτοῦ ἐκμηθῆναι, λόγος ἀποτραγόντα προσπτύσαι αὐτῶι (id. IX 59)¹⁴⁵. El verbo προσπτύω es muy semejante a προπτύω de VI 20 (ἄπαξ λεγόμενον) por lo que podría pensarse en una intención del autor de *II Macc.* de enriquecer la descripción de los protagonistas del martirio aludiendo a personajes célebres, filósofos del mundo griego que no claudicaron ni frente al dolor ni a la muerte.¹⁴⁶

La descripción del sufrimiento del anciano Eleazar¹⁴⁷ se intensifica en el capítulo VII, que relata los padecimientos de la madre con sus siete hijos, constituyendo ambos pasajes uno de los primeros ejemplos de escenas de martirio¹⁴⁸, de gran difusión en el mundo cristiano.

7.2. La madre y sus siete hijos

El capítulo VII comienza bruscamente con el verbo συνέβη, usado en modo impersonal para describir sucesos o hechos, en este caso la tortura de siete hermanos capturados junto con su madre ἑπτὰ ἀδελφοὺς μετὰ τῆς μητρὸς συλλημφθέντας que eran obligados por el rey ἀναγκάζεσθαι ὑπὸ τοῦ βασιλέως a probar las carnes prohibidas de puerco ἀπὸ τῶν ἀθεμίτων ὑείων κρεῶν ἐφάπτεσθαι, azotados con látigos y tendones μάστιξιν καὶ νευραῖς αἰκιζομένους. Este primer versículo se inicia con un verbo impersonal que narra un hecho experimentado por seres humanos cuya identidad también se desconoce: ni la madre ni los hijos ni el rey son llamados por su nombre lo que permite una ampliación de la situación que puede ser referida a cualquiera que ejerza el poder

¹⁴⁵ Filón de Alejandría recuerda el heroísmo de Zenón y Anaxarco en *Quod omnis probus liber sit* (106-109).

¹⁴⁶ Cf. U. Keelermann (1979) *Auferstanden in den Himmel: 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer* SBS 95, Stuttgart, pp. 46-52.

¹⁴⁷ Habicht (*2 Makkabäerbuch*, p.173) considera la existencia de dos fuentes en el relato del martirio de Eleazar. Cf. la refutación de Doran (*Temple Propaganda...*, p. 21).

¹⁴⁸ Cf. Hengel (*Judaism...*, p. 98): "Presumably the narratives of the deaths of martyrs testifying to their faith and the atoning effect of their suffering go back to Palestinian models: by combining them with the Hellenistic theme of the *exitus clarorum virorum*, Jason gave them a form that was effective in the Greek-speaking world, and thus became the father of the *martyrium*". En el *A.T.* la elección de la muerte como sacrificio voluntario se manifiesta en algunos pasajes tardíos, p. e. en el llamado *Deuteroisaías* (XL-LV), los versículos referidos al "siervo de Dios" quien soporta sobre sí todos los pecados de los demás "Yahvéh descargó sobre él la culpa de todos nosotros. Fue oprimido, él se humilló y no abrió la boca..." (LIII 6-7). *Da.* III 12-33 relata el episodio de los tres jóvenes Sadrak, Mesak y Abed-Negó quienes son obligados por el rey Nabucodonosor a arrodillarse delante de una estatua de oro. Ellos se niegan, y prefieren ser arrojados a un horno ardiente del que salen ilesos. El rey debe admitir el poder de Yahvéh. Entre los *Apócrifos*, *El testamento de Moisés*, se refiere también a la persecución del justo y sus sufrimientos.

ilimitadamente y de la manera más cruel trate de imponerse a quien no acepte su voluntad. Por ello es el rey en persona (la expresión máxima de un poder tiránico) quien lleva a cabo la tortura. Uno a uno los hijos son martirizados delante de la madre. Cada uno de ellos pronuncia un discurso directo en el que manifiestan firmemente su decisión de cumplir la ley divina (“estamos dispuestos a morir antes que transgredir las leyes ancestrales ἔτοιμοι γὰρ ἀποθνήσκειν ἐσμὲν ἢ παραβαίνειν τοὺς πατρίους νόμους” (2) y la seguridad de una recompensa en una próxima vida y el castigo para el rey. Estos discursos enardecen al soberano quien ordena llevar a cabo nuevos métodos de tortura: “el rey, fuera de sí ἔκθυμος δὲ γενόμενος ὁ βασιλεὺς, ordenó poner al fuego sartenes y calderas τήγανα καὶ λέβητας ἐκπυροῦν” (3). La madre y sus hijos no son simples espectadores sino que se ayudan entre ellos a mantener su decisión “unos a otros se animaban a morir noblemente mientras decían así: παρεκάλουν σὺν τῇ μητρὶ γενναίως τελευτᾶν λέγοντες οὕτως (5) El Señor contempla y en verdad se apiadará de nosotros como anunció Moisés claramente en su cántico...” ὁ Κύριος ὁ θεὸς ἐφορᾷ καὶ ταῖς ἀληθείαις ἐφ’ ἡμῖν παρακαλεῖται, καθάπερ διὰ τῆς κατὰ πρόσωπον ἀντιμαρτυροῦσης ᾠδῆς διεσάφησεν Μωυσῆς...” (6) continúa una cita de *Deuteronomio XXXII 36*¹⁴⁹. La descripción de las torturas abunda en patetismo y resalta la crueldad desmedida del rey: (éste) “ordenó cortar la lengua γλωσσοτομεῖν, desgarrarle el cuero cabelludo περισकुθίσαντας¹⁵⁰ y cercenar sus miembros ἀκρωτηριαζέειν (4). Este esquema se repite invariablemente con todos los hijos¹⁵¹, cuyo breve discurso se basa en la idea del castigo divino y la resurrección: “Tú, maldito ἀλάστωρ¹⁵², nos apartas de la presente vida ἐκ τοῦ παρόντος ἡμᾶς ζῆν ἀπολύεις, pero el Rey del mundo ὁ δὲ τοῦ κόσμου βασιλεὺς nos resucitará para una vida eterna...εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς

¹⁴⁹ “Dios se apiadará de sus siervos... καὶ ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ παρακλήθεται” pasaje que se repite en *Psa. CXXXIV* 14. La mención de este versículo significa que la compasión divina se extiende sólo a los integrantes del pueblo fieles a Dios οἱ δοῦλοι.

¹⁵⁰ La traducción del verbo περισकुθίζω es “cortar el cuero cabelludo a manera de los escitas”. Heródoto IV 64 ofrece una vívida descripción de la crueldad de este pueblo para con sus prisioneros: el escita que capturó un hombre, bebe de su sangre, y debe llevarle la cabeza al rey para poder participar del botín. Cada cabeza era despellejada y colgada de un caballo como trofeo. F. Hartog (2003, *El espejo de Heródoto*, Buenos Aires, p. 163) destaca el corte de cuero cabelludo como un rasgo esencial del pueblo escita. Por ello Hécuba le dice amargamente a Helena que debá presentarse “con la cabeza rapada como un escita” (*E. Tr.* 1026). La crueldad de este pueblo también es mencionada en *II Macc.* IV 47 en relación con la corrupta absolución de Menelao. La amputación de miembros era considerada un castigo oriental, pero fue aplicada en la corte seléucida (cf. *Plb.* VIII 21:3).

¹⁵¹ Cf. la opinión de van Henten “The performance of the brothers is stereotyped” (*The Maccabean Martyrs...*, p. 103); “The torture and death of the brothers is represented graphically as a tragedy in seven acts” (*id.* p. 104).

¹⁵² El significado de ἀλάστωρ implica un ser ο δαίμων que busca venganza (cf. *A. Pers.* 354; *A. 1501*), o bien un personaje que por sus hechos es perseguido por la venganza divina (cf. *A. Eu.* 236; *S. Aj.* 374). Esta última acepción cabe perfectamente para Antíoco al anticipar la venganza que recaerá sobre él.

ἀναστήσει (9);... es preferible morir a manos de los hombres αἰρετὸν μεταλλάσσοντας ὑπ’ ἀνθρώπων con la esperanza de Dios de ser resucitados”... τὰς ὑπὸ τοῦ θεοῦ προσδοκᾶν ἐλπίδας πάλιν ἀναστήσεσθαι ὑπ’ αὐτοῦ (14). Otro concepto expresado por los jóvenes es el castigo que le aguarda al soberano por sus maldades: “(el gran poder de Dios) te atormentará a ti y a tu linaje... σὲ καὶ τὸ σπέρμα σου βασανιεῖ (17); no creas que has de quedar sin castigo σὺ δὲ μὴ νομίσηις ἀθῶιος ἔσεσθαι, tú que intentaste luchar con Dios θεωμαχεῖν¹⁵³ ἐπιχειρήσας” (19). Después de la muerte del sexto hijo, la narración se centra en la madre “admirable y digna de excelente reputación θαυμαστὴ καὶ μνήμης ἀγαθῆς ἀξία” quien sufría la muerte de sus hijos valerosamente εὐψύχως porque “tenía las esperanzas puestas en el Señor διὰ τὰς ἐπὶ κύριον ἐλπίδας” (20). Animaba a cada uno de ellos “en el lenguaje de los padres παρεκάλει τῆι πατρίωι φωνῆι” y “estimulaba con ánimo varonil su pensamiento femenino τὸν θῆλυν λογισμὸν ἄρσενι θυμῶι διεγείρασα (nótese el oxímoron) diciendo a ellos”... (21). Su discurso directo (22-23) expresa que no ha sido ella quien ha dado vida a sus hijos οὐκ οἶδ’ ὅπως εἰς τὴν ἐμὴν ἐφάνητε κοιλίαν, οὐδὲ ἐγὼ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῶν ἐχαρισάμην¹⁵⁴ ni tampoco organizó los elementos que componen a cada uno καὶ τὴν ἐκάστου στοιχείωσιν οὐκ ἐγὼ διεπρῦθμισα¹⁵⁵, “sino el Creador del mundo ὁ τοῦ κόσμου κτίστης el que modeló el nacimiento del hombre ὁ πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν e inventó el origen de todas las cosas καὶ πάντων ἐξευρῶν γένεσιν, os devolverá el espíritu y la vida en su compasión καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῶν πάλιν ἀποδίδωσιν μετ’ ἐλέους, porque ahora hacéis caso omiso de vosotros mismos ὑπερορᾶτε αὐτοὺς a causa de sus leyes διὰ τοὺς αὐτοῦ νόμους”. A continuación, la atención del relato se fija en el personaje del rey, incapaz de entender el mensaje de la madre “creía ser despreciado οἰόμενος καταφρονεῖσθαι y sospechaba que se lo injuriaba τὴν ὄνειδίζουσιν ὑφορώμενος φωνῆν”. Prometió al hijo menor enriquecerlo, hacerlo feliz, otorgarle su amistad y un cargo en la corte si se apartaba de las tradiciones paternas (24). Frente a la oposición del joven, el rey recurrió a la madre para que le aconsejara salvarse (25).

¹⁵³ Cf. la Segunda parte, cap. IV 1 “La figura de Antíoco IV” y el análisis de θεωμαχεῖν.

¹⁵⁴ Cf. *Je.* I 5.

¹⁵⁵ Van Henten (*The Maccabean Martyrs...*, p. 176) considera este razonamiento “a sophisticated argument for the belief in the resurrection of the martyrs”. Στοιχείωσις es una palabra proveniente del ámbito filosófico, cf. Liddell-Scott “doctrine of the elements”; G. W. H. Lampe (1961, *A Patristic Greek-Lexicon*, Oxford, At the Clarendon Press) “elemental matter material; elementary or basic principle”. Constituye un ἀπαξ λεγόμενον en la *Septuaginta* y en este contexto se refiere seguramente a las diferentes partes que componen el cuerpo del ser humano. Διαπρῦθμίζω indica la capacidad de combinación de esas partes que ha hecho Dios. Los cuerpos destrozados de los hijos, podrán unirse nuevamente gracias a la acción divina.

Ella aceptó hacerlo, burlándose del cruel tirano en el lenguaje paterno. El discurso a su hijo es un ruego para que contemple la obra de Dios “quien de la nada creó todo ὅτι οὐκ ἐκ ὄντων ἐποίησεν ἀπὸ τῶ ἰσθμοῦ” y para que no tema al rey y acepte la muerte “mostrándote digno de tus hermanos para que te vuelvas a encontrar con ellos en tiempo de la misericordia” (27-29). El joven se muestra ansioso por seguir el ejemplo de los demás y afirma que no obedece el decreto del rey sino la ley dada a los padres por Moisés (30). Advierte al rey que no escapará del castigo divino debido a su maldad contra los hebreos (31). Interpreta el sufrimiento como castigo de las propias faltas “padecemos por nuestros pecados ἡμεῖς γὰρ διὰ τὰς ἑαυτῶν ἀμαρτίας πάσχομεν” (32), pero el sufrimiento es momentáneo y tiene un fin educativo: “para castigo y corrección ἐπιπλήξεως¹⁵⁶ καὶ παιδείας” y a partir de ello “la reconciliación con sus siervos tendrá lugar nuevamente καὶ πάλιν καταλλαγῆσεται τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις¹⁵⁷” (33). Este discurso opone la conducta del rey, retratado como un ser impío, criminal, soberbio, pleno de arrogancia ὑπερηφανία¹⁵⁸, a la actitud de los hermanos, que obedecen las leyes divinas y no se someten a la autoridad terrenal de un ser insolente, desconocedor del castigo que le aguarda. El joven afirma que él, al igual que sus hermanos, entrega su cuerpo y su alma σῶμα καὶ ψυχὴν προδίδωμι¹⁵⁹ por las leyes de sus padres y suplica a Dios para que se muestre propicio y detenga la cólera divina στήσαι τὴν τοῦ παντοκράτορος ὀργὴν “descargada justamente contra nuestra estirpe... τὴν ἐπὶ τὸ σὺμπαν ἡμῶν γένος δικαίως ἐπηγγέμενην” (37-38)¹⁶⁰. El rey, enfurecido ἔκθυμος, se mostró más cruel con este joven, por considerar aquello un desprecio μωκηρισμός (39). La madre murió en último término¹⁶¹ ἐσχάτη δὲ τῶν υἱῶν ἡ μήτηρ ἐτελεύτησε (41) La descripción del sufrimiento como medio didáctico fue anticipada por el compilador en un *excursus* (VI12-17) previo a la narración de Eleazar y la madre con sus siete hijos: el autor pide a los lectores no abatirse a causa de las desgracias, sino considerar que ellas sobrevienen no como destrucción μὴ πρὸς ὄλεθρον sino

¹⁵⁶ Se trata de un ἄπαξ λεγόμενον en la *Septuaginta*.

¹⁵⁷ El verbo καταλλάσσειν significa “reconciliar” y con tal acepción es usado por Hdt. V.29; E, *I. A.* 1157; S. *Aj.* 744. En la *Septuaginta* aparece en *Je.* XXXI 39 y en *II Macc.* El dativo τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις es un sociativo. La reconciliación entre Dios y su pueblo se concreta a partir del capítulo VIII 29 ss. “Because of the faithfulness of the martyrs, reconciliation between the Lord and his people is brought about (VII 33). On this basis alone, Judas and his people can pray for a complete or final reconciliation...” (van Henten, *The Maccabean Martyrs...*, p. 142).

¹⁵⁸ Este término aparece en IX 4; 11 en el relato previo a la muerte de Antíoco IV. Las palabras del joven adquieren un carácter profético cimentado en la pésima conducta del rey.

¹⁵⁹ Se trata de una expresión formularia (cf. XIV 38 y XV 30). Según van Henten (*The Maccabean Martyrs...*, p. 143) “The surrender formula corresponds to Graeco-Roman formulae like ψυχὴν δίδωμι ὑπὲρ...”.

¹⁶⁰ Cf. el análisis de esta plegaria en la Segunda parte, cap. IV 9. 4.

¹⁶¹ La mención escueta de la muerte materna contrasta con la descripción de la muerte de sus hijos. *IV Macc.*, *Yosippon* y la literatura rabínica desarrollan el tema de su muerte.

como educación de la estirpe ἀλλὰ πρὸς παιδείαν τοῦ γένους ἡμῶν εἶναι (12)¹⁶². Los jóvenes asumen que a través de ellos Dios descarga su cólera por los pecados cometidos por los judíos como Jasón y Menelao que abandonaron sus creencias ancestrales¹⁶³. Con respecto al tema de la resurrección, recurrente en el discurso de los hermanos y la madre (9, 13, 23, 36), se desprende la idea de que Dios, como creador del mundo ὁ τοῦ κόσμου κτίστης (VII 23) es capaz de recrear los cuerpos de los mártires, después de su violenta destrucción (*ibid.* 23). No se trata de la supervivencia del alma, sino también del cuerpo. En una primera etapa del judaísmo, el concepto de resurrección no se hallaba arraigado en el seno del pueblo y las tradiciones¹⁶⁴. Es en libros tardíos del *Antiguo Testamento* donde se expresa claramente la creencia en este concepto¹⁶⁵ afirmado por los jóvenes en *II Macc.* (que no es mencionado por

¹⁶² El compilador destaca la diferencia con los demás pueblos. Con ellos, Dios espera que sus pecados colmen la medida, en cambio, con el pueblo judío, no aguarda hasta ese extremo para no tener que infligir un castigo más duro (cf. *Ge.* XV 16). Esto demostraría la misericordia divina (16).

¹⁶³ Otro ejemplo de la concepción deuteronomica de la historia.

¹⁶⁴ Cf. *Ec.* III 19-21; IX 2-6: se duda de la existencia de una vida posterior a la muerte. Según Goldstein (*II Macc.* p. 311) "Jason argues against Jewish skeptics such as *Qohelet* and the Sadducees and against Greeks: resurrection only seems to be imposible".

¹⁶⁵ Se podría argumentar que en *I Ki.* XVII 17-24 (el profeta Elías devuelve la vida al hijo enfermo de la viuda de Sarepta) y en *II Ki.* IV 18-37 (el profeta Eliseo lleva a cabo un hecho semejante con el hijo de la sunamita) se describen dos ejemplos de resurrección, pero éstos son considerados milagros realizados por un profeta gracias al poder divino. El profeta Oseas (VI 1-3) exhorta al pueblo a retornar a Yahvéh ya que "en dos días nos dará la vida y al tercero nos levantará". Si se estudia esta expresión en su contexto se observa que el profeta la critica ásperamente por verbalizar una actitud superficial y engañosa con respecto a Dios quien desea sentimientos sinceros y no rituales (*ibid.* 6). *Ez.* (XXXVII 1-14) describe lo acaecido con numerosos huesos secos que fueron revividos y formaron un inmenso ejército. Sin embargo, el texto mismo (v.11) indica que se trata de una metáfora (cf. *Sanhedrin* 92 la discusión entre los sabios en la que se concluye que se trata de un ejemplo *mashal*). En ambos casos se trata más bien de una expresión de deseos de una restauración nacional. *Is.* XXVI 19 menciona concretamente el acto de resurrección: "Revivirán tus muertos, sus cadáveres resurgirán, despertarán y cantarán los moradores del polvo, porque rocío de luces es tu rocío y la tierra echará fuera a las sombras". Este pasaje está inserto en los capítulos XXIV- XXVII que son considerados apocalípticos. También *Da.* XII 1-3 habla sobre resurrección: "...Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el oprobio, para el horror eterno". La manifestación apocalíptica surgió como respuesta a las persecuciones de Antíoco IV. R. Martin Achard ("Resurrection", *The AB Dictionary* vol. V, pp.680-84) afirma que la noción de resurrección es extraña al *A.T.* y los pasajes que se han mencionado revelan que el origen de dicho concepto se plantea en una época de grandes sufrimientos para el pueblo judío durante el período declinante del imperio persa y las persecuciones de Antíoco IV, cimentado en la tradición Yahvista: "The Yahwistic cause seemed a lost one, and the martyrs to have died in vain; the prophecy of the resurrection of the dead then allowed people to ardes the challenge brought on by the circumstances they endured... the *OT* proclaimed YHWS's power, one which no force could hold in check; God masters death as God masters life (*I Sam* II 26; *De.* XXXII 39; cf. also a late annotation in *Isa.* XXV 8a). God has created and thus can re-create (*II Macc.* VII). Agus (1969, *La evolución del pensamiento judío*, Buenos Aires, p. 67) afirma que "en comparación con la vida terrestre, plenamente concreta y temperamental, la existencia *post mortem* era para los sabios vaga, indefinida. Se preguntaban si a la Deidad le es posible juzgar al alma separadamente del cuerpo, que es responsable, al menos en parte, de las malas acciones de la persona. De este modo desarrollaron la doctrina de la resurrección, volviendo a unir el cuerpo y el alma, ya para el juicio final, ya para el goce final de las delicias de la vida, en el "mundo venidero". Sin embargo, como comenta Agus en párrafos posteriores, no hay una única definición acerca del "mundo venidero". En *Berajot* 17a se lo describe como un lugar que no ofrece comida, bebida ni ningún placer corporal, sino que se trata de un lugar etéreo en el cual los justos, con las cabezas coronadas, disfrutaban de la irradiación divina. Otro pasaje (*ibid.* 39a) sostiene que no existe diferencia alguna entre

Eleazar). La expresión οὐκ ἐκ ὄντων¹⁶⁶ (28) implica la idea de la creación *ex nihilo*, llevada a cabo por Dios.

La presencia del rey en el capítulo VII dio lugar a la pregunta acerca del lugar geográfico del relato de la madre y sus hijos. En el capítulo V 21 se cuenta que Antíoco regresó a Antioquía y el relato no informa sobre un viaje posterior a Jerusalén. De haber existido un regreso, el texto lo habría informado, por lo cual la tradición cristiana ubicó el desarrollo de la acción en Antioquía¹⁶⁷ (cf. Malalas *PG* XCVII 321). Sin embargo, no se menciona ningún cambio de escena entre fines del cap. VI y comienzos del VII. Una explicación posible es pensar que el compilador omitió el retorno de Antíoco, o bien que éste no se hallaba presente en la fuente original del relato¹⁶⁸. Según la secuencia lógica del mismo los hechos debieron desarrollarse en Jerusalén o sus alrededores, contexto geográfico de la persecución del gobierno seleúcida¹⁶⁹. La narración presenta a estos personajes como figuras paradigmáticas, mártires, ejemplos máximos de la muerte por martirio o *Kidush haShem* (santificación del nombre de Dios)¹⁷⁰ concepto caro al judaísmo, por lo que, creemos, el compilador no especificó el lugar de los sucesos, privilegiando la conducta de sus protagonistas y otorgándoles un carácter universal. Es muy probable que el relato de la madre

este mundo y los días del Mesías, salvo que no hay opresión de los gobiernos. Pero “el mundo venidero” y los días del Mesías no eran lo mismo. Después del reinado del Mesías, sobrevendría “el mundo venidero” como una forma celestial de vida. La creencia en la resurrección dividió a los Saduceos (no la aceptaban) y los Fariseos. Según la *Mishná* (*Sanhedrin*. 10.1a) la negación de la resurrección excluye a uno del mundo venidero. Maimónides (siglo XII) estableció la fe en la resurrección como uno de los trece principios fundamentales del judaísmo.

¹⁶⁶ Se trata de una fórmula única en la *Septuaginta*, probablemente influida por ideas de autores judeo-helenísticos. Filón utiliza la expresión τὰ μὴ ὄντα... para describir la transición del caos al orden y del no ser al ser (*Migr.* 183; *Vit. Mos.* II 100, *Spec. Leg.* IV 187). Goldstein (*II Macc.*, p. 307) traduce “not from things which existed”. Cf. van Henten (*The Maccabean Martyrs...*, p. 180): *2 Macc.* VII 28 may be seen as a reformulation of the creation of heaven and earth with the help of Greek terminology”.

¹⁶⁷ San Agustín da testimonio de la existencia de la basílica de los Siete Hermanos en Antioquía (*Serm.* 300; *PL* XXXVIII, 1379): “Sanctorum Machabaeorum basilica esse in Antiochia praedicatur: in illa scilicet civitate quae regis ipsius persecutoris nomine vocatur. Antiochum quippe regem persecutores impium pertulerunt, et memoria martyrii forum in Antiochia celebratur; ut simul sonnet et nomen persecutoris, et memoria coronatoris. Haec basilica a Christianis tenetur, a Christianis aedificata est”.

¹⁶⁸ G. Cohen (1972, “Hannah and her seven sons”, *The Jewish Encyclopaedia Jerusalem*, vol. 7, pp. 1270-2) afirma que las probables fuentes para este relato pudieron ser *I Sam.* II 5; *Jb.* I 2; 19. Goldstein (*II Macc.*, p. 298) por su parte, considera que el texto de *Je.* XV 5-9 pudo haber servido de fuente para el relato de la madre y sus siete hijos. Él plantea tres posibles orígenes del relato que inspiraron a Jasón de Cirene: 1) una familia judía de Antioquía, torturada en ese lugar en presencia del rey; 2) una familia de Judea llevada a Antioquía y martirizada ante el rey; 3) una familia de Judea o Jerusalén, torturada en ese lugar.

¹⁶⁹ La tradición cristiana veneró la memoria de Eleazar, la madre y los siete hermanos considerándolos los Santos Macabeos y ubicando las tumbas de los hermanos en una iglesia en Antioquía. Para más datos cf. J. Obermann (1931) “The sepulchre of the Maccabean Martyrs” *JBL* 50, pp. 250-65.

¹⁷⁰ El *Kidush haShem*, que implica el martirio antes que la transgresión de determinados preceptos fue definido con claridad en la literatura rabínica. El Concilio de Lydda (siglo II d.c.) especificó que el *Kidush haShem* es obligatorio (la persona debe elegir la muerte) antes que cometer idolatría, incesto (u otras transgresiones al código moral, cf. *Le.* XVIII) y asesinato.

y sus siete hijos haya existido en una tradición independiente y que Jasón de Cirene lo adaptó a la narración de *II Macc.*¹⁷¹ La tradición rabínica desarrolló este relato, otorgando identidad propia a la madre¹⁷².

7.3. IV *Macabeos*¹⁷³

Esta obra incluida la *Septuaginta* sólo entró al canon de algunas iglesias orientales. Su tema esencial es el martirio de Eleazar y la madre con sus siete hijos. Su inicio semeja el de un

¹⁷¹ Cf. Habicht (*2 Makkabäerbuch*, nota a VII 1): él argumenta que el martirio de la madre y sus siete hijos ha sido redactado por el compilador y señala la presencia de semitismos en el texto. Doran (*Temple Propaganda...*, p. 22) en cambio, cree en la independencia del relato: "What one can say is that it fits its present context in the epitome admirable, both through the summary at *II Macc.* VII 42 and through the theme of reconciliation through suffering".

¹⁷² En la *Mishná (Gittin 57)* se narra el siguiente relato surgido como explicación de *Ps.* XLIV 32 "Por ti se nos mata cada día, somos considerados rebaño de matadero": "Dijo Rabí Judas. Éste es el caso de la madre y sus siete hijos. Ocurrió que Miriam, hija de Tanhum fue capturada con sus siete hijos. Fueron puestos bajo rejas. Trajeron al primero delante del emperador y le dijeron: arrodíllate delante de la estatua. Les contestó: está escrito en el *Pentateuco* "Yo soy vuestro Dios" (*Ex.* XX 2). Se llevaron al joven y lo mataron. Trajeron al segundo delante del emperador. Le dijeron: arrodíllate delante de la estatua. Les dijo: está escrito en el *Pentateuco* "No tendrás otros dioses delante de mí" (*ibid.* 3). Se lo llevaron y lo mataron. Trajeron al tercero y le dijeron: arrodíllate delante de la estatua. Les contestó: está escrito en el *Pentateuco*: "No te arrodillarás delante de otro dios" (*id.* XXXIX 14). Se lo llevaron y lo mataron. Trajeron el cuarto y le dijeron: arrodíllate delante de la estatua. Les contestó: está escrito en el *Pentateuco*: "El que ofrece sacrificios a otros dioses será objeto de anatema" (*id.* XXII 19). Se lo llevaron y lo mataron. Trajeron el quinto y le dijeron: arrodíllate delante de la estatua. Les contestó: está escrito en el *Pentateuco*: "Oye Israel, nuestro Dios es el único Dios" (*De.* VI 4). Lo sacaron y lo mataron. Trajeron al sexto y le dijeron: arrodíllate delante de la estatua. Les dijo: está escrito en el *Pentateuco*: "Sábelo hoy y medita en tu corazón que Yahvéh es el único Dios del cielo arriba y de la tierra abajo, no hay otro (*id.* IV 39). Lo sacaron y lo mataron. Trajeron al séptimo, el menor de todos. Le dijo el emperador: hijo, arrodíllate delante de la estatua. Le dijo: ¡de ningún modo! Le preguntó: ¿por qué? Le dijo: está escrito en nuestro texto sagrado: "A Yahvéh escogiste en el día de hoy... Yahvéh te eligió en el día de hoy" (*id.* XXVI 17-18). Hemos prometido al Señor Bendito Sea que que no hemos de cambiarlo por otra divinidad, y Él también nos prometió que no nos cambiará por otro pueblo. Le dijo el emperador: tus hermanos vivieron una larga vida y disfrutaron de ella, tú eres joven, no has vivido muchos años ni has podido disfrutar de los placeres del mundo- arrodíllate delante de la estatua. Le dijo. Está escrito en nuestro texto sagrado: "Yahvéh reinará por toda la eternidad" (*Éx.* XV 18) y dice "Yahvéh es el rey del universo por siempre y los gentiles se han extraviado de su tierra" (*Ps.* X 16). Vosotros estáis perdidos y vuestro imperio también lo está, pero el Señor Bendito Sea vive y su existencia es eterna. Le dijo el emperador: mira, tus hermanos están muertos frente a ti, yo arrojo mi anillo en la tierra delante de la estatua, levántalo para que los demás digan: obedeció al emperador. Le dijo: ¡Ay de ti, emperador! ¡Ay de ti, emperador! Tu gloria es ésta, la del Señor Bendito Sea es infinitamente superior a la tuya. Lo sacaron para matarlo. Les dijo la madre: entréguenme a mi hijo para que pueda besarlo. Se lo entregaron. Le dijo al emperador: ¡Por tu vida emperador! Mátame a mí primeramente y después a mi hijo. Le dijo: no te haré caso porque está escrito en vuestro texto sagrado: "No inmoléis en el mismo día vaca u oveja juntamente con su cría (*Le.* XXII 28). Ella le contestó: ¡Malvado! Cumpliste todos los preceptos y no te queda ninguno, salvo éste. A continuación el emperador ordenó matar a su hijo. La madre se precipitó sobre el hijo, y mientras lo abrazaba y besaba le decía: ¡Hijo! Vé hacia donde se encuentra Abraham nuestro padre y dile: así dijo mi madre: No te vanaglories, tú ofreciste un sólo sacrificio, en cambio yo ofrecí siete. Tú atravesaste una prueba, en cambio yo, un suceso real. Mientras ella lo abrazaba y besaba, mataron a su hijo. Ella subió al techo, se precipitó y murió. Se oyó un eco que decía: "La madre de hijos es jubilosa" (*Ps.* CXIII: 9).

¹⁷³ El primer testimonio acerca de este escrito se encuentra en Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica* III 10-6 en la que señala que "... el autor (Flavio Josefo) compuso también otra obra *Sobre la soberanía de la razón*, que algunos llaman *Libro de los Macabeos*, puesto que contiene las luchas heroicas de los hebreos en aras de la piedad que se narran en los escritos llamados de los *Macabeos*". La atribución a Flavio Josefo (sostenida también por Gregorio Nacianceno y Filostorgo) es hoy totalmente rechazada.

tratado filosófico: el autor (anónimo) se propone esclarecer si la razón piadosa es dueña absoluta de las pasiones εἰ αὐτοδέσποτός ἐστιν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβῆς λογισμός (I 1). Elige como “ejemplo de la fortaleza de ánimo de quienes murieron por la virtud: Eleazar, los siete hermanos y su madre... ἀπὸ τῆς ἀνδραγαθίας τῶν ὑπὲρ ἀρετῆς ἀποθανόντων, Ελεαζαρου τε καὶ τῶν ἐπτά ἀδελφῶν καὶ τῆς τούτων μητρός. Todos ellos, al desdeñar los dolores, incluso hasta la muerte, demostraron que la razón domina las pasiones ἅπαντες γὰρ οἷοι τοὺς ἕως θανάτου πόνους ὑπεριδόντες ἐπεδείξαντο ὅτι περικρατεῖ τῶν παθῶν ὁ λογισμός” (*id.* 8-9).

Se discutió si la obra pertenece al género de la diatriba, elogio ἐγκώμιον, oración fúnebre ἐπιτάφιος λόγος¹⁷⁴, etc. Se la puede considerar un discurso expuesto bajo la forma de un tratado filosófico que incluye una oración fúnebre cuyos héroes padecieron martirio. Fue escrita en griego y su autor demuestra conocimientos de la filosofía griega, en particular del estoicismo¹⁷⁵. El estilo ha sido calificado como asianista. Debió ser compuesta en la diáspora (el autor demuestra poco interés en el Templo y en Jerusalén), probablemente Asia Menor (el epitafio en *IV Macc.* XVII 8-10 presenta términos semejantes con los usados en inscripciones provenientes de ese lugar¹⁷⁶) *circa* 100 d.C. Las ideas principales sostenidas por el autor son las siguientes: la concepción del hombre como un ser compuesto de cuerpo y alma; la creencia en la inmortalidad de ésta¹⁷⁷, su incorruptibilidad y supervivencia en un mundo futuro junto a Dios y los patriarcas; la concepción de Dios como Creador del mundo; la creencia en que las acciones realizadas por los hombres en este mundo recibirán su premio o castigo en la eternidad; la idea de la expiación de los pecados¹⁷⁸. Mencionamos esta obra por tener como principal fuente la descripción del martirio de *II Macc.* VI 18-VII 42 que sirve de sostén principal para la tesis del autor.

¹⁷⁴ Estas oraciones fúnebres se hicieron frecuentes en Atenas a partir del siglo V a.C. en ocasión de conmemorar a los muertos en batalla. Tucídides II 34-46; Lysias *Or.* 2; *Menéxeno* de Platón, Demóstenes *Or.* 60, constituyen ejemplos de ἐπιτάφιος λόγος.

¹⁷⁵ Cf. R. Renehan (1972) “The Greek Philosophical Background of Fourth Maccabees” *RhMP* 115/3, quien sostiene que *IV Macc.* y Galeno se valen de una fuente común, probablemente Posidonio. E. Nodet (1986, “Le Dédicace, les Maccabées et le Messie”, *RB* 93/3, pp. 321-75) define la obra como « un long panégyrique à coloration stoïcienne de ces mêmes martyrs, sans allusion à aucun contexte... *4 Macc.* N’est pas seulement une homélie de circonstance, mais un discours commémoratif, faisant revivre une épitaphe, et assez soigneusement rédigé pour supporter une répétition rituelle ». (p. 326 n. 11).

¹⁷⁶ Cf. van Henten (*The Maccabean Martyrs...*, pp. 80-81).

¹⁷⁷ A diferencia de *II Macc.* no se hace referencia a la resurrección de los cuerpos, lo que indica una presencia platónica.

¹⁷⁸ Sreguimos la exposición de M. López Salvá en su Introducción al *Libro Cuarto de los Macabeos (Apócrifos del Antiguo Testamento)* (1982), tomo III; colección dirigida por A. Diez Macho, Madrid.

Otro escrito, perteneciente a los *Apócrifos*, se basó en *II Macc.* para sustentar la elección del martirio. Se trata del *Testamento de Moisés*, obra que narra la exhortación de despedida de Moisés antes de morir frente a su sucesor Josué. En ella, el anciano legislador predice la historia del pueblo desde su entrada a Canaán hasta el fin de los tiempos. Los capítulos VIII-X parecen referirse a la persecución de Antíoco IV y hay referencias concretas al martirio¹⁷⁹

8. Razis¹⁸⁰

Su descripción se encuentra en el capítulo XIV 37-46. Era un anciano de Jerusalén, denunciado a Nicanor ἐμηνύθη¹⁸¹ τῷ Νικάνωρι, amado por su conciudadanos φιλοπολίτης muy elogiado σφόδρα καλῶς ἀκούων y llamado “padre de los judíos” πατήρ τῶν Ἰουδαίων (37). En tiempos anteriores había sido acusado de judaísmo¹⁸² y por él había expuesto su cuerpo y su alma καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ὑπὲρ τοῦ Ἰουδαισμοῦ παραβεβλημένος (38). Al querer Nicanor hacer evidente la hostilidad que tenía contra los judíos envió más de quinientos soldados para atraparlo pues si lo hacía, provocaría una desgracia para el pueblo (39-40). Cuando estaban las tropas a punto de apoderarse de la torre τῶν δὲ πληθῶν μελλόντων τὸν πύργον καταλαβέσθαι, forzaban la puerta de entrada τὴν αὐλαίαν θύραν βιαζομένων y ordenaban traer fuego y quemar las puertas κελεύοντων πῦρ προσάγειν καὶ τὰς θύρας ὑφάπτειν, (Razis) rodeado por todas partes, se arrojó sobre la espada ὑπέθηκεν ἑαυτῷ τὸ ξίφος (41), queriendo morir noblemente εὐγενῶς θέλων ἀποθανεῖν antes que someterse a criminales ἤπερ τοῖς ἀλιτήριοις ὑποχείριος γενέσθαι y ser injuriado en su nobleza de

¹⁷⁹ En el capítulo IX el levita Taxo habla a sus siete hijos y les dice: “Mirad, hijos míos, he aquí que ha sobrevenido al pueblo una segunda venganza, cruel e impura, repetición inmisericorde y superior a la primera. Pero ¿qué nación, qué país o qué pueblo de los impíos contra el Señor, que cometieron muchas abominaciones, han sufrido tantos males como nos han alcanzado? Ahora, por tanto, hijos míos, escuchadme. Ved, pues, y sabed bien que ni (nuestros) padres ni sus antepasados tentaron nunca a Dios de suerte que llegaran a transgredir sus mandamientos. Sabéis, ciertamente, que éstos constituyen nuestra fuerza y esto haremos: ayunaremos durante tres días y al cuarto entremos en una cueva que hay en el campo y muramos antes que transgredir los mandamientos del señor de los señores, el dios de nuestros padres. Pue si haremos esto y morimos, nuestra sangre será vengada ante el Señor” (versión de L. Vegas Montaner en *Apócrifos...*)

¹⁸⁰ La etimología del nombre Razis es muy discutida: algunos señalan un origen persa, otros lo asocian con la raíz hebrea *rsh* (cf. *Is.* XXIV 16 que significa “menguado, magro”). Sería entonces un nombre simbólico, como los que dieron los profetas Isaías y Hoseas a sus hijos. Van Henten (*The Maccabean Martyrs...*, p. 117) menciona la raíz hebrea *rtzi/rtza* usada en la literatura rabínica con el significado de “apaciguamiento”.

¹⁸¹ Μηνύω en voz pasiva adquiere el significado de “ser denunciado”.

¹⁸² Cf. *II Macc.* VI 6 ἀπλῶς Ἰουδαίων ὁμολογεῖν εἶναι “confesar en público, abiertamente ser judío”. El sentido de esta frase provocó diversas interpretaciones a partir de Ἰουδαῖος que no debiera interpretarse como el habitante del territorio de Judea sino quien practicaba la religión judía: “... The term “Jew” here connotes the meaning of adhering to a particular religion” (Zeitlin, 1954, *The Second Book of Maccabees*, New York, comentario *ad hoc*).

manera indigna τῆς ἰδίας εὐγένειας ἀναξίως ὕβρισθῆναι (42). Al no herirse certeramente τῆι δὲ πληγῆι μὴ κατευθικτήσας¹⁸³ debido a la prisa del combate διὰ τὴν τοῦ ἀγῶνος σπουδὴν y la multitud se arrojaba puertas adentro τῶν ὄχλων εἴσω τῶν θυρωμάτων εἰσβαλλόντων, tras correr gozosamente hacia la muralla ἀναδραμῶν ἀσμένως ἐπὶ τὸ τεῖχος se precipitó con valor sobre la multitud κατεκρήμνισεν ἑαυτὸν ἀνδρωδῶς εἰς τοὺς ὄχλους (43). Como rápidamente ellos retrocedieron a una cierta distancia τῶν δὲ ταχέως ἀναποδισάντων γενομένου διστήματος, cayó en medio del espacio vacío ἦλθε κατὰ μέσον τὸν κενεῶνα (44). Todavía con aliento ἔτι δὲ ἔμπνους¹⁸⁴ y lleno de ardor πεπυρωμένος τοῖς θυμοῖς, se levantó derramando sangre a torrentes ἐξανασιτὰς φερομένων κρουνηδὸν τῶν αἰμάτων, a pesar de sus dolorosas heridas δυσχερῶν¹⁸⁵ ὄντων τῶν τραυμάτων, atravesó la multitud en carrera δρόμωι τοὺς ὄχλους διελθὼν y se paró en una roca escarpada στὰς ἐπὶ τινος πέτρας ἀπορρῶγος (45), ya totalmente exangüe παντελῶς ἔξαιμος, se arrancó las entrañas προβαλὼν τὰ ἔντερα y tomándolas con ambas manos λαβὼν ἑκατεραῖς ταῖς χερσίν las arrojó sobre la muchedumbre ἐνέσειε τοῖς ὄχλοις y mientras invocaba al Dueño de la vida y el espíritu ἐπικαλεσάμενος τὸν δεσπόζοντα τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος para que nuevamente se las diera ταῦτα αὐτῶι πάλιν ἀποδοῦναι, murió de esta manera τόνδε τὸν τρόπον μετήλλαξεν (46)”.

La historia de Razis se ubica en el contexto de la lucha contra Nicanor (cf. la descripción de este personaje en el cap. IV 2). Comparte determinadas características con las narraciones de la muerte de Eleazar y la madre con sus siete hijos, pero también presenta algunas diferencias. Después de su muerte, Judas logra la victoria definitiva contra Nicanor, del mismo modo que en el capítulo VIII tras la muerte de los mártires, se inicia la carrera gloriosa del Macabeo contra sus enemigos (*id.* 5). Razis no muere martirizado, él había sido denunciado por su fidelidad al judaísmo, pero sin llegar a morir en esa circunstancia. Su edad y su estima en ojos de los demás lo acercan a la figura de Eleazar. Al igual que éste era muy apreciado por sus compatriotas al punto de que Nicanor consideraba que su desaparición sería un duro golpe para los judíos. La muerte de Razis es sumamente descriptiva, no hay ningún discurso directo, reflexión o amenaza verbal y ocurre por su propia mano, no espera ser atrapado y torturado. De los tres relatos, éste es el que presenta rasgos épicos en mayor grado. Aparece el término ἀγών (43), se exalta la nobleza y valentía del protagonista mediante el

¹⁸³ Κατευθικτέω es un ἄπαξ λεγόμενον en la *Septuaginta*

¹⁸⁴ ἔμπνους remite a VII 5, donde se describe la muerte del primero de los siete hijos.

¹⁸⁵ Δυσχερής aparece en la *Septuaginta* sólo en *II Macc* en este pasaje, en V 13 y en IX 7, 24.

léxico (εὐγενῶς θέλων, ἀνδρωδῶς) como si fuese un héroe de la épica. Su adhesión a la fe mosaica se expresa en su última invocación a Dios, confiando en la resurrección (46). El autor de *II Macc.* no menciona a Razis como un ejemplo a seguir, como en los dos casos anteriores, probablemente porque el anciano cometió suicidio, una conducta criticada por la tradición judía, aunque algunos sabios la aceptaran en determinados casos¹⁸⁶. La muerte de Razis no es un suicidio más, como los mencionados en el *A.T.* sino que se trata de un hecho espectacular: el anciano se arroja sobre una multitud, en presencia de todos, luego se arranca sus entrañas que tira sobre las tropas: una conducta expresada a través de los actos y no a través de un diálogo como en los casos de Eleazar y la madre con sus hijos. La descripción de Razis presenta una estética diferente, con una puesta en escena particular. El anciano se quita la vida, no muere por torturas ni en acto de martirio. Busca una muerte en público en la que se opone a una multitud anónima, lo que destaca aun más su personalidad individual descollante en medio de una masa. Su objetivo es animar a los soldados de Judas a seguir combatiendo por su patria y valores ancestrales.

8.1. Morir por la patria en el mundo griego

¹⁸⁶ En términos generales, el suicidio ha sido condenado por el judaísmo cf. *Ge.* IX 5: “y yo os prometo reclamar vuestra propia sangre... a todos y a cada uno reclamaré el alma humana”; *De.* XXX 19: “te pongo delante la vida o la muerte, la bendición o la maldición. Escoge, pues, la vida para que vivas, tú y tu descendencia...”. En el *A.T.* se narran varios casos de suicidio, pero ninguno de sus protagonistas es descrito como ejemplo a seguir para generaciones futuras, por el contrario, según se desprende del texto, ellos siguieron una conducta impropia que tuvo su corolario en el suicidio: Abimelech mató a sus setenta hermanos (*Jd.* IX 54-56); Sansón toma por esposa a filisteas y es atrapado por el engaño de Dalila (*id.* XVI 4-30); Saúl desobedeció a Dios y persiguió a David (*I Sa.* XXXI 4); Ajitofel es consejero de Absalón, hijo de David y pretende arrebatarle el trono a su padre (*II Sa.* XVII 23); Zimri conspiró contra el rey legítimo de Israel y mató a toda su familia (*I Ki* XVI 8-19). Hay situaciones en las que la vida puede llegar a ser insostenible (cf. *Job* III 20-21) pero no se propone el suicidio como alternativa. Por lo expresado previamente no estamos de acuerdo con lo dicho por A.J. Droge (“Suicide”, *The AB Dictionary*, vol. VI, pp. 225-31): “The Hebrew Bible records five cases of suicide... The important point is that none of these biblical figures receives censure; indeed, their suicides are scarcely commented on, leading one to conclude that in ancient Israel the act of suicide was regarded as something natural and perhaps heroic” (pp. 227-28). Josefo, cuando todavía era general de las tropas judías en Galilea pronunció un discurso en el que se mostraba en total desacuerdo con los demás soldados: ellos proponían eliminarse unos a otros antes que caer en manos de los romanos (cf. *BJ* III 362-382). La argumentación de Josefo se sostenía con la idea según la cual es hermoso morir en guerra, pero a manos de los vencedores y el suicidio es considerado un acto desagradable a Dios y rechazado por Moisés. El historiador destaca: “Entre nosotros está establecido que aquellos que se hubieren suicidado queden insepultos hasta el ocaso, a pesar de que nos es permitido sepultar inclusive hasta a los mismos enemigos” *ibid.* 376-7. Para más datos cf. mi artículo (2000) “La vida y la muerte en los discursos de Flavio Josefo y Eleazar ben Yair (*Bellum Judaicum* III 362-82; VII 323-88)” en *Κήπος. Homenaje a Eduardo J. Prieto*. La literatura rabínica cuenta con numerosos ejemplos de personas que se suicidaron por motivos psicológicos: un hombre organizó un banquete y olvidó introducir aceite en el recipiente destinado a tal efecto, llenándolo con vino. Los remordimientos fueron tan grandes que se suicidó (*Julin* 94a). Las prácticas de entierro debían ser distintas para un suicida (no pronunciar discursos de homenaje, los deudos no se cortarian las vestiduras en señal de duelo cf. *Semaḥot* III). No hay que confundir el suicidio con el *Kidush haShem*: en ésta última situación la persona no se quita la vida sino que otro lo hace por no lograr que transgreda los preceptos esenciales del judaísmo.

El concepto de morir por la patria tiene su inicio en la *Iliada*: el ejército troyano lucha por su ciudad, a diferencia del ejército aqueo, formado por distintos pueblos que hicieron una coalición (cf. canto B el catálogo de las naves) para rescatar a Helena. Héctor contesta a Polidamante que el mejor agüero es combatir por la patria εἰς οἰωνὸς ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης (M 243); más adelante exhorta a sus tropas advirtiéndoles que quien muera, cumpliendo su destino, recibirá honores al morir por su patria οὐ οἱ ἀεικὲς ἀμυνομένωι περὶ πάτρης τεθνάμεν (O 494-7); Príamo, frente a Aquiles, recuerda a Héctor, muerto por el guerrero aqueo, mientras combatía por su patria ...ἀμυνόμενον περὶ πάτρης, Ἐκτορα (Ω 500).

La poesía lírica griega exaltó la muerte heroica en aras de la tierra patria. Es un tema central en el poeta lírico Calino (siglo VII a.C.): “Honroso es, en efecto, y glorioso, que un hombre combata por su tierra... τιμῆν τε γάρ ἐστι καὶ ἀγλαὸν ἀνδρὶ μάχεσθαι γῆς πέρι...” (1D) y en Tirteo de Esparta (también del siglo VII a.C.). “Pues es hermoso morir si uno cae en la vanguardia como un guerrero valiente que pelea por su patria...” τεθνάμεναι γὰρ καλὸν ἐνὶ προμάχοισι πεσόντα ἄνδρ’ ἀγαθὸν περὶ ἧι πατρίδι μαρνάμενον... (6D).

El imaginario mítico griego también presenta varios ejemplos de jóvenes que voluntariamente se sacrificaron por su patria, en momentos previos al combate. Filocoro (*circa* 300a.c.) relata el episodio de Aglauro, la hija de Cécrope, quien se arrojó desde una muralla para salvar el Ática. En su honor se estableció un santuario cerca de la Acrópolis¹⁸⁷. Otros ejemplos de muerte voluntaria se producen por la amenaza de fenómenos naturales: hambre, peste, sequías, etc.¹⁸⁸

Entre los poetas trágicos, Eurípides se destaca por el número de ejemplos que reproducen un fin semejante. El sacrificio personal, voluntario, del joven que ofrece su vida a favor de los demás, es frecuente en sus tragedias. Mencionaremos aquellas en las que el

¹⁸⁷ Cf. Jacoby *FGrH* 328 frg. 105... ἡ τοίνυν Αἰγλαυρος ἐκοῦσα αὐτὴν ἐξέδωκεν εἰς θάνατον. Ἐρριψε γὰρ ἑαυτὴν ἐκ τοῦ τείχους. Εἶτα ἀπαλλαγέντος τοῦ πολέμου, ἱερὸν ὑπὲρ τούτου ἐστήσαντο αὐτῇ περὶ τὰ προπύλαια τῆς πόλεως.

J. Wilkins (1995) *Euripides. Heracleidae*, Oxford, Clarendon Press comenta (“Introduction” pp. xxiv): “The voluntary death of the virgin is similar to the death of Aglaurus, of the Erechtheides / Hyacinthides and of the Leocorae. In Athenian myth, these saviour-heroines bought security for the city with their lives, and in cult they cared for the city’s warriors, particularly their young warriors. The ephebes took their oath in the sanctuary of Aglaurus and set out on training from the *temenos* of the Hyacinthides”.

¹⁸⁸ Cf. H.S. Versnel (1981 “Self-sacrifice, compensation and the anonymous Gods”, en *Le sacrifice dans l’antiquité*, Fondation Hardt, Vandoeuvres, Genève p.142-3): “It needs no arguments that again Greek myth presents manifold samples of drought, famine and plague as motives for self-sacrifice: Athamas, the Coronides, the Leocorides, the daughter(s) of Erechtheus, the daughters of Antipoinos, Metioche and Menippe and the somewhat deviating Oedipus are some of the many examples. In short, the act of self-sacrifice is generally necessitated by an all-pervading crisis, challenging the continued existence of society as a whole”.

personaje se sacrifica en aras de su patria¹⁸⁹, ya que consideramos probable que el trágico griego haya influido en el autor de *II Macc.* no sólo en el tratamiento de la figura de Razis sino también en el discurso de los siete jóvenes. En *Heraclidas* (430 aC.), la hija de Heracles, Macaria¹⁹⁰, decide ofrendar su vida a la diosa Perséfone, para lograr la victoria de Atenas frente al ejército argivo de Euristeo. La joven expresa su voluntad de sacrificarse para morir por sus hermanos y por sí misma, pues al no amar la vida μή φιλοψυχοῦσ¹⁹¹, descubrió lo hermoso de morir con gloria... κάλλιστον ἦρῆκ' , εὐκλέως λιπεῖν βίον (vv. 530-2), insiste en que se trata de una decisión voluntaria y no obligada ...τὴν ἐμὴν ψυχὴν ἐγὼ δίδωμι ἐκοῦσα τοῖσδ' , ἀναγκαθεῖσα δ' οὐ. (v.550). El coro comenta que alcanza una muerte gloriosa a favor de sus hermanos y su tierra εὐδόκιμον γὰρ ἔχει θανάτου μέρος πρὸ τ' ἀδελφῶν καὶ γῆς,... vv. 621-2). Polixena, en *Hécuba* (circa 424 a. C.), ha sido condenada por el ejército aqueo, a ser sacrificada en la tumba de Aquiles. Si bien existe la voluntad de otros que decidió su destino, Polixena mantiene una conducta ejemplar al ofrecer su cuello voluntariamente “muero por mi decisión ἐκοῦσα θνήσκω... muero libre ἐλευθέρᾳ θάνω... pues siendo una princesa me avergüenzo de ser llamada esclava entre los muertos ἐν νεκροῖσι γὰρ δούλη κεκλήσθαι βασιλῆς οὐσ' αἰσχύνομαι” (vv. 548-52).

La figura de Meneceo en *Fenicias* (410 a.C.) es la que ofrece más similitud con el personaje de Razis. El adivino Tiresias comunicó a su padre Creonte que alguien de la estirpe del Dragón debía ser sacrificado para apaciguar a la tierra y lograr el apoyo de Ares en el conflicto con Argos. El soberano aconsejó a su hijo la huida, pero el joven, a escondidas de su padre, resolvió su muerte: “me iré, salvaré a la ciudad y daré mi vida para morir por esta tierra εἶμι καὶ σώσω πόλιν ψυχὴν τε δώσω τῆσδ' ὑπερθανεῖν χθονός (vv. 997-8); “yo, podría traicionar a mi padre, a mi hermano y a mi ciudad...? ἐγὼ δὲ, πατέρα καὶ κασίγνητον προδοὺς πόλιν τ' ἑμαυτοῦ... (vv. 1003-4); “me marchó para dar a la ciudad la ofrenda no vergonzosa de mi muerte...” στείχω δὲ, θανάτου δῶρον οὐκ αἰσχρὸν πόλει δώσων,... (v. 1013). Un mensajero narra el fin de Meneceo: ha muerto por el país, erguido en lo alto desde una muralla se traspasó la garganta con una negra espada, como salvación...” ἐπεὶ Κρέοντος παῖς ὁ γῆς ὑπερθανῶν πύργων ἐπ' ἄκρων στάς μελάνδετον ξίφος λαიმῶν διήκε τῆϊδε

¹⁸⁹ No incluimos la tragedia *Alcestes*, en la cual la heroína homónima ofrece su vida para salvar la de su marido.

¹⁹⁰ El nombre de la hija de Heracles no aparece en la pieza original. La primera mención del nombre se encuentra se encuentra en la hipótesis de la obra (del periodo helenístico).

¹⁹¹ Cf. el comentario de Wilkins a φιλοψυχέω (*Euripides. Heracl...*, p. 119). “The verb and φιλόψυχος are confined in tragedy to Euripides’ self-sacrifice plays, and in particular to the voluntary victim... Cf. 518 φιλοψυχοῦντες, *Hec.* 315 φιλοψυχῆσομεν, 348 κακῆ φανοῦμαι καὶ φιλόψυχος γυνή, *Pho.* 597 φιλόψυχον κακόν; *IA* 1385 οὐδε τοί τι λίαν ἐμὲ φιλοψυχεῖν χρέων”

γήη σωτήριον... (vv. 1090-92)¹⁹². *Ifigenia en Aúlide*, una de las últimas tragedias de Eurípides (circa 407 a.C.) describe la heroica conducta de la joven que no vacila en dar su vida por su patria: "entrego mi cuerpo a Grecia δίδωμι σῶμα τοῦμὸν Ἑλλάδι...es natural que los griegos dominen a los bárbaros y no los bárbaros a los griegos βαρβάρων δ' Ἑλληνας ἄρχειν εἰκός, ἀλλ' οὐ βαρβάρους Ἑλλήνων...éstos son esclavos, los otros, libres τὸ μὲν γὰρ δοῦλον, οἳ δ' ἐλεύθεροι (vv. 1397-400); "soy afortunada y benefactora de Grecia" ὡς εὐτυχοῦσά γ' Ἑλλάδος τ' εὐεργέτις (v. 1446); "me voy para otorgar la salvación victoriosa a los griegos" ὡς σωτηρίαν Ἑλλησι δώσουσ' ἔρχομαι νικηφόρον (vv. 1472-3). *Erecteo y Frixo*, piezas que se conservan fragmentariamente, también tratan el mismo tema.

El motivo de la muerte voluntaria de los jóvenes es recurrente en Eurípides¹⁹³. Dichas muertes ocurren en un tiempo mítico, época de formación y consolidación de los mitos de soberanía que cimentarían la estructura social y política de las ciudades. Para ello se necesitan figuras ejemplares, paradigmáticas, encarnadas en estos jóvenes que mueren por su patria, en situación de peligro o amenaza exterior. Con su muerte, ellos logran la victoria de su patria. Del mismo modo que la muerte de Razis es el eslabón necesario para la victoria de Judas sobre Nicanor. También los siete hermanos, en una situación distinta (se trata de martirio) presentan un discurso expresado en términos semejantes al de los jóvenes en Eurípides (cf. VII 37 καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν προδίδωμι περὶ τῶν πατρίων νόμων...). Destacamos la presencia de este trágico en *II Macc.* puesto que otro poeta judeohelenístico, Ezequiel, probablemente nacido en Alejandría (siglo II a.C.) compuso una tragedia de tema bíblico, *Exagogé*, cuyo prólogo muestra un claro a evidente influjo euripídeo. Sin duda, el trágico griego debía ser conocido por la comunidad judía de Egipto, principalmente la alejandrina, de donde provendría el autor de *II Macc.*¹⁹⁴

¹⁹² La muerte de Meneceo fue desarrollada con gran detalle por el poeta latino Estacio (siglo I d.C.) en su *Tebaida*.

¹⁹³ Según Katsouris (1976 "The Suicide-motif in Ancient Drama", *Dioniso* XLVII5-36) "the self-sacrifice for the safety of one's country is a new element created by Euripides, who very probably modified the folktale according to which a human sacrifice is needed for an important work to be founded" (p. 22). J. de Romilly ("Les Phéniciens d'Euripide ou l'actualité dans la tragédie grecque", *Revue Philologique* 39, 1965:28-74 sostiene que el autor trágico debió inspirarse en los acontecimientos ocurridos en Atenas durante la guerra del Peloponeso.

¹⁹⁴ Cf. H. Jacobson (1983) *The Exagoge of Ezekiel*, Cambridge University Press, que ubica la existencia de Ezequiel en el siglo II a.C.: "In general, this was a century of widespread and significant writing in Greek by the Jews. It is generally held that the following works were all written during this century: Sirach (translation into Greek), the Septuagint *Daniel*, the Greek additions to *Esther*, the Jewish Sibyl, Jason of Cyrene, Eupolemus, Artapanus..." (p. 11). Con respecto al prólogo de la *Exagogé*, Jacobson comenta (id. p. 69): "The Euripidean nature of the prologue is evident and reflects a broad acquaintance on Ezekiel's part with Euripides' plays".

En el mundo romano, la consagración de una vida joven a las deidades infernales, se expresa en la *devotio*¹⁹⁵. T. Livio (VIII 9-10) describe la heroica conducta del cónsul P. Decio Mus quien se suicidó para evitar una derrota de sus tropas.

El poeta latino Horacio en la *Oda Segunda* del Libro III v. 13 expresó la misma idea que Tirteo, en este caso, destinada a consolidar los propósitos nacionales de Augusto: “Dulce et decorum est pro patria mori” (Es dulce y bello morir por la patria).

9. Las plegarias

Las numerosas plegarias existentes en *II Macc.* dan cuenta de la importancia que tiene la piedad en el seno de la obra, tanto en las dos cartas introductorias como en el epítome. Por ello dedicamos este apartado para su análisis en minuciosidad.

9. 1. La plegaria de la primera carta I 2-5

En el cap. II 1 se transcribió el texto de la carta en el cual señalamos algunas características. Presenta referencias a pasajes del *A.T.* Refuerza los lazos existentes con la comunidad judía de Egipto, nombrada como ἀδελφοί en el v. 1, para quien se pide a Dios le conceda paz, bienestar (εἰρήνη aparece dos veces) y observancia de la ley divina¹⁹⁶.

9. 2. La plegaria de la segunda carta I 24-29

La misma se encuentra en el relato de la aparición del fuego sagrado y no cabe duda de su carácter religioso: dos veces se menciona προσευχή¹⁹⁷ que se concreta en la persona de los sacerdotes προσευχήν δὲ ἐποίησαντο οἱ ἱερεῖς, pero de la que participan todos οἱ τε ἱερεῖς καὶ πάντες. Es una expresión de piedad comunal en estilo directo (reproducimos el texto para una mejor comprensión del análisis):

¹⁹⁵ “It was open to a Roman general if the battle was going against him, to vow (devovere) himself and the enemy’s army with him to Tellus and the Manes” (H. J. Rose, “Devotio”, *OCD*, p. 270). El pasaje de Livio reproduce las palabras que debía pronunciar el general al sacrificarse por sus legiones “...praei verba quibus me pro legionibus devoveam”. Luego de invocar a los dioses, afirma su voluntad de sacrificio “...sicut verbis nuncupavi, ita pro re publica populi Romani Quiritium, legiones auxiliaque hostium mecum Deis Manibus Tellurique devoveo” (VIII 9,8).

¹⁹⁶ Cf. A. Enemalm-Ogawa (1987), *Un langage de prière juif en grec*, pp. 57-8. “...comme le signale le mot *adelphoi* deux fois employé dans l’adresse, notre passage a pour fonction de renforcer la communauté qui existe entre expéditeurs et destinataires...”.

¹⁹⁷ Sustantivo habitual en la *Septuaginta* y *Nuevo Testamento* para designar “plegaria”. Cf. *Is.* LXVI 7; *Act. Ap.* XVI 13.

²⁴Κύριε, κύριε ὁ θεός¹⁹⁸, ὁ πάντων κτίστης¹⁹⁹, ὁ φοβερός καὶ ἰσχυρὸς καὶ δίκαιος καὶ ἐλεήμων²⁰⁰, ὁ μόνος βασιλεὺς²⁰¹ καὶ χρηστός, ²⁵ὁ μόνος χορηγός, ὁ μόνος δίκαιος καὶ παντοκράτωρ²⁰² καὶ αἰώνιος, ὁ διασώζων τὸν Ἰσραηλ ἐκ παντὸς κακοῦ, ὁ ποιήσας τοὺς πατέρας ἐκλεκτοὺς καὶ ἀγιάσας αὐτοῦς²⁰³, ²⁶πρόσδεξαι τὴν θυσίαν ὑπὲρ παντὸς τοῦ λαοῦ σοῦ Ἰσραηλ καὶ διαφύλαξον τὴν μερίδα σου καὶ καθαγιάσον. ²⁷ἐπισυνάγαγε τὴν διασπορὰν ἡμῶν²⁰⁴, ἐλευθέρωσον τοὺς δουλεύοντας ἐν τοῖς ἔθνεσιν²⁰⁵, τοὺς ἐξουθενημένους καὶ βδελυκτοὺς ἔπιδε, καὶ γνώτωσαν τὰ ἔθνη ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς ἡμῶν. ²⁸βασάνισον τοὺς καταδυναστεύοντας καὶ ἐξυβρίζοντας ἐν ὑπερηφανίαι. ²⁹καταφύτευσον τὸν λαόν σου εἰς τὸν τόπον τὸν ἅγιόν σου²⁰⁶, καθὼς εἶπεν Μωυσῆς.

“²⁴ Señor, Señor Dios, creador de todas las cosas, temible, fuerte, justo y misericordioso, el único rey y único bueno. ²⁵ El único generoso, el único justo, todopoderoso y eterno, el que salva a Israel del mal, que elegiste a nuestros padres y los santificaste, ²⁶ acepta el sacrificio por todo tu pueblo Israel, guarda tu heredad y santificala, ²⁷ reúne a los que están dispersos de nosotros, salva a quienes son esclavos en las naciones, vela por los despreciados y aborrecidos y conozcan los pueblos que tú eres nuestro Dios. ²⁸ Castiga a quienes nos oprimen e insolentan en su soberbia. ²⁹ Planta a tu pueblo en tu lugar santo como dijo Moisés”.

Los versículos anteriores conforman la plegaria más extensa de *II Macc.* en estilo directo. Los vv. 24 y 25 presentan una serie de epítetos y construcciones de participio que alaban a Dios y enumeran sus cualidades. Probablemente se trate de fórmulas presentes en el ritual

¹⁹⁸ La combinación del vocativo κύριε con el nominativo ὁ θεός es frecuente en la *Septuaginta*, cf. *Es.* IV 17f. Es probable que la expresión κύριος ὁ θεός sea una fórmula litúrgica empleada en el culto. En *II Macc.* VII 6 aparece nuevamente en boca de la madre y de sus hijos y también en IX 5 cuando menciona la conducta divina que castiga al impío Antíoco.

¹⁹⁹ Si bien la mención de Dios como creador de todas las cosas es un *topos* en el discurso litúrgico, κτίστης no es usado frecuentemente en ese contexto, salvo en *IV Macc.* XI 5, en la *Carta de Aristeas* 16 y en *Filón Spec. Leg.* I 30. Cf. Edermalm-Ogawa p. 65.

²⁰⁰ Estos dos adjetivos δίκαιος y ἐλεήμων se encuentran en *Ps.* CXI 4 y CXIV 5.

²⁰¹ Cf. una idea semejante en *Es.* IV 17¹.

²⁰² Se trata de un adjetivo de uso habitual en la *Septuaginta*: Cf. *2 Ki.* V 10; *III Macc.* VI 2; *Ju.* IV 13; VIII 13; XV 10; XVI 5, 17.

²⁰³ En el *A.T.* todo el pueblo ha sido considerado santo, no sólo los patriarcas. Cf. *Ex.* XXXI 13; *Le.* XX 8; XXII 32; *Je.* II 3, etc.

²⁰⁴ Cf. *De.* XXX 4; *Is.* XLIX 6-7.

²⁰⁵ Aslanov (“L’hellénisme...”, pp. 82-88) comenta que el autor de *I Macc.* emplea en el cap. I 13-14 la palabra ἔθνη para designar a los griegos, identificación que no se mantiene constante: cuando el texto posee un carácter estrictamente histórico y narrativo, ἔθνη permite suponer la referencia a griegos (macedonios, sirios y fenicios helenizados); cuando es poético (cargado de referencias bíblicas, en particular, proféticas), significa “no judío, pagano”. En esta plegaria, sin duda, se refiere a las naciones no judías, no sólo los griegos. El empleo de ἔθνη refleja la voluntad de encuadrar el texto dentro de la tradición literaria de los *Profetas* y *Hagiógrafos* en los que la palabra ἔθνη funciona como término de oposición entre el pueblo santo y las naciones profanas.

²⁰⁶ Cf. *Ex.* XV 17; *Am.* IX 15.

diario del Templo²⁰⁷ y que constituyen la *laudatio*. Enermalm-Ogawa menciona la opinión de Norden quien habla de un estilo que recuerda al de los textos egipcios que elogian a un dios o a un soberano²⁰⁸ y que también se encuentran en el *A.T.* La *petitio* (vv. 26-29) está constituida por varios ruegos. El primero está referido a la situación puntual: el sacrificio que se ofrece en ese momento y luego el pedido por el bienestar del pueblo, el cese de la diáspora (vista negativamente, lo que prueba la redacción palestinese del texto) y el castigo a los soberbios (una alusión velada a la conducta de Antíoco: ὑπερηφονία aparece en IX 7 para describir su actitud arrogante). La *petitio* alude a la promesa divina de reunir a los desterrados, una característica de la época mesiánica. La mención de la esclavitud entre las naciones puede significar la situación política de Judea, subyugada por los decretos de Antíoco IV²⁰⁹. Las expresiones remiten a fuentes veterotestamentarias, señaladas en las notas correspondientes. La mención de Moisés implica infundir a la plegaria una fuerza aún mayor, amparada en el prestigio del legislador bíblico quien redimió a su pueblo de la esclavitud en un país extranjero y, aunque no se lo mencione, en el de Abraham, a quien Dios prometió entregar la tierra para sus descendientes (*Ge.* XV 18).

9. 3. Las plegarias en el episodio de Heliodoro (cap. III)

En este relato existen diversas menciones de plegarias, ninguna de ellas en estilo directo. Dos son introducidas por el verbo ἐπικαλεῖσθαι (vv. 15, 22), otra es inducida mediante el mismo verbo (v. 31) y se describe una cuarta mediante un participio con su objeto interno εὐχὰς μεγίστας εὐξάμενος (v. 35). A continuación analizaremos cada una de ellas, al igual que las demás expresiones referidas a esa conducta.

La primera plegaria está a cargo de los sacerdotes, quienes, vestidos con sus ropas sacerdotales, ante el altar invocaban al cielo, que había dado la ley sobre los depósitos, a fin de que conservara sus bienes intactos...οἱ ἱερεῖς...ἐπεκαλοῦντο εἰς οὐρανὸν τὸν περὶ παρακαταθήκης...διαφυλάξαι (v. 15). La *petitio* surge a raíz de una situación concreta: el temor al despojo de los bienes depositados en el Templo por viudas y huérfanos por parte de Heliodoro (v. 10). El ruego se fundamenta en *Ex.* XXII 6-14, por lo tanto, Dios debe cuidar que se cumpla su ley. El v. 18 muestra una generalización de la plegaria: la gente se precipitaba de sus ca-

²⁰⁷ Cf. Goldstein *II Macc.*, p. 178.

²⁰⁸ Cf. E. Norden (1923), *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Stuttgart, citado por Enermalm-Ogawa (*Un langage...*, p. 83).

²⁰⁹ Abel (*Les Livres...*, p. 296) cree que se trata de los judíos vendidos como esclavos en el extranjero.

sas para llevar a cabo una súplica colectiva ἐκ τῶν οἰκιῶν...ἐπὶ πάνδημον ἰκετεῖαν. El adjetivo πάνδημος²¹⁰ indica la opinión unánime del pueblo con respecto a la ley divina, al punto que su incumplimiento arrastraría el Templo al desprecio εἰς καταφρόνησιν ἔρχεσθαι τὸν τόπον. No se menciona a Dios; en cambio, el relato se detiene en la descripción de la gente, sumamente angustiada por la situación, sobre todo, las mujeres: “todas, con las manos tendidas al cielo, realizaban la súplica” πᾶσαι προτείνουσαι τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐποιῶντο τὴν λιτανείαν (v. 20). Luego, la plegaria se generaliza debido a la aflicción que agobiaba a todos. Ellos “invocaron al Señor todopoderoso” ἐπικαλοῦντο τὸν παγκρατῆ κύριον por el tema de los depósitos (v. 22). Después de la sobrenatural aparición de dos jóvenes que castigaron duramente a Heliodoro, los presentes reconocieron “la soberanía de Dios” τὴν τοῦ θεοῦ δυναστείαν ἐπεγνωκότες (v. 28), al que alabaron en el v. 30 “por haber glorificado su lugar” τὸν κύριον εὐλόγουν τὸν παραδοξάζοντα τὸν ἑαυτοῦ τόπον. La descripción del poder divino, ausente de la súplica popular, aparece después del hecho milagroso, no sólo con respecto a la salvaguarda de los tesoros del Templo, sino también por haber logrado la conversión de Heliodoro y de sus acompañantes. Son ellos quienes instaron al sumo sacerdote “para que suplicara al Altísimo” ἤξιουν τὸν Ονιαν ἐπικαλεῖσθαι τὸν ὑψιστον²¹¹ por la vida del funcionario seléucida (v. 31). Este, una vez curado de sus golpes y obedeciendo las palabras de los jóvenes aparecidos, agradeció a Dios mediante una extensa plegaria εὐχὰς μεγίστας el hecho de conservar su vida (v. 35). El texto no menciona su contenido, pero un discurso directo del personaje en los versículos siguientes describe las bondades de Dios: “el que tiene su morada en el cielo, vela y protege aquel lugar y, a los que se acercan con malas intenciones, tras golpearlos, los destruye” ὁ τὴν κατοικίαν ἐπουράνιον ἔχων ἐπόπτης ἐστὶν καὶ βοηθὸς ἐκείνου τοῦ τόπου καὶ τοὺς παραγινομένους ἐπὶ κακῶσει τύπτων ἀπολλύει (v.39).

9. 4. La plegaria del séptimo hermano VII 37-38

Esta plegaria está inserta en el discurso que pronuncia el joven antes de ser sometido a tormento y morir (vv. 30-38). Se trata de uno de los pasajes más dramáticos del texto, que produce un verdadero πάθος en el lector. El joven reconoce que ellos padecen un sufrimiento como castigo de sus malas acciones y amenaza a Antíoco con el juicio de Dios que ha de

²¹⁰ Su uso está registrado en tragedia: cf. *S. Aj.* 844; *Ant.* 7 y *E. Alc.* 1026.

²¹¹ Es el único lugar en *II Macc.* en el que aparece este epíteto de Dios, frecuente en la *Septuaginta*: cf. *De.* XXXII 8; *II Sa.* XXII 14, etc. Parece ser el nombre que usaban los paganos para referirse al Dios de Israel: cf. *Ezek. Exag.* 239 (el mensajero egipcio describe el poder de Dios como “las manos del altísimo” ὑψίστου χέρας).

condenarlo por sus crímenes. Es así que entrega su cuerpo y alma καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν προδίδωμι... por cumplir las leyes paternas “invocando a Dios para que rápidamente se muestre propicio con nuestro pueblo y para que tú (se refiere a Antíoco) por medio de pruebas y azotes confieses que Él es el único Dios; que en mí y en mis hermanos se detenga la cólera del Todopoderoso justamente descargada sobre nuestra estirpe”...ἐπικαλούμενος τὸν θεὸν ἵλεως ταχὺ τῶι ἔθνει γενέσθαι... (vv. 37-38). La plegaria, al igual que las del capítulo III, está introducida por el participio del verbo ἐπικαλεῖσθαι. La *petitio* consta de tres momentos: el primero es un ruego concreto para despertar la clemencia divina, que Dios sea propicio ἵλεως con su pueblo. En este caso en particular no se afirma una cualidad, sino que se pide por ella. Dios ha mostrado su cólera ὁ ζῶν κύριος...ἐπόργισται (v. 33), pero solo con un fin educativo. El segundo momento tiene que ver con la figura real a la que le anticipa el conocimiento de la divinidad entre torturas (concepción deuteronómica). En el tercer momento, el joven pide el cese de la cólera afirmándose tanto él como sus hermanos como víctimas del castigo que Dios envió a su pueblo, por lo que con sus muertes debe terminar la aflicción para todos. Los hermanos expresan su compromiso personal en la salvación del pueblo, al entregar sus cuerpos y almas²¹². En ningún momento hay una crítica a la figura divina, sino, por el contrario, se acepta que los padecimientos han sido justos δικαίως.

9. 5. La plegaria al comienzo de la rebelión VIII 2-4

La muerte de los mártires no ha sido en vano según *II Macc.* Luego de las escenas de martirio comienza la rebelión encabezada por Judas Macabeo: el primer versículo del cap. VIII describe la organización de su tropa cuya primera acción, previa a lo militar, es, precisamente, una plegaria a Dios, iniciada con un verbo habitual ἐπεκαλοῦντο. De él dependen cuatro infinitivos que definen el sentido de la plegaria: ἐφιδεῖν, οἰκτεῖραι, ἐλεῆσαι y μνησθῆναι. La plegaria es, en realidad, un cuadro de la situación que condujo a la rebelión: ella menciona la aflicción del pueblo, la profanación del Templo, la destrucción de la ciudad, la matanza de niños inocentes y las blasfemias cometidas contra Dios²¹³. La fuerza de la *petitio*

²¹² Van Henten (*The Maccabean Martyrs...*, pp. 142-44) menciona la opinión de U. Kellermann (1980) “Zum traditions-geschichtlichen Problem des stellvertretenden Sühnetodes in 2 Makk 7, 37f.”, *Biblische Notizen* 13, pp. 63-83, quien considera a los versículos en cuestión pertenecientes a la tradición de “Volksklagelied” e interpreta la muerte de los mártires como un holocausto.

²¹³ Enermalm-Ogawa (*Un langage...*, pp. 91) señala que el vocabulario de la plegaria recuerda el de las lamentaciones descriptivas de los tres primeros capítulos de *IMacc.*: “La situation narrative où est insérée cette prière est semblable à celle de *IM* 3, 44 et 52s. Selon ce dernier récit, avant la première grande bataille, l’assemblée est convoquée pour «implorer pitié et miséricorde», ce qui est effectivement le contenu essentiel de *II M* 8, 2-4....”.

está concentrada en los infinitivos cuyo sujeto y actuante es la divinidad. El guerrero pide legitimidad para la lucha a punto de concretarse, legitimidad que debe provenir de Dios porque se avasalló a su pueblo cuya sangre clama por *Ἐὶ τῶν καταβοώντων πρὸς αὐτὸν αἱμάτων εἰσ-ακοῦσαι* (v.3). Del mismo modo, las victorias que Judas obtuvo en el campo militar son atribuidas a la voluntad divina.

9. 6. La plegaria por los esclavos VIII 14-15

El general griego Nicanor llegó a Judea con una misión concreta: debía vender esclavos judíos a fin de que el rey pudiera pagar el tributo de dos mil talentos a los romanos (VIII 10). Antes del enfrentamiento, Judas y sus soldados “imploraron al Señor que librara del impío Nicanor a quienes habían sido vendidos, antes de ser capturados (v. 14), si no por ellos, por los pactos celebrados con los antepasados y por la invocación que realizaban de su venerable y majestuoso nombre” *τὸν κύριον ἠξίουں ῥύσασθαι τοὺς ὑπὸ δυσσεβοῦς Νικάνορος...καὶ ἔνεκα τῆς ἐπ’ αὐτοῦς ἐπικλήσεως τοῦ σεμνοῦ καὶ μεγαλοπρεποῦς ὀνόματος αὐτοῦ* (v. 15). En esta ocasión la plegaria es introducida por el verbo *ἀξιόω* y presenta un pedido concreto expresado por el infinitivo *ῥύσασθαι*. El v. siguiente fundamenta el ruego: por un lado, se mencionan los pactos con los antepasados²¹⁴ y, por el otro, la grandiosidad del nombre divino cuya existencia es manifestada de manera constante por su pueblo.

9. 7. Las plegarias de agradecimiento y súplica VIII 29

Una vez que Judas y sus soldados derrotaron las tropas de Nicanor, comenzaron a celebrar el sábado “mientras alababan sin cesar y agradecían al Señor por haberlos salvado, derramando en ese día, por primera vez, las gotas de su compasión” *περισσῶς εὐλογοῦντες καὶ ἔξομολογούμενοι τῷ κυρίῳ διασώσαντι εἰς τὴν ἡμέραν ταύτην, ἀρχὴν ἐλέους τάξαντος αὐτοῖς* (v. 27). El v. 29 describe una súplica comunitaria *κοινὴν ἱκετείαν ποιησάμενοι* en la que “pedían al Señor misericordioso que se reconciliara enteramente con sus siervos” *τὸν ἐλεήμονα κύριον ἠξίουں εἰς τέλος καταλλαγῆναι τοῖς αὐτοῦ δούλοις* (v. 29).

9. 8. La plegaria y el himno en la reinauguración del Templo X 4, 7

Después de purificar el Templo, Judas y los suyos pidieron a Dios no volver a sufrir los males ya padecidos y, en caso de pecar, que se los corrigiera con moderación y no ser entrega-

²¹⁴ Cf. *Ex XIX 5*: *καὶ νῦν ἐὰν ἀκοῆτι ἀκούσητε τῆς ἐμῆς φωνῆς καὶ φυλάξητε τὴν διαθήκην μου, ἔσεσθέ μοι λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν.*

dos a pueblos blasfemos y bárbaros²¹⁵ ...ἐὰν ποτε καὶ ἀμάρτωσιν, ὑπ’ αὐτοῦ μετὰ ἐπιεικείας παιδεύεσθαι καὶ μὴ βλασφήμοις καὶ βαρβάροις ἔθνεσιν παραδίδοσθαι (v.4). La *petitio* es introducida por el verbo ἀξιόω -ἤξιωσαν τὸν κύριον- y acompañada por un gesto corporal “caídos sobre sus vientres” πεσόντες ἐπὶ κοιλίαν, opuesto al ruego de la plegaria “no caer en tales males” μηκέτι περιπεσεῖν τοιούτοις κακοῖς. La única caída permitida es la que se hace para conectarse con la divinidad. Vuelve a aparecer el tema de la función educativa del castigo, ya señalada por el autor en el *excursus* previo a los relatos de martirio (cf. VI 12, 16) y el discurso del séptimo hermano (VII 33). Hay otra oposición entre la conducta piadosa de los peticionantes y el hecho que originó la necesidad de purificar el Templo al haber sido contaminado por los enemigos.

En medio de la celebración, se entonaron himnos para Aquel que había llevado por buen camino la purificación del lugar ὕμνους ἀνέφερον τῷ εὐοδώσαντι καθαρισθῆναι τὸν ἑαυτοῦ τόπον (v.7). La expresión himnica revela la importancia del Templo en la vida del pueblo, reflejada en la institución de la festividad celebratoria de la reinauguración, establecida por edicto público y voto (v.8).

9. 9. Las plegarias en ocasión del combate X 16, 26, 38

En el marco de las batallas libradas por Judas y los suyos contra los generales seléucidas, se suceden varias plegarias breves en las que se pide ayuda divina para enfrentar al enemigo. El capítulo X trata las campañas de Gorgias y de Timoteo contra los judíos. En ambos casos se pide ayuda divina. En el v. 16 la plegaria está marcada por dos construcciones de participio: ποιησάμενοι λιτανείαν y ἀξιώσαντες que destacan la insistencia del ruego: que Dios se transforme en su aliado τὸν θεὸν σύμμαχον αὐτοῖς γενέσθαι.... La siguiente súplica está precedida por una actitud espectacular: “suplicaban a Dios tras arrojar tierra sobre sus cabezas y ceñir sus cinturas con mantos” πρὸς ἰκετείαν τοῦ θεοῦ γῆι τὰς κεφαλὰς καταπάσαντες καὶ τὰς ὀσφύας σάκκοις ζώσαντες (v. 25). Luego, cayeron frente al altar pidiendo a Dios se mostrara propicio ἴλεως y “se hiciera enemigo de sus enemigos y adversario de sus adversarios” ἐχθρεῦσαι τοῖς ἐχθροῖς αὐτῶν καὶ ἀντικεῖσθαι τοῖς ἀντικειμένοις (v. 26). La paronomasia señala un cuidado estilístico en la formulación del ruego. Después de la victoria ocurre el agradecimiento (v. 38): “con himnos y alabanzas bendecían al Señor que había realizado grandes obras a Israel y le había otorgado la victoria”...μεθ’ ὕμνων καὶ ἐξομολο-

²¹⁵ Cf. el análisis del término “bárbaros” en la Segunda parte, cap. II 3 “Análisis del prólogo”.

γήσεων εὐλόγουν τῷ κυρίῳ.... Estas plegarias contienen un mensaje concreto, solo la última expande la obra de Dios, referida siempre al terreno militar, en este caso, haber concedido la victoria a su pueblo.

9. 10. Las plegarias surgidas durante la primera campaña de Lisias XI 6, 9

Los vv. 2 y 3 del cap. XI dan cuenta del ambicioso proyecto del general Lisias: transformar la ciudad en un lugar de residencia para griegos, usufructuar el Templo y vender el sumo sacerdocio. El texto destaca la arrogancia del militar πεφρενωμένος, quien ignoraba totalmente el poder de Dios οὐδαμῶς ἐπιλογιζόμενος τὸ τοῦ θεοῦ κράτος (v.4). En ocasión de sitiar esta la fortaleza de Bet-Tzur, las tropas de Judas “entre gemidos y lágrimas imploraban junto con la multitud al Señor para que enviase un ángel bueno para la salvación de Israel” μετὰ ὀδυρμῶν καὶ δακρῶν ἰκέτευον σὺν τοῖς ὄχλοις τὸν κύριον ἀγαθὸν ἄγγελον ἀποσεῖλαι πρὸς σωτηρίαν τῷ Ἰσραηλ (v.6). El verbo ἰκετεύω inicia la plegaria, cuya *petitio* es la aparición de una epifanía que se concreta en la aparición de un jinete vestido de blanco con armas de oro (v. 8). En agradecimiento “alabaron a Dios misericordioso” εὐλόγησαν τὸν ἐλεήμονα θεὸν... ya que la aparición hizo nacer en ellos un vigor extraordinario expresado por medio de una hipérbole: eran capaces de atravesar no solo a las fieras más salvajes sino también férreas murallas (v. 9). La función de esta plegaria es demostrar el poder de Dios, ignorado por Lisias (cf. v. 4) quien finalmente huyó derrotado (v. 12).

9. 11. La invocación previa a la venganza de Joppe XII 6

Después de la matanza de judíos, traicionados por los habitantes de Joppe, Judas prepara la venganza “tras invocar a Dios, el justo juez” ἐπικαλεσάμενος τὸν δίκαιον κριτὴν θεὸν... (v.6). El epíteto δίκαιος se adecua a la ocasión: hacer justicia por quienes murieron engañados.

9. 12. Plegaria surgida en Caspín XII 15

Los habitantes de esta fortaleza sitiada por Judas, no solo insultaban a este, sino también blasfemaban y pronunciaban palabras ilícitas (v. 14). Judas y sus compañeros “tras invocar al gran Soberano del mundo quien sin arietes ni máquinas bélicas, derribó Jericó en épocas de Josué” ἐπικαλεσάμενοι τὸν μέγαν τοῦ κόσμου δυνάστην τὸν ἄτερ κρίων καὶ μηχανῶν ὀργανικῶν κατακρημνίσαντα τὴν Ἰεριχω κατὰ τοὺς Ἰησοῦ χρόνους..., asaltaron el

muro salvajemente (v. 15). La plegaria, introducida por el verbo ἐπικαλεῖσθαι, alude al ataque de Caspín, mediante el recuerdo de Jericó²¹⁶. Ninguna fortaleza, ni Jericó ni Caspín, puede resistir el poder divino.

9. 13. La plegaria previa al sitio de Efrón XII 28

Esta fortaleza fue tomada por Judas y sus soldados “después de invocar al Soberano que con su poder quebranta las fuerzas de los enemigos” ἐπικαλεσάμενοι δὲ τὸν δυνάστην τὸν μετὰ κράτους συντρίβοντα τὰς τῶν πολεμίων ἀλκὰς... Al igual que las anteriores, esta plegaria enfatiza que los logros militares se deben a la ayuda divina, a quien ninguna fuerza humana puede vencer.

9. 14. El ruego antes del combate XII 36

En otro enfrentamiento con Gorgias, la extensa duración de la batalla provocó fatiga entre los soldados κατακόπων ὄντων por lo que Judas “invocó al Señor para que se mostrara su aliado y guía del combate” ἐπικαλεσάμενος Ἰουδας τὸν κύριον σύμμαχον φανῆναι καὶ προογηδὸν²¹⁷ τοῦ πολέμου (v.36). Luego, en su lengua paterna, pronunció un grito de guerra junto con himnos. Logró la victoria (v. 37). Las acciones guerreras siguen inmediatamente a las plegarias (vv. 15, 28, 37), interpretándose el acto litúrgico como un paso previo imprescindible para la victoria²¹⁸.

9. 15. Himno y plegaria contra los amuletos XII 41-42

Los soldados de Judas encontraron entre las túnicas de los muertos que debían recoger, objetos consagrados a los ídolos de Jamnia (v. 40). Esto explicó el motivo de su muerte (castigo por el acto de idolatría) y “todos alabaron al Señor, justo juez que torna evidentes las cosas ocultas” πάντες οὖν εὐλόγησαντες τὰ τοῦ διακαιοκρίτου κυρίου τὰ κεκρυμμένα φανερὰ ποιῶντος (v. 41) y “se dieron a la súplica rogando que el pecado cometido fuera totalmente perdonado” εἰς ἱκετείαν ἐτράπησαν ἀξιῶσαντες τὸ γεγονὸς ἀμάρτημα τελείως ἐξαλειφθῆναι (v. 42). Εὐλόγησαντες y εἰς ἱκετείαν introducen el himno y plegaria respectiva-

²¹⁶ Cf. *Jo.* VI 1-20.

²¹⁷ Se trata de un ἄπαξ λεγόμενον.

²¹⁸ “...nous pouvons faire valoir que le Maccabée se montre plutôt liturgiste que général” (Enermalm-Ogawa, *Un langage...*, p. 97).

mente. El himno presenta dos momentos: que Dios es un juez justo y que nada se le oculta. La súplica apela a la cualidad de misericordioso, sin nombrarla en esta ocasión.

9. 16. La plegaria ante la expedición de Antíoco V XIII 10-12

La situación se presenta sumamente amenazadora para Judas y los suyos: el rey tramaba para los judíos cosas peores que las ocurridas durante el reinado de su padre (v.9). El Macabeo, al saberlo, “ordenó a la multitud invocar al Señor día y noche como en otro tiempo, para que también ahora socorriera a quienes estaban a punto de ser despojados de la ley, de la patria y del sagrado Templo y no permitiera que aquel pueblo que recientemente había recobrado el ánimo, volviera a estar subyugado por impíos” παρήγγειλε τῶι πλήθει δι’ ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἐπικαλεῖσθαι τὸν κύριον, εἴ ποτε καὶ ἄλλοτε καὶ νῦν ἐπιβουθεῖν τοῖς τοῦ νόμου καὶ πατρίδος καὶ ἱεροῦ ἁγίου στερεῖσθαι μέλλουσι καὶ τὸν ἄρτι βραχέως ἀνεψυχότα λαὸν μὴ ἔασαι τοῖς δυσφήμοις ἔθνεσιν ὑποχειρίους γενέσθαι (vv.10-11). Frente a una situación tan amenazadora y dada la eficacia de las plegarias en ocasiones anteriores, Judas ordenó una súplica colectiva durante un tiempo prolongado día y noche. La derrota militar implicaría la desaparición del pueblo y sus instituciones fundamentales enumeradas en la *petitio*. La formulación recuerda la plegaria de VIII 2-4, en los comienzos de la rebelión. XIII 12 relata la ejecución de la plegaria: todos hicieron lo mismo “e imploraron al Señor misericordioso en medio de llanto, ayunos, prosternados durante tres días sin cesar” καὶ καταξιωσάντων τὸν ἐλεήμονα κύριον μετὰ κλαυθμοῦ καὶ νηστειῶν καὶ προπτώσεως ἐφ’ ἡμέρας τρεῖς ἀδιαλείπτως... (v. 12). Una descripción espectacular acompaña la realización de la plegaria, cuyo contenido se desarrolló en los versículos anteriores, vale decir, el énfasis está puesto en la conducta del pueblo cuya aflicción recuerda el episodio de Heliodoro. También en dicha ocasión, el pueblo en conjunto cayó de rodillas τὴν τοῦ πλήθους παμμιγῆ πρόπτωσιν (III 21).

9. 17. La súplica ante la expedición de Nicanor XIV 15

Esta nueva expedición y produjo tanto temor que “tras esparcir tierra sobre ellos suplicaron a Aquel que había establecido a su pueblo para siempre y que siempre protegía su heredad mediante manifestaciones” καταπασάμενοι γῆν ἐλιτάνεον τὸν ἄχρι αἰῶνος συστήσαντα τὸν αὐτοῦ λαὸν, αἰεὶ δὲ μετ’ ἐπιφανείας ἀντιλαμβανόμενον τῆς ἑαυτοῦ μερίδος. El derramamiento de tierra sobre sí mismos era un gesto ya descrito en X 25 (antes del enfrentamiento con Timoteo) y la súplica, introducida por el verbo λιτανεύω destaca la eternidad

del compromiso divino y menciona las manifestaciones sobrenaturales cuya importancia está señalada desde el prólogo (II 21).

9. 18. La súplica a favor de la santidad del Templo XIV 35-36

Nicanor, enfurecido por la huida de Judas, amenazó con destruir el Templo y erigir en su lugar otro consagrado a Dioniso. Dado que la amenaza fue proferida dentro del recinto sagrado, fueron los sacerdotes quienes dirigieron la súplica con el mismo gesto de las mujeres en III 20 (episodio de Heliodoro): ellos “con las manos tendidas al cielo, invocaron a Aquel que siempre combatió por nuestro pueblo” προτείναντες τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐπεκαλοῦντο τὸν διὰ παντὸς ὑπέρμαχον τοῦ ἔθνους ἡμῶν (v. 34). La plegaria, en estilo directo, está introducida por la construcción de participio ταῦτα λέγοντες: “Tú, Señor de todas las cosas, que nada necesitas, que te complaciste en el establecimiento del Templo entre nosotros σὸ κύριε τῶν ὅλων ἀπροσδεῆς ὑπάρχων ἠδὲ δόκησας ναῶν τῆς σῆς σκηνώσεως ἐν ἡμῖν γενέσθαι (v. 35), también ahora Señor, santo de toda santidad, preserva pura para la eternidad esta morada recientemente purificada” καὶ νῦν, ἅγιε παντὸς ἀγιασμοῦ κύριε, διατήρησον εἰς αἰῶνα ἀμίαντον τόνδε τὸν προσφάτως κεκαθαρισμένον οἶκον (v. 36). El primer momento de la plegaria recuerda las palabras de Salomón en ocasión de inaugurar el Templo (*III Ki. VIII 23 ss*): el soberano ruega a Dios que vigile eternamente el Templo y escuche las plegarias del lugar τοῦ εἶναι ὀφθαλμοῦς σου ἠνεωιγμένους εἰς τὸν οἶκον τοῦτον ἡμέρας καὶ νυκτός εἰς τὸν τόπον... (*id. 29*). El segundo momento concreta la *petitio*: que la santidad del Templo, recientemente recobrada, continúe eternamente. La alusión a la recuperación del Templo está relacionada con los dichos de Nicanor: otrora fue consagrado a Zeus Olímpico, y Dioniso se presenta como la próxima amenaza. Mancillar la santidad del recinto sacro es profanar a Dios a quien se lo invoca como poseedor de la máxima santidad²¹⁹.

9. 19. La plegaria frente al enemigo XV 22-24

El enemigo, conducido por Nicanor, desplegó sus fuerzas, numerosas y entre las que se encontraban elefantes. Judas, al ver tal manifestación de poderío guerrero, “extendiendo las manos al cielo invocó al Señor que hace prodigios sabiendo que no es por medio de las armas,

²¹⁹ Los términos de esta plegaria recuerdan los de *IMacc. VII 37-8* que relata el mismo suceso: Nicanor amenaza prender fuego al Templo, pero no menciona consagrarlo a alguna divinidad. Los sacerdotes, llorando, dirigen una plegaria a Dios en la que recuerdan la elección del Templo como casa de oración y súplica y piden la derrota del general enemigo y de su ejército, lo que no se da en *II Macc.*, que concentra sus ruegos en el mantenimiento de la pureza del Templo.

sino según su decisión, otorga la victoria” ἀνατείνας τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐπεκαλέσατο τὸν τερατοποιὸν κύριον, γινώσκων ὅτι οὐκ ἔστι δι’ ὄπλων, καθὼς δὲ ἂν αὐτῷ κριθῆι τοῖς ἀξίοις περιποιεῖται τὴν νίκην (v. 21). Después de esta introducción, la plegaria pronunciada en estilo directo es precedida por la expresión siguiente (que repite el verbo κἀλέομαι): “Decía su invocación del siguiente modo ἔλεγε δὲ ἐπικαλούμενος τόνδε τὸν τρόπον: Τύ, Señor, enviaste tu ángel a Ezequías, rey de Judea, y exterminó a ciento ochenta y cinco mil hombres del ejército de Senaquerib Σύ, δέσποτα, ἀπέστειλας τὸν ἄγγελόν σου ἐπὶ Εζεκίου τοῦ βασιλέως τῆς Ιουδαίας, καὶ ἀνεῖλεν ἐκ τῆς παρεμβολῆς Σενναχηρείμ εἰς ἑκατὸν ὀγδοήκοντα πέντε χιλιάδας (v. 22), también ahora, soberano de los cielos, envía un buen ángel delante de nosotros para (infundir) temor y espanto. Que sean golpeados con la grandeza de tu brazo quienes se presentan con blasfemias contra tu lugar sagrado” καὶ νῦν, δυνάστα τῶν οὐρανῶν, ἀπόστειλον ἄγγελον ἀγαθὸν ἔμπροσθεν ἡμῶν εἰς δέος καὶ τρόμον (v.23) μεγέθει βραχίονός σου καταπλαγείησαν οἱ μετὰ βλασφημίας παραγινόμενοι ἐπὶ τὸν ἅγιόν σου λαόν. El autor señala el cierre “Así terminó (la plegaria)” οὗτος μὲν ἐν τούτοις ἔληξεν. Ella está delimitada por un inicio y final marcados, está precedida por una introducción que describe los atributos divinos que resaltan la verdadera razón de la victoria. La gran cantidad de soldados y armas no asegura un triunfo militar, si la voluntad divina no lo concede. El pedido de Judas se fundamenta en un hecho histórico (cf. *II Ki.* XIX 35) y la *petitio*, al igual que en XI 6, ruega por la aparición de un ser sobrenatural (que no tiene lugar en esta batalla). La naturaleza del pedido se anticipa en el adjetivo τερατοποιός (v. 21). El ruego por el castigo a los blasfemos contra el Templo (alusión directa a Nicanor) anticipa el final del general enemigo.

9. 20. La plegaria en medio del combate XV 26-27

La lucha contra el ejército de Nicanor corrobora el sentido de la plegaria: el enemigo avanzaba entre trompetas y cánticos de guerra; los hombres de Judas combatían en medio de invocaciones y plegarias (v. 26). “Combatían con sus manos e imploraban a Dios en sus corazones” ταῖς μὲν χερσὶν ἀγωνιζόμενοι, ταῖς δὲ καρδίαις πρὸς τὸν θεὸν εὐχόμενοι. Se trata de una plegaria silenciosa, pero efectiva: abatieron a treinta y cinco mil hombres, hecho que les produjo gran regocijo al considerarlo una manifestación divina τῆι τοῦ θεοῦ ἐπιφανείαι

(v. 27). Hallaron el cadáver de Nicanor y bendijeron a Dios en la lengua patria εὐλόγουν τὸν δυνάστην τῆι πατρίωι φωνῆι (v. 29). El cuerpo enemigo recibió su castigo²²⁰.

9. 21. Conclusiones

La gran cantidad de plegarias en un texto relativamente breve sugiere la importancia de estas en el relato: ellas son una expresión de fe y un medio de contacto con Dios. La introducción de la plegaria está señalada por determinados verbos: ἐπικαλέομαι, ἀξιόω, λιτανεύειν, ποιεῖσθαι λιτανείαν. Puede ser individual (VII 37), grupal (III 15) o colectiva (*id.* 22) y estar acompañada por determinados gestos o actitudes: levantar las manos al cielo (III 20; XIV 34), cubrir de polvo las cabezas, ceñir mantos y arrodillarse (X 25-6), llantos y ayunos (XIII 12). El contenido suele presentar un primer momento *-laudatio-*, en el que se invoca a Dios con todos sus atributos, y continuar con la *petitio*, surgida de la necesidad concreta del momento. Repetidas veces se recuerda un suceso anterior como antecedente, en el cual la ayuda divina se concretó en un momento de conflicto, por lo cual su asistencia debe repetirse, tal es el caso de la mención de la conquista de Jericó (XIII 15) y del ángel enviado a Ezequías (XV 22). El fundamento subyacente del ruego se funda en la peculiar relación del pueblo con Dios quien lo ha elegido y debe cumplir con los preceptos y leyes instauradas por los antepasados a fin de mantener una conducta digna. La opresión del enemigo es un signo de la conducta descarriada del pueblo que tomó conciencia de sus faltas y necesita la ayuda divina para liberarse del enemigo y cumplir las leyes ancestrales en su territorio. Estos temas y la santidad del Templo son los ejes fundamentales alrededor de los cuales se insertan las plegarias.

9. 22. Las plegarias en Homero

La comparación con la épica homérica surge por ser esta el primer testimonio literario de Occidente en el cual el héroe se relaciona con la divinidad también por medio de plegarias. En Homero es una súplica, aunque no aparezca el término εὐχή en el texto²²¹. Hay determinadas conductas que favorecen la plegaria: el lavarse las manos (II 30; β 261), estar en pie, mantener las manos en alto (A 450; H 177-8; Π 231). La plegaria se manifiesta en alta voz (A 450) o en silencio (H 195; Ψ 769). En su formulación existe también una invocación a la divinidad con todos sus atributos. Cuando Crises implora a Apolo para que aleje la peste del campamen-

²²⁰ Cf. la Segunda parte, cap. IV 4 “La figura de Nicanor”.

²²¹ Cf. L. Gil (1984) “La piedad y sus manifestaciones” en *Introducción a Homero*, pp. 469 ss.

to aqueo, lo hace en los siguientes términos: “Óyeme tú, que llevas arco de plata, proteges a Crisa y a la divina Escila y dominas a Tenedos con tu poder...” κλῦθί μευ, ἀργυρότοξ’, δς Χρύσην ἀμφιβέβηκας / Κίλλαν τε ζαθέην Τενέδοιο τε Ἴφι ἀνάσσεις (A 451-2). Diomedes en su plegaria a Atenea la invoca y recuerda sus atributos esenciales: “Óyeme hija de Zeus que lleva la égida, la invencible...” κλῦθί μευ, αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, Ἀτρήτωνη (H 115). La sacerdotisa Teano implora a la misma diosa recordando otras cualidades: “Veneranda Atenea, protectora de la ciudad, divina entre las diosas...” πότνι Ἀθηναίη, ρυσίπολι, δῖα θεάων (Z 305). Príamo, antes de rescatar el cadáver de su hijo Héctor, dirige una plegaria a Zeus: “Padre Zeus, que reinas desde el Ida, el más glorioso...” Ζεῦ πάτερ, Ἰδηθεν Μεδέων, κύδιστε μέγιστε (Ω 308). Después de la invocación, se formula el ruego, que frecuentemente recuerda una ocasión anterior en la que el dios fue favorable y por lo tanto el ser humano se siente con más derecho al ruego. Así Crises pide a Apolo: “Me escuchaste antes, cuando te supliqué, honrándome, oprimiste duramente al ejército aqueo; ahora, entonces, lleva a cabo mi deseo, aparta de los dánaos la abominable peste” ἤμὲν δὴ ποτ’ ἐμεῦ πάρος ἔκλυες εὐξαμένοιο, / τίμησας μὲν ἐμέ, μέγα δ’ ἴψαο λαὸν Ἀχαιῶν / ἦδ’ ἔτι καὶ νῦν μοι τοδ’ ἐπικρήνην ἐέλδωρ / ἦδη νῦν Δαναοῖσιν ἀεικέα λοιγὸν ἄμυνον. (A 453-55). Diomedes recuerda una ocasión anterior referida a su padre: “Si alguna vez socorriste, benévola, a mi padre en la cruel guerra, ahora asísteme, Atenea. Concédeme atrapar al varón... que me hirió y se jacta diciendo que en poco tiempo ya no he de ver la luz del sol” εἴ ποτέ μοι καὶ πατρὶ φίλα φρονέουσα παρέστης / δηῖοι ἐν πολέμοι, νῦν αὐτ’ ἐμὲ φίλαι, Ἀθήνη / δὸς δέ τέ μ’ ἄνδρα ἐλεῖν ...ὄς μ’ ἔβαλε φθάμενος καὶ ἐπεῦχεται, οὐδέ μὲ φησι / δηρὸν ἔτ’ ὄψεσθαι λαμπρὸν φάος ἠελίοιο (H 116-20). El ruego de Teano enuncia el pedido sin mencionar ningún antecedente: “Quiebra la lanza de Diomedes, concede que se precipite de cabeza ante las puertas Esceas y te sacrificaremos doce vacas de un año... si te compadeces de la ciudad y de las esposas y de los niños de Troya” ἄξον δὴ ἔγχος Διομήδεος, ἠδὲ καὶ αὐτὸν / πρηνέα δὸς πεσέειν Σκαιῶν προπάροιθε πυλάων, / ὄφρα τοι αὐτίκα νῦν δουκαῖδεκα βοῦς ἐνὶ νηῶι /... αἴ κ’ ἐλεήσης / ἄστυ τε καὶ Τρώων ἀλόχους καὶ νήπια τέκνα (Z 306-10). Lo mismo ocurre en la plegaria de Príamo: después de la invocación a Zeus, el anciano ruega por un encuentro feliz con el asesino de su hijo, Aquiles: “Concédeme que llegue a Aquiles de manera grata y despierte su compasión, envía un ave, veloz mensajera, la que te sea más querida entre todas y cuya fuerza sea inmensa, diestra, para que después de verla con mis propios ojos, confiado en ella, vaya hacia las naves de rápidos corceles” δὸς μ’ ἐς Ἀχιλλῆος φίλον ἐλθεῖν ἦδ’

ἐλεεινόν, / πέμψον δ' οἰωνόν, ταχὺ ἄγγελον, ὅς τε σοὶ αὐτῶι / φίλαττος οἰωνῶν, καὶ εὐκράτος ἐστὶ μέγιστον, / δεξιόν, ὄφρα μιν αὐτὸς ἐν ὀφθαλμοῖσι νοήσας / τῶι πίσυνοσ ἐπὶ νῆας Ἴω Δαναῶν ταχυπῶλων (Ω 309-13).

Las plegarias se desarrollan dentro de un marco señalado por una introducción y un cierre marcados en el texto: “Crises dirigió una plegaria en alta voz con las manos levantadas” τοῖσιν δὲ Χρύσης μεγάλ' εὐχετο χεῖρας ἀνασχῶν (A 457), “Así dijo orando y lo oyó Febo Apolo” ὡς ἔφατ' εὐχόμενος, τοῦ δ' ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων (id. 457); “Entonces dirigió una plegaria el valiente Diomedes” δὴ τότε ἔπειτ' ἠῤῥατο βοῆν ἀγαθὸς Διομήδης (H 114), “Así dijo, orando y lo oyó Palas Atenea” ὡς ἔφατ' εὐχόμενος τοῦ δ' ἔκλυε Παλλὰς Ἀθήνη (id. 121); “orando, dirigió una plegaria a la hija del gran Zeus” εὐχομένη δ' ἠῤῥατο Διὸς κοῦρη μεγάληιοι (Z 304), “Así dijo orando, mas Palas Atenea no accedió” ὡς ἔφατ' εὐχομένη, ἀνένευε δὲ (id. 311); “Oró, de pie, en medio del recinto, hizo una libación con vino mientras contemplaba el cielo y pronunció estas palabras” εὐχετ' ἔπειτα στας μέσσοι ἔρκει, λείβε δὲ οἶνον / οὐρανὸν εἰσανιδῶν, καὶ φωνήσας ἔπος ἠῤῥα (Ω 306-7); “Así dijo, orando y lo oyó el prudente Zeus” ὡς ἔφατ' εὐχόμενος, τοῦ δ' ἔκλυε μητίετα Ζεὺς (id. 314).

Estas cuatro plegarias representan cuatro momentos y lugares distintos en el relato épico, a pesar de lo cual presentan similitudes entre sí que se explican por el hecho de ser la plegaria una expresión de ruego a la divinidad expresada por medio de un lenguaje formal y estructuras determinadas previamente²²². Por ello, también comparten rasgos comunes con *II Macc.*: las introducciones y cierres, los gestos y actitudes previos (mirar hacia el cielo, levantar las manos), el envío de un prodigio o manifestación sobrenatural, la enumeración de los atributos de la divinidad, el recuerdo de una ocasión anterior en la que el dios fue favorable²²³. Una diferencia se impone: en *II Macc.* existen plegarias colectivas cuyo objetivo es pedir por la salvación del todo el pueblo, existe una conciencia de pertenencia a una comunidad que como tal que debe cumplir sus preceptos. Este hecho constituye la diferencia fundamental, fuera

²²² También en el caso del suplicante ἱκέτης: el ser humano o divinidad que ruega a otro ser humano o a otra divinidad respectivamente la concesión de un favor, salvación de su vida, etc., existen un vocabulario y una conducta específicos que pueden coincidir en parte con los de la plegaria.

²²³ La mención de una ocasión anterior en la que la divinidad fue propicia, ocurre también en la poesía lírica. En *El himno a Afrodita* de Safo, la poetisa ruega la intervención de la diosa para aliviar su situación amorosa y recuerda una ocasión anterior en la que padeció una pena igual y Afrodita la ayudó: “Ven aquí, como hacías antaño / cuando oyendo mi voz desde lejos / me escuchabas y abandonando la casa paterna / venías”. ... αἶ ποτα κατέρωπα * τὰς ἔμασ ἀῦδας αἰοσα αῦδας πῆλοι / ἔκλυες πάτροσ δὲ δόμον λίποισα / χρύσιον ἦλθες... W. Schadewaldt (1973, *Safo. Mundo y poesía existencia en el amor*), en su comentario a este pasaje, señala que el “ya una vez” tenía un lugar establecido en las plegarias y que originalmente se creía que así se lograba más fácilmente el favor de los dioses (p. 61).

de la concepción religiosa monoteísta, presente en el *A.T.* No obstante, en el discurso de los troyanos es posible advertir un sentimiento de responsabilidad por el futuro del pueblo troyano (cf. la plegaria de Teano) del que carecen los héroes aqueos.

10. Las plegarias en Heródoto

Por haber citado frecuentemente testimonios de este historiador, consideramos necesario hacer una breve referencia a las plegarias en el texto herodoteo. A diferencia de Homero, en la obra de Heródoto se encuentran pocas plegarias. La manifestación de la voluntad divina se da a conocer al ser humano por medio de los oráculos y sueños premonitorios. La divinidad ha determinado el destino humano: en I 8 se expresa que necesariamente a Candaules le iba a suceder una desgracia *χρήν γὰρ Κανδαύλη γενέσθαι κακῶς*; o en la narración del nacimiento de Ciro, quien, condenado a morir por su abuelo, es salvado por voluntad divina *κατὰ δαίμονα* (I 111). La importancia de los oráculos se manifiesta en sus frecuentes menciones²²⁴, al igual que los sueños, señales o prodigios. Sin embargo, no se trata de un destino ciego al que el ser humano está sometido: en ocasión de recibir funestos oráculos por boca de la Pitia en Delfos, los atenienses, aconsejados por Timón de Androbulo, deciden consultar al dios por segunda vez, ataviados como suplicantes. En esa ocasión dirigen al dios (Apolo) una plegaria en discurso directo introducida por el verbo *λέγουσι* en la que piden a la divinidad, invocada sólo con una palabra *ῶναξ*, que vaticine algo mejor para la patria *χρήσον ἡμῖν ἄμεινόν τι περὶ τῆς πατρίδος* atendiendo a los ramos de suplicantes *αἰδεσθεῖς τὰς ἰκετηρίας τὰςδε τὰς τοι ἤκομεν φέροντες ο*, de lo contrario, permanecerían en el santuario hasta morir *ἢ οὐ τοι ἄπιμεν ἐκ τοῦ ἀδύτου, ἀλλ' αὐτοῦ τῆϊδε μενέομεν ἔστ' ἂν καὶ τελευτήσωμεν*. La Pitia les dio a conocer una respuesta que consideraron más favorable que las anteriores *Ταῦτά σφι ἡπιώτερα γὰρ τῶν προτέρων καὶ ἦν καὶ ἐδόκεε εἶναι* (VII 141-2), lo que implica una modificación lograda por la acción humana, por medio de una plegaria. En otro pasaje (*id.* 189) se recuerda la ocasión en la cual los atenienses invocaron al Bóreas a raíz de un vaticinio *...Ἀθηναῖοι τὸν Βορῆν ἐκ θεοπροπίου ἐπεκαλέσαντο*, y por otro oráculo lo llamaron el yerno auxiliador *ἐλθόντος σφι ἄλλου χρηστηρίου τὸν γαμβρὸν ἐπίκουρον καλέσασθαι* (según los griegos Bóreas tenía una esposa ática). Si bien Heródoto no reproduce la plegaria tex-

²²⁴ Cf. B. Shimron (1989), "Politics and Belief in Herodotus", *Historia-Einzelschriften* 58: "In book one there appear altogether 16 oracles. They consist of three groups: three were given to Croesus' predecessors (7.4, 13.2, 19.3), five to Croesus himself on which presently. The third group comprises five to Greeks within the Croesus-logos and three in the second part of the book, unconnected with Cyrus" (p. 42).

tual, reproduce la estructura típica de la misma y, al término del relato, comenta el pensamiento de los atenienses: habiéndolos auxiliado Bóreas en una ocasión anterior, también lo hizo en esta situación οἱ δ' ὦν Ἀθηναῖοι σφίσι λέγουσι βοηθήσαντα τὸν Βορῆν πρότερον καὶ τότε ἐκεῖνα κατεργάσασθαι. Heródoto duda acerca de la efectividad del oráculo εἰ μὲν νυν διὰ ταῦτα τοῖσι βαρβάροισι ὀρμέουσι ὁ Βορῆς ἐπέπεσε, οὐκ ἔχω εἰπεῖν. En VIII 77 manifiesta la imposibilidad de pronunciarse en contra de los oráculos Χρησμοῖσι δὲ οὐκ ἔχω ἀντιλέγειν ὡς οὐκ εἰσὶ ἀληθείες (reproduce textualmente el de Bakis) al mismo tiempo que niega aceptar críticas por parte de otros ἐς τοιαῦτα...οὔτε αὐτὸς λέγειν τολμῶ οὔτε παρ' ἄλλων ἐνδέκομαι²²⁵. No deja de advertir la manipulación que realizan los hombres con respecto a las predicciones: Mardonio, el general persa, manifiesta conocer el oráculo según el cual, los persas, una vez que hubiesen saqueado el santuario de Delfos, morirían irremediamente ἔστι λόγιον ὡς χρεὸν ἔστι Πέρσας ἀπικομένους ἐς τὴν Ελλάδα διαρπάσαι τὸ ἱερόν τὸ ἐν Δελφοῖσι, μετὰ δὲ τὴν διαρπαγὴν ἀπολέσθαι πάντας (IX 42). Heródoto advierte que ese oráculo había sido dicho con respecto a los ilirios y enjeleos, no para los persas τοῦτον δ' ἔγωγε τὸν χρησμόν, τὸν Μαρδόνιος εἶπε ἐς Πέρσας ἔχειν, ἐς Ἰλλυριοῦς τε καὶ τὸν Εγγελέων στρατὸν οἶδα πεποιημένον, ἀλλ' οὐκ ἐς Πέρσας (*id.* 43)²²⁶.

En conclusión, la obra de Heródoto, de carácter histórico, no presenta manifestaciones de piedad o súplica hacia los dioses. Su objetivo no es describir la relación del hombre con los dioses, sino los distintos tipos de creencias religiosas existentes en los lugares que ha visitado y en qué difieren de las tradiciones griegas²²⁷. En numerosos relatos, la divinidad siempre está presente²²⁸, manifestando su voluntad por medio de oráculos, prodigios y señales. La plegaria transcrita no presenta una estructura definida como en *II Macc.*, es mucho más escueta y no detalla características de la divinidad o de la situación que la produjo. Ni siquiera hay una introducción formal. En cambio, en la invocación al Bóreas, a pesar de tratarse de un discurso

²²⁵ Cf. Waters (*Herodotus...*, p. 116, n. 19): "It can be suggested that this strong affirmation of belief was made in opposition to the destructive criticism of Protagoras..."

²²⁶ Con respecto a los oráculos, Shimron ("Politics and Belief...", pp. 41-2) concluye: "...one cannot fit every oracle into a supposed divine plan...and that some oracles refute this concept. Herodotus mostly relates the oracles without comment; he certainly does not believe in their infallibility".

²²⁷ J. Gould (2001 "Herodotus and Religion" en *Myth, Ritual Memory and Exchange*, pp. 367 ss.) especifica el punto que desarrolla Heródoto con respecto a otras religiones: el ritual. Describe el baño y purificación de utensilios y vestiduras, circuncisión, sacrificios, entierros, etc.

²²⁸ Cf. Gould (op. cit. p. 362): "His text (se refiere al Heródoto) is pervaded with the acknowledgement, both implicit and explicit, that the events of the historical past (even the immediate past) may display the presence of non-human powers".

indirecto, aparecen las características propias de la plegaria convencional: el verbo ἐπικαλέομαι, el atributo de la divinidad ἐπίκουρος y la mención de una ocasión anterior que compromete a la divinidad en un nuevo compromiso de ayuda. Es una estructura convencional que Heródoto conoce pero que no aparece con frecuencia en su obra por los motivos señalados.

CAPÍTULO V: INSTITUCIONES, COSTUMBRES, RELIGIÓN.

1. Donaciones reales

El inicio del capítulo III describe la buena administración de Jerusalén gracias al sumo sacerdote Onías y “ocurió que los mismos reyes honraban el lugar santo y glorificaban el Templo con los mejores dones, de manera que Seleuco, el rey de Asia, suministraba de sus propios ingresos los gastos necesarios para los servicios de los sacrificios” συνέβαινε καὶ αὐτοὺς τοὺς βασιλεῖς τιμᾶν τὸν τόπον καὶ τὸ ἱερόν ἀποστολαῖς ταῖς κρατίσταις δοξάζειν, ὥστε καὶ Σέλευκον τὸν τῆς Ασίας βασιλέα χορηγεῖν ἐκ τῶν ἰδίων προσόδων πάντα τὰ πρὸς τὰς λειτουργίας τῶν θυσιῶν ἐπιβάλλοντο δαπανήματα (III 2-3).

La imagen del rey, tan importante en el período helenístico, era consolidada mediante actos que construían una imagen real del soberano como benefactor εὐεργέτης, bondadoso con sus súbditos, generoso, etc. Solían efectuar donaciones de trigo a las ciudades y templos que eran, según Préaux (p. 20) los beneficiarios privilegiados de las ofrendas reales¹. En este caso, Seleuco IV, sigue el ejemplo de su padre, Antíoco III quien ya había establecido, según la Carta seleúcida conservada por Josefo (*AJ* 138-44), las donaciones que ofrecía la corona para los sacrificios del Templo². *Es.* VI 9-19; VII 20-23) testimonia que los reyes persas contribuían a los gastos de los sacrificios en el Templo³.

El capítulo V 16 (cf. *infra*) recuerda las ofrendas de los reyes al Templo, oponiéndolas a la perversa conducta de Antíoco IV al despojar al mismo de sus riquezas.

2. El administrador-προστάτης

“Simón, de la tribu de Bilgá, administrador del Templo, tuvo un conflicto con el sumo sacerdote sobre la reglamentación del mercado de la ciudad” Σιμων δέ τις ἐκ τῆς Βαλγέα φυλῆς προστάτης τοῦ ἱεροῦ καθεσταμένος διηνέχθη τῷ ἀρχιερεῖ περὶ τῆς κατὰ τὴν πόλιν ἀγορανομίας. (III 4).

Bajo el término *προστάτης* se encierran diversas funciones: jefe, conductor (Hdt. I 127; *Ar.Ra.* 569, *Eq.* 1128); gobernante (*A. Supp.* 963), protector (*S. OT* 882). En Atenas el

¹ La autora menciona diversos ejemplos, entre ellos el de los Atálidas (Estrabón XII 5, 3), el de Filetero (*OGIS*: 749), Eumenes II (T. Livio XLII 5), etc.

² Cf. el Apéndice II “La Carta seléucida...”

³ Bickerman (“La charte séleucide...”, pp. 72-4) afirma que antes del exilio, el Templo de Jerusalén era un santuario del estado y el rey pagaba los gastos del culto público. Por lo tanto, los soberanos paganos, desde Ciro en adelante, contribuían con las finanzas reales al mantenimiento de los templos. Del mismo modo, los Ptolomeos, herederos de los faraones, continuaban el sistema faraónico de la administración de cultos egipcios.

προστάτης era el patrono, quien tenía a su cargo la defensa de los intereses de los metecos (Lys. XXXI 9, 14, Lycurg. 145). Era un alto cargo, que podía asemejarse al de un primer ministro⁴. Bickerman («Héliodore au Temple... », p. 161) afirma con respecto a la función de Simón “commissaire du gouvernement, responsable, à l’égard du fisc, de la gestion des biens du sanctuaire”. Añade que su título προστατής τοῦ ἱεροῦ se corresponde exactamente con el de ἐπιστάτης τοῦ ἱεροῦ en el Egipto ptolemaico. En el período helenístico el término se relaciona con el ámbito religioso: en papiros de la época ptolemaica y en inscripciones de Didyma, el προστατής es mencionado junto a la divinidad προστατής τοῦ Διδυμέως Ἀπόλλωνος (*Didyma* II 252, 3.333; 15.364, 3. 3759). En Priene se recuerda un homenaje al τὸν πανηγυρίαρχον τῆς πολιάδος θεοῦ Ἀθηνᾶς καὶ προστατήν τῆς θεοῦ (*I.V. Pr.* 246, 19). Una inscripción en Delfos del año 163/2 a.C. menciona al προστατής del templo⁵. En *I Macc.* XIV 47 el verbo προστατεῖν es usado para describir la prerrogativa del gran sacerdote para presidir todos los aspectos relacionados con la vida civil y religiosa⁶. En *Sir.* XLV 24 señala el derecho adquirido por Fineas y sus descendientes (estirpe de sacerdotes) para ser el primero en los asuntos religiosos y entre el pueblo. El pasaje citado de *II Macc.* permite deducir que Simón, como προστατής, cumplía una función tan importante junto al gran sacerdote Onías, que éste no podía destituirlo⁷. Los versículos revelan un conflicto entre ambos personajes pertenecientes a dos familias sacerdotales, prestigiosas y rivales al mismo tiempo. Onías era quien ejercía el sumo sacerdocio y Simón provenía de la tribu de Bilgá, de linaje sacerdotal⁸. El origen del enfrentamiento es de naturaleza fiscal, relacionada con la

⁴ Abel (*Les Livres...*, p. 316) sostiene que el uso del verbo προϊστασθαι y sus derivados προστατής y προστασία existía en el mundo griego para designar el patronaje de un lugar de culto (*OGIS* 531, 2) y concluye “Le titre de προστατής dans la hiérarchie religieuse d’Égypte est assez fréquent et on le trouve en relation avec l’administration financière”. Goldstein (*II Macc.*, p. 201) afirma que tanto προστατής (« chief », « guardian ») como προστατεῖν o προϊστασθαι “are vague terms with many uses, civil, military and religious” y remite a la obra de Friedrich Preisigke (1925-31), *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, Berlin.

⁵ Cf. G. Daux (1936), *Delphes au Ier et au IIe siècle*, Paris, pp. 431-33.

⁶ La *Septuaginta* traduce προστατής el hebreo *paqid* (*II Ch.* XXIV11) que es el empleado de finanzas del sumo sacerdote. La *Carta de Aristeas a Filócrates* 111 menciona a los προσταται τῆς πόλεως. El autor de la versión castellana N. Fernández Marcos (*Apócrifos del A.T.*) traduce la expresión “agentes de la ciudad” y comenta lo controvertido del sentido de προστατής: “En griego clásico se aplicaba a los jefes de una variada gama de comités o consejos de tipo político, religioso o secular. En las comunidades judías se piensa que asumían la representación legal de la comunidad frente al mundo exterior. Se puede traducir por representante en sentido genérico, o por intermediario, abogado, protector ante la ley”.

⁷ Cf. Hengel (*Judaism...*, vol. I, p. 25): “The independence of this official (προστάτης) over against the high priest is clear, for the latter was not in a position to override Simon and have him removed from office. Schäfer (*The History of the Jews...*, p. 34) señala que este pasaje demuestra la división de poderes políticos que también existía durante el período ptolemaico.

⁸ Cf. *Ne.* XII 5, versículo que menciona a Bilgá entre los sacerdotes y levitas que regresaron del exilio babilónico. El origen sacerdotal de Simón ha sido sustentada por las versiones latinas L “Simon autem quidam de tribu

administración de impuestos⁹. El pueblo de Judea constituía un ἔθνος¹⁰ y Jerusalén una ciudad-templo¹¹ con el sumo sacerdote a la cabeza¹². *II Macc.* III 4 atestigua que junto con Onías coexistía otro funcionario responsable por las finanzas de Judea y del templo, el προστάτης¹³. El conflicto entre ambos se agudizó hasta tal punto por el episodio de Heliodoro, que el sumo sacerdote debió recurrir al rey (cf. IV 5)¹⁴.

3. La reglamentación del mercado-ἀγορανομία

Los ἀγορανόμοι eran un grupo de funcionarios encargados de mantener el orden en el mercado ἀγορά, vigilar la calidad y el correcto peso de los bienes que se compraban y cobrar las tasas correspondientes. Además, entendían en los asuntos vinculados con pequeñas infracciones de las normas de mercado e imponían multas a quienes encontraban culpables.

Balgea” y B “de Balgei cognatione”. P agrega a “quidam Balgeus” la expresión “e tribu Benjamin” (lo que pondría en duda su estirpe). El texto mishnaico atestigua su conexión con el sacerdocio puesto que *Sukáh* 5, 8c afirma que el clan sacerdotal de Bilgá fue excluido de la actividad sacrificial para siempre debido a su conducta durante el reinado de Antíoco IV (cf. Hengel, *id.* p. 279).

⁹ Cf E. Nodet (*Essai sur les origines...*, p. 176): “On sait que les autres grands sanctuaires, comme le temple de Daphné, avaient des revenus immobiliers, ou avaient le droit reconnu de collecter certaines taxes, suivant les cas. Pour Jérusalem, l’administration du Temple, selon le témoignage cité, relevait donc entièrement du fisc, et l’intendant Simon, dont la brouille avec Onias déclenche toute l’affaire, est d’abord un fonctionnaire royal (προστάτης τοῦ ἱεροῦ), quoique certainement recruté sur place. Cet intendant fait un rapport non pas au roi, mais à Apollonius, gouverneur de Syrie-Phénicie, qui en réfère au roi, d’où la mission extraordinaire d’Héliodore, personnage de haut rang.

¹⁰ Goldstein (*I Macc.*, pp. 194-5) define al ἔθνος en los siguientes términos: “an autonomous nation or one with local autonomy though subject to an empire, cf. Plb. IX 4; V 90, 5; VII 9,5. An *ethnos* subject to an empire was not directly administered and taxed by royal officials but by its own communal organs and officials”. Estrabón (XVI 2, 2) menciona cuatro ἔθνη: ...διελόντες τοῦτοις ἀναμεμύχθαι φασὶ τέτταρα ἔθνη, Ἰουδαίους, Ἰδουμαίους, Γαζαίους, Ἀζωτίους...

¹¹ Cf. Hecat. Abd. (Diod. XL.3 = *FGrHist* 264 F 6).

¹² Josefo (*Ap.* I 188) menciona el número de mil quinientos sacerdotes que administraban los asuntos públicos. La figura del sumo sacerdote como funcionario político proviene de la época persa en la que los descendientes de la estirpe de David habían desaparecido y la dirección política de la comunidad quedó en manos del sumo sacerdote y un gobernador local de origen persa (*pehah*). Después de la conquista de Alejandro, desapareció la figura del gobernador persa, quedando en manos del sumo sacerdote toda la administración política. Este funcionario era nombrado por el rey.

¹³ Cf. Hengel (*Judaism...*, pp. 24-5): “...a special Jewish temple official, authorized by the foreign régime, worked alongside the high priest... This division between the religious- political office of the high priest and the financial administrator... would accord with a rule which can also be noted elsewhere in the Hellenistic administration. We find one piece of evidence for it which probably comes from the Seleucid period: *II Macc.* 3. 4ff. records a bitter dispute between the προστάτης τοῦ ἱεροῦ. Simon and the high priest Onias III over the “agoranomia”.

¹⁴ Cf. Nodet (*l.c.*): “Dans les différents récits des Maccabées, on rencontre plusieurs formes de relations administratives entre Jérusalem et pouvoir séleucide : dans certains cas, le lien est direct, et c’est ainsi que le grand-prêtre Onias essaie de s’adresser directement au roi lors de la ténébreuse affaire de Simon et d’Héliodore, qui trouble la paix publique (*2 Macc.* 4, 1-6). Cependant, le fait que d’autres, de famille pontificale ou non, aient pu être nommés grands-prêtres par le roi, inspire quelques doutes sur l’autonomie véritable de Jérusalem... Tous ces éléments laissent apparaître une situation hybride, où il y a deux sources de pouvoir effectif : le pontificat, dans la mesure où il est autonome, puisqu’il y a un contrôle sur les nominations, et l’administration centrale avec ses représentants régionaux, source du financement

Según Aristóteles (*Ath.* LI 2) eran elegidos por sorteo κληροῦνται, cinco por el Pireo πέντε μὲν εἰς Πειραιέα y cinco por la ciudad ε' δ' εἰς ἄστυ. Aristófanes menciona a los ἀγορανόμοι en *Acharnienses* 723-4, 824, 968 y *Avispas* 1407¹⁵. En la época ptolemaica, estos funcionarios se ocupaban de llevar los registros oficiales, los contratos de compra-venta, matrimonios, testamentos, donaciones, transacciones en general. Se ignoran con precisión las funciones del ἀγορανόμος en relación con el Templo¹⁶, pero en la literatura rabínica (*Leviticus Rabbah* I 8) son mencionados como supervisores de pesos y medidas¹⁷.

4. El estratega-στρατηγός

“(Simón) al no poder vencer a Onías, se fue a lo de Apolonio de Tarso, estratega por entonces de Celesiria y Fenicia” καὶ νικῆσαι τὸν Ονιαν μὴ δυνάμενος ἦλθεν πρὸς Ἀπολλώνιον Θαρσέου τὸν κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν Κοίλης Συρίας καὶ Φοινίκης στρατηγόν (III 5).

En el período helenístico el στρατηγός era el gobernador de una provincia, en este caso la de Celesiria y Fenicia, que incluía Judea y el territorio seléucida entre el Éufrates y el Mediterráneo¹⁸. El capítulo IV 4 menciona a Apolonio Menesteo, στρατηγός de Celesiria y Fenicia a quien se dirigió Onías para dirimir su conflicto relativo a Heliodoro que mantenía con Simón. Se trata de un personaje nombrado por Polibio (XXXI 13, 2-3)¹⁹.

5. La relación Jasón- Antíoco IV (impuestos).

“Después de morir Seleuco, asumió el poder Antíoco IV a quien Jasón, hermano de Onías, tras arrebatarse a éste el sumo sacerdocio, prometió al rey una suma de dinero de trescientos sesenta talentos de plata²⁰ y ochenta talentos de otras rentas. Además, se

¹⁵ Cf. el artículo de E. Buis (2001) “La acusación de Myrtia contra Filocleón (*Avispas*, vv. 1388-1412): ¿un ejemplo de la legitimación activa de la mujer en los litigios mercantiles” en *Actas de las XI Jornadas de Estudios Clásicos* “La cultura clásica en América Latina” pp. 51-9.

¹⁶ Cf. Tcherikover (*Hellenistic Civilization...*, p. 128).

¹⁷ Según W. W. Tarn & G. T. Griffith (1957, *Hellenistic Civilization*, London, p. 66) a partir del siglo III a.C. crece la importancia de los cargos ejercidos por magistrados, en detrimento del poder de la asamblea. Menciona al “agoranomos, who saw the corn supply, and the gymnasiarchos, who superintended education”.

¹⁸ Cf. N. Lewis (1986, *Greeks in Ptolemaic Egypt*, p. 56): “The Greek word *strategos* means, literally, “leader of an armed force”. When Alexander the Great overran the Persian Empire he replaced Persian governors, who were known as satraps, with men chosen from among his own military commanders, *strategoí*. Thereafter, governors of districts in the Hellenistic kingdoms of the eastern Mediterranean typically bore the title of *strategos*.”

¹⁹ Abel cree que se trata del mismo personaje citado en III 5. Goldstein expresa sus dudas respecto a esa identificación.

²⁰ Según Hengel (*Judaism...*, vol. I, p. 28) que cita a C. Préaux, *Économie*, 371-9, en época de los Ptolomeos, éstos recibían trescientos talentos, suma basada en la posibilidad económica del territorio.

comprometía a pagar otros ciento cincuenta talentos si se le concedía, bajo su propia autoridad, establecer un gimnasio, una efebía e inscribir a los antioquenos en Jerusalén”.

Μεταλλάξαντος δὲ τὸν βίον Σελεύκου καὶ παραλαβόντος τὴν βασιλείαν Ἀντιόχου τοῦ προσαγορευθέντος Ἐπιφανοῦς ὑπενόθευσεν Ἰάσων ὁ ἀδελφὸς Ονίου τὴν ἀρχιερωσύνην. ἐπαγγειλάμενος τῷ βασιλεῖ δι’ ἐντεύξεως ἀργυρίου τάλαντα ἐξήκοντα πρὸς τοῖς τριακοσίοις καὶ προσόδου τινὸς ἄλλης τάλαντα ὀγδοήκοντα. πρὸς δὲ τούτοις ὑπισχνεῖτο καὶ ἕτερα διαγράφειν πενήκοντα πρὸς τοῖς ἑκατὸν, ἐὰν ἐπιχωρηθῆι διὰ τῆς ἐχουσίας αὐτοῦ γυμνάσιον καὶ ἐφηβείον αὐτῷ συστήσασθαι καὶ τοὺς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἀντιοχεῖς ἀναγράψαι (IV 7-9).

En la época helenística, la política relativa a los impuestos logró una centralización y eficiencia desconocida en tiempos anteriores²¹. El pasaje citado echa un poco de luz acerca de la cuestión impositiva del imperio seléucida. La Carta de Antíoco III aseguró la exención del impuesto de la corona y otros tributos a los integrantes del senado, los sacerdotes, los escribas del Templo y los cantores del Templo, es decir, a toda la jerarquía dependiente del Templo. Por otra parte concedió el mismo privilegio por tres años a los habitantes de Jerusalén y a quienes retornaren a ella (*AJ* XII 142-3). Se advierte una desigualdad en el tratamiento de la jerarquía del Templo, integrada por la clase social superior con respecto a los demás habitantes de la ciudad²². Jasón, aprovechando la presión económica sufrida por los gobernantes seleúcidas (debían pagar reparaciones de guerra anuales a Roma y Pérgamo), ofreció una suma importante de dinero a fin lograr los mismos privilegios que otros ciudadanos. Los talentos ofrecidos debían constituir el φόρος²³, el tributo pagado por las

²¹ Cf. N. T. Gallant (1991, *Risk and Survival in Ancient Greece*, Stanford University Press, pp. 180-81): “During the Classical period, most Greek states were neither strong enough nor bureaucratized enough to extract sizeable quantities of food from their citizenry, so households could retain control over much of their agricultural output. During the Hellenistic period, more aggressive imperial politics developed and they extracted from their subject communities in the form of taxes, tithes, and tribute extremely large quantities of food. In this case, both the household and its community lost their ability to maintain control of their output as the centralized state removed it and redirected it to other ends – in particular, the victualing of their armies, bureaucracies, and urban populations”.

²² Cf. Vidal-Naquet (*Ensayos de historiografía*, pp. 150-1): “En cierto modo, en la Carta de Antíoco III contiene ya en germen todo el drama del siglo II, puesto que los privilegiados son los mismos que más adelante aceptarán el helenismo (si no todos, sí por lo menos una parte), mientras que los excluidos (sacerdotes no adscritos al Templo, escribas y doctores –es decir, rabinos-, campesinos) serán los que alimenten la revuelta en nombre de esa misma tradición que el rey se empeña claramente en respetar”.

²³ Goldstein (*I Macc.*, p. 407) define al φόρος, “tribute” en los siguientes términos: “in the Seleucid empire consisted of lump sum payments assessed annually upon communities (cities, temples, nations), not upon individuals. Each community would then make up the sum from the resources of its members”. Heródoto III 89 comenta que Darío ordenó a los ἔθνη el envío de tributos: ...ἐτάξατο φόρους οἱ προσίεναι κατὰ ἔθνεά τε καὶ πρὸς τοῖσι ἔθνεσι.

comunidades de agricultores que conformaban el imperio²⁴. El deseo de Jasón era lograr la transformación de Jerusalén en una *pólis* con todas sus instituciones.

6. La venta del sumo sacerdocio

El sumo sacerdocio se transmitía de padres a hijos²⁵ y después del exilio babilónico ocupaban el cargo los descendientes de Josué hijo de Yotzadak²⁶. El sumo sacerdote ejercía la función hasta su muerte y era reemplazado por uno de sus hijos o familiares directos. A partir de Antíoco IV se produce un cambio y el cargo era obtenido por quien ofrecía al rey un tributo más alto²⁷. A pesar de ser una costumbre establecida por Antíoco IV, el compilador, crítico acérrimo de Jasón, carga sobre éste la responsabilidad y describe su conducta con el verbo ὑπονοθεῖω “procure by corruption” (Liddell-Scott), un ἄπαξ λεγόμενον. Según Josefo (*A.J.* XII 237), Jasón obtuvo el sumo sacerdocio después de la muerte de Onías ὑπὸ δὲ τὸν αὐτὸν καιρὸν ἀποθανόντος καὶ Ονίου τοῦ ἀρχιερέως, τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ τὴν ἀρχιερωσύνην Ἀντίοχος δίδωσιν.

7. El gimnasio

El gimnasio era una institución esencial en la educación griega; el παιδοτρίβης (maestro de gimnasia) no sólo se ocupaba de ejercitar el cuerpo, sino de impartir una conducta adecuada según los principios de la *pólis*²⁸. El gimnasio era parte integrante del paisaje de toda

²⁴ Rostovtzeff (*Historia social y económica...*, p. 441 ss) afirma que los λαοί (campesinos) pagaban sus φόροι a los reyes en especies o en dinero y que la contribución territorial recaudada por los seléucidas en Judea era muy alta, mucho más alta que los impuestos corrientes en Asia Menor en época romana. El pago hecho por los campesinos en Judea en la época de César ascendía a la misma cantidad que el efectuado por la población rural de ese lugar en la época de Demetrio I y Demetrio II. El autor cree que estos pagos eran tradicionales en Judea y que la innovación de los seléucidas se basó en recaudar estas contribuciones directamente como una adición al tributo φόρος de Judea y no como una parte del mismo. Según Rostovtzeff, esta interpretación es más verosímil que la de Bickerman (*Inst. Sel.*, p.179) que interpreta los grandes tributos exigidos a Judea como un castigo impuesto por los seléucidas al pueblo por su revuelta en tiempos de los Macabeos. Rostovtzeff sostiene que los reyes trataron al territorio de Judea después de estos sucesos como un territorio real χώρα βασιλική, situación en la cual los campesinos no son considerados propietarios de las tierras sino arrendatarios de las mismas. Por tal razón debían pagar tributos adicionales: el tercio de los granos y la mitad de los frutos de los árboles (cf. *I Macc.* X 30). Según Hengel (*Judaism...*, p. 28): “These excessive tax demands will have helped the Maccabean independence movement and are perhaps the real cause for the smoldering of revolt after the death of Judas Maccabaeus”.

²⁵ Cf. *Nu.* XXV 13.

²⁶ Cf. *Esd.* III 2.

²⁷ Préaux (*El mundo helenístico*, p. 174) interpreta esta modalidad como una fuente de ingresos para los Seléucidas y menciona el ejemplo de los δυνάσται quienes también debían pagar para lograr el cargo, como ya lo hacían en la época de los Aqueménidas (cf. *Plb.* VIII 23).

²⁸ Cf. el pasaje de Aristófanes, *Nu.* 973-4: “En lo del maestro de gimnasia, al sentarse, los niños debían cubrirse con el muslo para no mostrar nada indecente a los de afuera”.

ciudad griega²⁹ y en el imperio helenístico fue un foco transmisor de cultura griega³⁰. El director, el γυμνασιαρχός, era uno de los más importantes miembros de la *pólis*: la γυμναστική era una de las λειτουργίαι que estaban a cargo de los ciudadanos más ricos³¹. Existían algunos gimnasios privados, construidos por ciudadanos pudientes, pero su número era pequeño. Rostovtzeff (*Historia social y económica...*, p. 1192) afirma que en las monarquías helenísticas los gimnasios eran instituciones particulares o municipales patrocinadas y apoyadas materialmente por los reyes en determinadas ocasiones. La importancia del gimnasio no residía sólo en la educación física que se realizaba en él, sino también era un centro intelectual. Poseía un auditorio en el que tenían lugar actividades culturales, conferencias de filosofía, literatura, astronomía³². En las ciudades helenísticas el gimnasio era un centro de reunión de todos lo que habían recibido educación griega³³. En Egipto se los conocía como οἱ ἐκ τοῦ γυμνασίου. Sus integrantes formaban una unidad corporativa y eran reconocidos como tal por el gobierno. Mantenían los gimnasios con sus donaciones y a su vez recibían del rey privilegios (dinero, edificios, etc). La instrucción militar impartida en los gimnasios contribuyó a expandir su existencia durante el período helenístico lo cual explica el interés de los gobernantes en la existencia de esta institución³⁴.

²⁹ Cf. Paus X 4.

³⁰ “One of the key institutions which supported the Greek culture of the cities was the *gymnasion*” (2001 “The History of the Hellenistic Period” en *Greece and the Hellenistic World*, J. Boardman, J. Griffin & O. Murray (edd.), Oxford University Press, p. 371.

³¹ Cf. el discurso de Demóstenes, *Contra Leptines* 21.

³² Platón estableció su escuela filosófica en el gimnasio llamado Academia, Aristóteles hizo lo propio en otro gimnasio, el Liceo, y Antístenes fundó la escuela cínica en otro gimnasio ateniense, Cynosarges (cf. C. Forbes 1945, “Expanded uses of the Greek Gymnasion”, *CP* XL/1, pp. 32-42).

³³ Estrabón XVII 1, 10 da cuenta –él fue testigo ocular– de la ciudad de Alejandría, llena de monumentos consagrados y templos. El más hermoso es el gimnasio, con sus pórticos de más de 180 ms. de altura ... κάλλιστον δὲ τὸ γυμνάσιον, μείζους ἢ σταδίας ἔχον τὰς στοάς. Filón de Alejandría (*In Flacc.* 34) relata que en esa ciudad era costumbre que las gentes pasaban el día en el gimnasio en el que se representaban mimos que burlaban la imagen real Οἱ δ’ ἀφορμῆς λαβόμενοι διημέρευον ἐν τῷ γυμνασίῳ χλευάζοντες τὸν βασιλέα καὶ σκώμματα συνείροντες· πῆνι δὲ καὶ ποιηταῖς μίμων καὶ γελοίων διδασκάλους χρώμενοι...

³⁴ Rostovtzeff (*Historia social y económica...*, p. 1438) demostró la íntima conexión existente entre la institución del gimnasio y el ejército mediante tres papiros provenientes del Egipto helenístico. El primero da cuenta de un gimnasio construido en Samaria del Fayum por un próspero oficial del ejército establecido en ese lugar, el segundo es una inscripción descubierta en 1903, restaurada por Roussel en 1934 que menciona un decreto de οἱ ἐκ τοῦ γυμνασίου en honor de Herodes, hijo de Demetrio, ἱππάρχης ἐπ’ ἀνδρῶν τῶν κατοίκων ἱππέων, benefactor del gimnasio, quien organizó una gran recepción para el στρατηγός y sus soldados. El último (siglo III-II a.C.), de procedencia desconocida, atestigua el homenaje que un grupo de oficiales ofreció al gimnasiarca συστρατιώτης. Con respecto al pasaje en cuestión de *II Macc.*, Doran (*I-II Macc.*, p.12) argumenta que Antíoco IV, en guerra con los Ptolomeos por la posesión de Celesiria, accedió al pedido de Jasón relativo a la apertura del gimnasio, viendo en él y en la efebía un medio de obtener jóvenes aptos para integra fuerzas auxiliares: “The gymnasium with its attached ephibium would have trained young men in military exercises for possible use as auxiliary forces”.

8. La efebía

La efebía era una condición civil de un determinado grupo de jóvenes a partir de los dieciocho años³⁵. El testimonio más fidedigno acerca de sus características lo ofrece un pasaje de Aristóteles (*Ath.* XLII): al cumplir la edad de dieciocho años ὀκτωκαίδεκα ἔτη γεγονότες, los hijos de ciudadanos por parte de padre y madre atenienses οἱ ἐξ ἀμφοτέρων γεγονότες, debían anotarse en sus δῆμοι. Tras un examen previo por parte de los magistrados δοκιμάζει τοὺς ἐγγραφέντας ἢ βουλή..., quienes examinaban la edad, la condición de ser libre, el nacimiento legítimo, los jóvenes podían ser inscriptos en el registro del estado civil, después de prestar juramento. Éste los comprometía a no deshonorar sus armas sagradas, defender a su patria y a venerar el culto de los antepasados. El juramento invocaba como testigos a deidades del panteón griego: Aglaura³⁶, Enyalio, Zeus, Thalo, Auxo, Hegemone³⁷.

³⁵ Wilamowitz (1893, *Aristoteles und Athen* vol. I, pp. 193-4) sostuvo que la efebía llegó a ser una institución formal en los años 335/34 a.C. (se basó en la fecha de la primera inscripción efébrica (*IG* 2. 1156, 1189). G. O. Lofberg (1925, “The date of the Athenian Ephebia” *CR* 20, pp. 330-35) interpretó como una referencia a la efebía ateniense el uso en Tucídides de los términos νεότατοι I 105:4; II 13:7) y περίπολοι IV 67:2). O. W. Reimuth (1952, “The Genesis of the Athenian Ephebia” *TAPhA* 83, pp. 34-50) advirtió que la descripción del servicio juvenil al estado en los años 372/1 a.C. (Aeschin. II 170) coincidía con los deberes de los efebos señalados por Aristóteles, por lo cual concluía que la efebía existía como institución formal al menos desde la época de Esquines (afirmación compartida con Pélékidis, 1962, *Histoire de l'éphébie attique*, Paris). Esta conclusión se vio confirmada con la publicación en 1967 de una inscripción datada en 361/60 (cf. M. Th. Mitsos *Arc. Ef.* 1965 131-32). Reimuth revisa su posición anterior y sostiene que la efebía se transformó en una organización formal a comienzos del siglo V a.C., poco después de las guerras médicas. Pélékidis coincide con esta fecha. H. Y. McCulloch y H. D. Cameron (1980 “Septem 12-13 and the Athenian Ephebia” *ICS* V, pp. 1-14) proponen una nueva interpretación para los versos 12-13 de la tragedia de Esquilo *Siete contra Tebas*. En resumen, ellos consideran que Etéocles, quien pronuncia este discurso, se refiere a dos grupos: los que todavía no tiene edad para recibir una educación militar y aquellos que sí la poseen, “...that ἔξηβος designates precisely those of military age, not old men...” (p. 11). Su propuesta de lectura es la siguiente: v10 ὑμᾶς δὲ χρῆ νῦν, καὶ τὸν ἐλλείποντ' ἔτι, v.11 ἦβης ἀκμαίας καὶ τὸν ἔξηβον, χρόνῳι, v.12 βλάστημὸν ἀλδαίνοντα σώματος πολὺν, v.14 πόλει τ' ἀρήγειν καὶ θεῶν ἐγχώριον v.15 βωμοῖσι...El v. 13 lo consideran una interpolación de una glosa alejandrina. De ser así, este pasaje se refiere concretamente a la efebía y sería un testimonio irrefutable de la existencia de esta institución antes del 467 a.C. y el la referencia más temprana a la misma en un texto escrito. J. Ober (2001, “The debate over civil education in Classical Athens”, en *Education in Greek and Roman Antiquity*, Y. Lee Too (ed.), Leiden) sostiene que antes del 330 a.C. los ἔφηβοι eran jóvenes a quienes se les había confiado defender los límites de la ciudad. A partir de esa fecha, se estableció un programa formal de preparación para los jóvenes varones que incluía entrenamiento militar con educación moral: “The reformed ephebeia was markedly democratic in its institutional structure... After 322 BC many of the public institutions that had served to educate previous generations of citizens were overthrown or drastically altered by oligarchic governments” (p. 204).

³⁶ Aglaura, hija de Cécrope, tenía un santuario dedicado a su culto al pie de la Acrópolis. En él prestaban juramento los efebos.

³⁷ El juramento ha sido reproducido por Licurgo en su discurso *Contra Leócrates* Οὐδ' καταλειψάτω δὲ καὶ ὑπὲρ ἱερῶν καὶ ὑπὲρ ὁσίων, καὶ μόνος καὶ μετὰ πολλῶν τὴν πατρίδα δὲ οὐκ ἐλάττω παραδώσω, πλείω δὲ καὶ ἀρείω ὄσης ἂν παραδέξωμαι. Καὶ εὐηκοήσω τῶν αἰεὶ κραινόντων, καὶ τοὺς θεσμοῖς τοῖς ἰδρυμένοις πείσομαι καὶ ὄσους ἂν ἄλλους τὸ πλῆθος ἰδρύσῃται ὁμοφρόνως. Καὶ ἂν τις ἀναιρήῃ τοὺς θεσμούς ἢ μὴ πείθῃται, οὐκ ἐπιτρέψω, ἀμυνῶ δὲ καὶ μόνος καὶ μετὰ πάντων καὶ ἱερὰ τὰ πάτρια τιμήσω. Ἱστορες θεοὶ τούτων Ἀγλαυρος, Ἐνυάλιος, Ἄρης, Ζεὺς, Θαλλῶ, Αὐξώ, Ἡγεμόνη. J. P. Vernant y P. Vidal-Naquet (1987, “El Filoctetes de Sófocles y la efebía” en *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, vol. I, Madrid, p. 164”) señalan la

La efebía constituía un servicio militar obligatorio y en Atenas se presenta como una adaptación del sistema espartano del hoplita a las costumbres y régimen democráticos³⁸. En una primera época solamente las tres primeras clases podían integrarla (los pentacosimedimnos, los caballeros y los zeugitas). Durante la hegemonía macedónica, la efebía se transforma: su duración se reduce a un año, no es obligatoria y concentra a los hijos de familias ricas. A fines del siglo II a.C. también los extranjeros fueron admitidos en ella (en la época de los Antoninos el número de extranjeros superaba al de los atenienses). Por lo general, se trataba de personas pudientes. Fuera de Atenas, la institución presentó los mismos rasgos que en dicha ciudad: el paso por ella era una condición necesaria para la obtención de los derechos de ciudadanía, por lo que constituía un poderoso instrumento de helenización³⁹.

9. Inscripción de los Antioquenos en Jerusalén

Jasón ofreció la importante suma de dinero al rey no sólo para instalar un gimnasio y efebía, sino también para inscribir a los Antioquenos en Jerusalén. Este pasaje originó una cuantiosa bibliografía e innumerables interpretaciones. El verbo ἀναγράφειν según Lidell – Scott significa “register or record his name in a public register”. Las interpretaciones del mismo en este contexto son varias. Según Abel (*Les Livres...*, pp. 331-2), este verbo no significa la existencia de un cambio de jerosolimitanos a antioquenos, ni uno de Jerusalén a Antioquía. La intención de Jasón era la de fundar una corporación consagrada a las actividades propias del gimnasio, juegos públicos y ritos de culto bajo el patronazgo del rey Antíoco, cuyo nombre llevaría. El v. 19 prueba que no todos los habitantes de Jerusalén eran Ἀντιοχεῖς y que esta ciudad no se había convertido en una *pólis*. El uso de los dos nombres está atestiguado en fórmulas oficiales tales como Σελευκέων τῶν ἐν Γάζῃ, Αντιοχέων τῶν ἐν

imposibilidad de saber con exactitud el momento preciso del juramento: al comienzo o al término de los dos años de ingreso a la institución. Advierten que la tradición antigua es contradictoria: el testimonio de Licurgo es el más directo, pero válido sólo para su tiempo y reproduce el juramento que prestan “todos los ciudadanos cuando se les inscribe en el registro del demo y se convierten en efebos”. Esta indicación se encuentra también en una glosa de Ulpiano (*Scholia ad Demosth. Ambass.* 438, 17 en *Oratores Attici*, Didot II, p. 637). Pólux, en cambio, ubica la inscripción en el registro del demo como el juramento al término de la efebía (lo que debe ser falso). C. Pelékidis (*Histoire de l'éphébie attique*, Paris, 1962, p. 111) coincide con las palabras de Licurgo.

³⁸ Reproducidos los conceptos más importantes de H. Marrou (1955, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Buenos Aires) sobre este tema (pp 126 ss).

³⁹ Con respecto a este tema H. Marrou (*Historia de la educación...*, p. 132) comenta: “Cuando el gran sacerdote Jasón quiere introducir el helenismo en Jerusalén, su primera medida consiste en organizar allí un cuerpo de efebos reclutados entre los jóvenes nobles, los cuales, tocados con el petaso, se dedicarían en el gimnasio a la práctica de los ejercicios atléticos”.

Πτολεμαίδι, Γάδαρα ἦτις καὶ Αντιόχεια καὶ Σελεύκεια ἐκλήθη.⁴⁰ Abel menciona una observación de Bickerman que indica con respecto a tales fórmulas que las mismas no incluyen toda la ciudad, sino el *demos* o la corporación autorizada a acuñar monedas de bronce, mientras que la ciudad estaba desprovista de este derecho. De manera que no se puede identificar esa comunidad con la totalidad de la ciudad⁴¹.

Tcherikover (*Hellenistic Civilization...*, pp. 404-9) analiza la interpretación de Bickerman (*The God of the Maccabees*, pp. 59 ss) quien entiende que ἀναγράφειν con doble acusativo significa incluir el nombre de una persona en un registro público, actividad propia de un funcionario municipal y no de un sumo sacerdote, e interpreta τοὺς ἐν Ἱεροσολύμοις como una subordinada relativa que modifica a Ἀντιοχεῖς y traduce “Jasón recibió permiso para registrar en una lista a los antioquenos que estaban en Jerusalén”. Para corroborar el uso de ἀναγράφειν con un acusativo cita dos ejemplos, uno tomado de los papiros de Zenón (*PCZ*, 59 166) y otro de inscripciones (*Annual of the British School of Athens*, 1905/6, 452 A). Como consecuencia de este registro, surgió en Jerusalén una corporación griega que llevaba el nombre del rey, centrada en el gimnasio. Tcherikover transcribe los dos ejemplos de Bickerman y añade otros tres de distintos papiros⁴² que le permiten concluir que el registro estaba en manos de funcionarios y no personajes importantes con lo que se anula la idea de que el doble acusativo implica la intervención del sumo sacerdote en una tarea que le es impropia (situación ya advertida por Bickerman). En todos los ejemplos transcritos se registran objetos ya existentes: ganado, sacerdotes, miembros de colonias, etc. Es necesario deducir que los antioquenos ya existían antes de la decisión de Jasón de inscribirlos en un registro, lo que resulta imposible: ellos no podrían haber existido fuera de una comunidad. Tcherikover afirma que la interpretación más corriente de ἀναγράφειν con doble acusativo es

⁴⁰ Para Rostovtzeff (*Historia social y económica...*, p. 750) el hecho de que bajo el reinado de Antíoco IV aparecieran ciudades que llevaron su nombre, indica el deseo del gobernante de proseguir con la política de colonización de sus predecesores Seleuco I y Antíoco I. “En muchos casos no fueron una nueva denominación de colonias macedónicas preexistentes, sino una transformación de ciudades orientales en *poleis* griegas con una constitución griega y un modo de vida griego”. El autor cita el caso de Jerusalén como el más famoso.

⁴¹ Kahana en su versión al hebreo de *II Macc.* (1959, p.189) explica el sentido del versículo como una descripción de la codicia de Jasón: los inscriptos por éste gozarían de determinados privilegios y eso implicaría una fuente de ingresos para él. E. Nodet (*Essai sur les origines...* p. 188) coincide con esta interpretación: “Le mobile de Jason est donc, au premier chef, la cupidité. S’ il offre d’abord un tribut de 360 talents, avec un supplément de 80, c’est qu’il escompte en recueillir beaucoup plus ».

⁴² Reproducimos los pasajes en cuestión :

1. *Ann. Brit. School of Athens* 1905/6, 452 A: Τοὺς δὲ νικήσαντας ἀναγράφουσιν οἱ γραμματεῖς.
2. *PCZ* 59166 ἀναγραψάμε[νος ἡμῖν πάντα τὰ ὑπ’] ἄρχοντα ζεὺ [γη].
3. *PCZ* 59493 οὐκ ἀναγράφουσιν τὸν γόνον.
4. *P. Tebt.* 1000 ἀπὸ τῶν...ἀναγραφομένων ἐν κληρουχίαι.
5. *BGU.* 1199 κελεύω ἀναγράφεσθαι τοὺς ...ιερεῖς καὶ παστοφόρους.

“reconocer a alguien como tal” y por lo tanto el pasaje en cuestión debe interpretarse en el sentido de que Jasón recibió permiso por parte del rey para registrar a los habitantes de Jerusalén como antioquenos, sin constituir un *demos*, *politeuma* o *hellenion*⁴³ sino una *pólis* como otras tan numerosas en el imperio seléucida (Seleucia, Apamea, Laodicea)⁴⁴. Nos extendimos en la explicación de Tcherikover porque el fue el primero en postular el estatus de *pólis* para Jerusalén y en destacar en ella la importancia del gimnasio y la efebía relacionados con esa finalidad.

Goldstein (*I Macc.* “Introduction”, pp.110 ss) señala el hecho de la falta de documentos que atestigüen el nombre de “Antioquía” para Jerusalén. Encuentra expresiones paralelas a las de *II Macc.* IV 9 en monedas acuñadas bajo el reinado de Antíoco IV en Ptolemaida con la inscripción griega “Antioquenos en Ptolemaida”, en Gaza (entre el 148/7 al 103/2 a.C.) con “Seleucinos en Gaza” o en Susa (31/0-27/6 a.C.) con “Fraatanos en Susa”. Durante el reinado de Antíoco IV, al menos diecinueve ciudades del imperio seléucida gozaron del derecho de acuñar su propia moneda. Algunas de ellas llevaban fecha. Las más antiguas provienen de Antioquía, Tiro y Ascalón, fechadas en el año 144 de la era seléucida (169/8 a. C.). Goldstein explica el hecho en el afán de Antíoco IV por imitar una modalidad romana⁴⁵. Del mismo modo que Roma tenía comunidades de ciudadanos dispersas por todo el territorio itálico, así grupos de antioquenos podían encontrarse por todo el territorio del imperio seléucida. Esta situación debería haber comenzado antes del 169/8 a.C. (hay monedas sin fecha que podrían ser anteriores a las fechadas). La intención de Antíoco con respecto a Jerusalén habría sido la de otorgar al ciudadanía antioquena a algunos habitantes de esa ciudad “only to those selected by Jason”) así como la concedió a los habitantes de Ptolemaida, Gaza y otros lugares⁴⁶.

⁴³ Tcherikover define *demos* en el período helenístico como una organización no urbana; *politeuma* caracteriza a una comunidad étnica que vive en el seno de otra población de origen diferente y *hellenion* a un barrio griego como el que existía en Menfis o en otros lugares de Oriente.

⁴⁴ Tcherikover (1964 “Was Jerusalem a ‘Polis?’”, IEJ 14/1-2) enfatiza la importancia del gimnasio y la efebía en la determinación del estatus de *pólis*: “The *gymnasion* and *ephebeion* were very important in the polis, being not only cultural institutions but also political stepping stones to a full citizenship” (p. 64)... “Without a *gymnasion*, however, no city is a polis; the Greek city depended on this institution not only culturally but also for its civic organization...” (p. 78)

⁴⁵ “Such where civil institutions and theories which might have impressed Antiochus during his stay at Rome. His future kingdom already had features resembling the Roman system” (p. 111). “I have argued that Antiochus IV sought to make his realm a fit match for the Roman empire by establishing republican institutions o the Roman model, an Antiochene republic with an Antiochene citizenship” (Goldstein, 1981 “Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism” en *Jewish and Christian self-definition*, vol. II: *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, Philadelphia, pp. 75-6.)

⁴⁶ Will (*Histoire politique...*, p. 261) comenta con respecto a este tema: “... pour certains, Antiochus IV n’a fait que donner des noms et des institutions grecques à des villes indigènes..., pour d’autres, au contraire, il a procédé à une reprise systématique de la colonisation grecque en Asie». En referencia a *II Macc.* IV 9

P. Vidal-Naquet (*Ensayos de historiografía*, p. 153) cree que Jasón pretendía convertir a parte de los habitantes de Jerusalén en ciudadanos de una *pólis* griega con derecho a acuñar moneda (coincide con Tchehrikover y Hengel). Nuestra opinión está de acuerdo con esta última afirmación: si bien Jasón pudo actuar movido por la codicia, la instauración de un gimnasio y una efebía conducían inevitablemente al establecimiento de una *pólis*⁴⁷.

10. El modo de vida griego

“Consintiéndolo el rey y una vez que se adueñó del poder, (Jasón) al punto condujo a sus compatriotas a “un modo de vida griego” ἐπινεύσαντος δὲ τοῦ βασιλέως καὶ τῆς ἀρχῆς κρατήσας εὐθέως πρὸς τὸν Ἑλληνικὸν χαρακτῆρα τοὺς ὁμοφύλους μετέστησε (IV 10).

Este versículo resume la culminación de un proceso descrito en los anteriores versículos. Χαρακτήρ (estilo, tipo, marca o sello distintivo) con el atributo “griego” Ἑλληνικός y el verbo μεθίστημι⁴⁸ describe una conducta abierta al modo de vida helénico que ya estaba presente y que iba a influir de manera notable en las tradiciones mosaicas⁴⁹. Algunos críticos ven la conducta de Jasón como un hecho inocuo con respecto al judaísmo⁵⁰ cuando, en verdad, dio un paso firme hacia la helenización de Jerusalén, fenómeno que no comenzó, por cierto, con las resoluciones tomadas por el sumo sacerdote (cf. *infra*). La instauración de un gimnasio implicaba una entrada segura y firme a la nueva cultura: Hermés, Heracles y las Musas eran venerados en el gimnasio y los certámenes atléticos tenían un carácter religioso⁵¹. Los judíos de la Diáspora, inmersos en la cultura helenística, participaban del gimnasio y se han hallado nombres judíos en listas de efebos que concluían con una

« expression équivoque » interpreta dos posibilidades: o bien Jasón obtuvo la creación en Jerusalén de un *politeuma* de antioquenos (“un groupe de dénomination hellénique vivant selon ses normes propres à côté de l’État sacerdotal jérusalémite) o bien logró del rey la transformación de Jerusalén en una ciudad griega”.

⁴⁷ Cf. Tchirikover (“Was Jerusalem ...” p. 65): “The change of the name of a city may serve as a decisive proof that the Hellenisation was accomplished by means of a single legal act, and had acquired an official stamp... An oriental city which had neither changed its name nor received the right to mint its own coins did not bear any distinct mark of Hellenisation and it is doubtful whether it had actually become a Greek polis”.

⁴⁸ Cf. Arndt & Gingrich (*Dictionary...*) μεθίστημι «... mentally and spiritually “to bring to a different point of view; cause someone to change his position, also in an unfavorable sense turn away, mislead”.

⁴⁹ Hengel comenta con respecto al versículo en cuestión: “...thus the instruction will have embraced not only sports, but also music and literature, like the reading of Homer” (*Judaism...*, vol. I p. 74).

⁵⁰ Cf. Will (*Histoire politique...*, p. 281): “... tout cela représentait une somme scandaleuse de violations de la Loi, mais ne fut pas sans remporter un vif succès chez d’aucuns, et jusqu’au sein du sacerdoce. Jason ne toucha pas au culte de Yahveh : il ne s’agissait pas d’une réforme, moins encore d’une révolution religieuse, mais d’une réforme des mœurs et du statut politique... »

⁵¹ Reproduzco la cita de J. Delorme (en Hengel, *Judaism...*, vol. II, c. 77 p. 47): “Athlétisme et religion se confondent dans les gymnases depuis les origines”.

fórmula de dedicación a Hermes y Heracles⁵². Otros estudiosos, ente ellos L. Feldman (2002 “How much Hellenism in the Land of Israel? “*JSJ* XXXIII3 p. 295) afirman que la helenización pudo influir de manera firme en los judíos de la Diáspora, pero no en los de Jerusalén: la única mención de un gimnasio en dicha ciudad es la del pasaje en cuestión. En él se insinúa la división de dos clases: la de la “aristocracia” urbana y la población rural. La primera tenía contacto con la civilización helenística, la segunda la rechazaba. Lo que es indiscutible es la importancia del gimnasio y efebía como instituciones pilares del mundo helenístico, cuyos rasgos esenciales, según el autor de *II Macc.*, comenzaron a difundirse a partir del arribo de Jasón al gran sacerdocio. El poder de la educación permitió a Isócrates (siglo IV a.C.) elogiar a su ciudad por haber logrado “que el nombre de Atenas no sea el de una estirpe, sino el de una forma de pensar y que se llame griegos a los que comparten nuestra educación y no sólo a los que tiene un origen común” ...καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκεν μηκέτι τοῦ γένους, ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἑλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας (IV 50). La palabra παιδευσίς fue usada por Aristófanes en un pasaje significativo (*Nu.* 986)⁵³: la educación impartida por el discurso justo logró la formación de los combatientes de Maratón, una victoria notable sobre el poderío persa. No resulta extraño el énfasis de *II Macc.* en lo relativo a la fundación del gimnasio y sus consecuencias ya que implicaba la adquisición de unos valores distintos a los de las tradiciones ancestrales.

La conducta de Jasón estuvo destinada no sólo a los jóvenes que participarían del gimnasio sino a los otros judíos de clase elevada τοὺς ὁμοφύλους (entiéndase por ello a los privilegiados de Jerusalén, pertenecientes al ámbito urbano del cual estaba excluida la población rural). En este versículo el compilador sintetizó admirablemente el poder educativo

⁵² Cf. L. Robert *REJ* 101, 1937, 85 ss. y *Hellenica* 3, 1946, 100 ss (listas de efebos en Iaso y Corone). Sin embargo debemos hacer referencia a un fragmento papiráceo comentado por A. Kerkeslager (1997 “Maintaining Jewish identity in the Greek gymnasium: a ‘Jewish load’ in *CPJ* 3.519 (=P. *Schub.* 37= P. *Berol.* 13406”, *JSJ* XXVIII/1). El fragmento describe una competencia atlética y la columna 1 del frag. B refiere la aparición de un atleta con una “carga judía” (a Jewish load) que provoca la risa y el desprecio de los espectadores καὶ [ο]ὔτως φέρων Ἰουδαϊκὸν φορτίον τί γελάτε οἱ δὲ μυσάττεσθ[αι] τὸ εἰρημένον ἢ τὸν ὀρώμε[νον]; ἀλλὰ πως... El adjetivo Ἰουδαϊκὸν probablemente aluda a la circuncisión como característica del varón judío, aunque otros pueblos de la antigüedad también la practicasen. Tras un exhaustivo análisis del texto y sus diferentes posibilidades de interpretación, Kerkeslager concluye que el fragmento evidencia el contraste entre un atleta judío circuncidado que se presentaba en un gimnasio griego sin ocultar su apariencia y la de los jóvenes jerosolimitanos que trataban de disimularla *I Macc.* 1-15. Además rechaza la teoría de Kasher y otros que afirmaban la existencia de gimnasios exclusivos para jóvenes judíos. “This should give warning to Kasher, Feldman and others who tend to equate “Hellenization” with either “apostasy” or some type of compromise on “orthodoxy”, whatever those terms may have meant in antiquity” (p. 33).

⁵³ ...ἄνδρας Μαραθωνομάχας ἡμῆ παιδευσίς ἔθρεψεν.

que irradiaba el gimnasio: a partir de él una nueva forma de actuar y de pensar tendría una presencia inconfundible en la ciudad, como se describe en los versículos siguientes⁵⁴.

11. La abolición de los privilegios reales

“Después de suprimir los privilegios reales concedidos a los judíos por intercesión de Juan, padre de Eúpolemo, quien concluyó como embajador, un tratado de amistad y alianza con los romanos, destruyendo las instituciones establecidas, introdujo nuevas costumbres contrarias a la ley” καὶ τὰ κείμενα τοῖς Ἰουδαίοις φιλόανθρωπα βασιλικά διὰ Ἰωάννου τοῦ πατρὸς Εὐπολέμου τοῦ ποιησαμένου τὴν πρεσβείαν ὑπὲρ φιλίας καὶ συμμαχίας πρὸς τοὺς Ῥωμαίους παρώσας καὶ τὰς μὲν νομίμους καταλύων πολιτείας παρανόμους ἔθισμούς ἐκαίνιζεν (IV 11).

Φιλόανθρωπα βασιλικά se refiere a la carta de privilegios concedida por Antíoco III al ἔθνος de los judíos⁵⁵. En él concedía el derecho de vivir según las leyes paternas πολιτευέσθωσαν δὲ πάντες οἱ ἐκ τοῦ ἔθνους κατὰ τοὺς πατρίους νόμους... y al Consejo de ancianos, los sacerdotes, los escribas del Templo, los cantores sagrados los exceptuaba de la capitación⁵⁶, del impuesto a la corona⁵⁷ y de otros tributos ἀπολύεσθω δ’ ἡ γερουσία καὶ οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τοῦ ἱεροῦ καὶ οἱ ἱεροψάλται ὧν ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς τελοῦσι καὶ τοῦ στεφανιτικοῦ φόρου καὶ τοῦ περὶ τῶν ἄλλων (*ibid.* 142-3). Quienes habitaban Jerusalén y los que retornaran a ella, estaban exentos de impuestos por un trienio. Ordenó la libertad para los que fueron reducidos a la esclavitud. En honor del Templo prohibió la entrada de animales impuros en la ciudad, asegura la provisión de sacrificios, etc. Esta carta enumera quiénes son los que integran el pueblo judío según la visión del rey, y que gozan de privilegios, por lo tanto, no ofrecieron reparos en aceptar el helenismo “mientras que los excluidos (sacerdotes no adscritos al Templo, escribas y doctores –es decir, rabinos-, campesinos) serán los que alimenten a revuelta en nombre de esa misma tradición que el rey se empeña claramente en respetar”⁵⁸.

⁵⁴ Cf. Eddy (*The King is dead*, p. 207): “These institutions –gymnasium and ephebate- were exceedingly important Hellenizing forces, being nothing less than the usual means whereby higher education was imparted in Hellenistic cities. There was, therefore, now the possibility of systematic Hellenization for the upper classes”.

⁵⁵ Josefo conservó el documento (*A J XII* 138-44). Por su importancia, se realiza la transcripción y el análisis del mismo en el apéndice.

⁵⁶ Debía ser un impuesto individual. R. Marcus en su comentario al texto de Josefo (1953) lo asimila al *tributum capitis* de las provincias del imperio romano definiéndolo como “a variety of personal and business taxes”.

⁵⁷ Impuesto ofrecido por las ciudades como reconocimiento por alguna donación del monarca en ocasión de un acontecimiento o de forma periódica (cf. Preaux, *El mundo helenístico*, p. 223). Según Goldstein (*I Macc.* p. 407) después se transformó en una contribución compulsiva que debía pagarse anualmente.

⁵⁸ Cf. Vidal-Naquet (*Ensayos de historiografía*, pp. 150-1).

En el capítulo XI 22-26 se transcribe una carta de Antíoco V dirigida a Lisias. Según Habicht (“Royal Documents...”, pp.17-8) se trata del anuncio de una amnistía o privilegios: “Such announcements, containing an amnesty or privileges, were customary for a new Hellenistic ruler and are known as *philanthropa*”.

La restauración de los privilegios se describe en el capítulo XIII 23: (Antíoco V)...se reconcilió, ofreció un sacrificio, honró el Templo y concedió privilegios al lugar santo”.

11.1. Juan, padre de Eupólemo

Hemos comentado la importancia de Eupólemo en el análisis de la segunda carta introductoria de *II Macc*. Su padre, Juan, fue enviado como embajador del sumo sacerdote Simón II y logró las concesiones por parte de Antíoco III (cf. *supra*)⁵⁹. Debía saber griego para ser representante ante el rey y su persona constituye un modelo de los judíos pertenecientes a estratos superiores, abiertos a la aculturación: llamó a su hijo con un nombre griego, Eupólemo, uno de los primeros ejemplos en Jerusalén en llevar un nombre de ese origen⁶⁰.

11. 2. Eupólemo

Según *I Macc*. VIII: 17 Judas Macabeo eligió a Eupólemo, hijo de Juan, y a Jasón⁶¹, hijo de Eleazar como embajadores a Roma a fin de concertar un tratado de amistad y alianza. La autenticidad del tratado ha sido cuestionada por Willrich, Winckler, Wellhausen; no dudan de ella Mommsen, Momigliano, Ed. Meyer (cf. Abel, *Les Livres...*, p. 152).

⁵⁹ Zollschan (“The Earliest Jewish Embassy...”) a propósito de *II Macc*. IV 11 retoma una propuesta de Keerl (*Die Apokryphen des Alten Testaments*, Gebhardt und Reiland, Leipzig, 1852, pp. 74-76) que deduce a partir de este versículo la existencia de una embajada distinta a la enviada a Roma en el 161 a.C. liderada por Eupólemo. El argumento es de orden sintáctico: el participio *πομπησάμενον* es ambiguo, puede referirse tanto a Juan como a su hijo (ambos nombres en genitivo). Zollschan advierte que la embajada no fue enviada por Jasón y que no se afirma que llegó a la ciudad de Roma (como ocurrió con la mencionada en *I Macc*. VIII 19): “The difference in the destinations of the embassies referred to in *II Macc*. IV 11 and *I Macc*. VIII 17, 19 indicate that we may be looking at two distinct embassies” (p. 39). El estilo sintético, propio del epítome, que condensaba los cinco libros de Jasón de Cirene, impedía al compilador extenderse en el tema de una primera embajada. Otro argumento que esgrime Zollschan es el cuidado del compilador en presentar hechos en una secuencia cronológica (p.e. en XV 36 el Día de Nicanor que debía ser celebrado un día antes que el Día de Mardoqueo). Por lo tanto, el compilador no habría mencionado una embajada enviada por Judas a Roma en el contexto de un suceso ocurrido trece años antes. Deduce que la primera embajada debió surgir por iniciativa del mismo Juan ya que Onías III había sido depuesto de su cargo (relaciona el exilio del sumo sacerdote, ocurrido en Dafne, cerca de Antioquia) con la carta de los *legati* romanos (*II Macc*. XI 34-38) que se dirigían a Antioquía. El objetivo de Juan sería la restitución de los privilegios concedidos por Antíoco III a los judíos y que Jasón había eliminado (Zollschan no cree en absoluto en la asistencia de Juan a Jasón en el tema de la abolición de los privilegios, sino todo lo contrario).

⁶⁰ Este dato lo destaca Wacholder (*Eupolemus...* p.11).

⁶¹ Se trata de un personaje casi desconocido. Por el nombre del padre se concluye que pertenecía a la familia sacerdotal.

11. 3. Tratados de amistad y alianza

Los tratados de amistad y alianza *φιλία καὶ συμμαχία* llegaron a ser un hecho frecuente en el mundo griego desde el período clásico. Tucídides menciona repetidas veces la firma de tratados de esta naturaleza, incluso señala la distinción entre *σύμμαχος* y *φίλος*⁶². En la época helenística, las alianzas se incrementaron según el principio manifestado por Polibio en boca del rey Arato: “Los reyes no consideran a nadie amigo o enemigo natural, τὸς δὲ βασιλεῖς σαφῶς εἰδῶς φύσει μὲν οὐδένα νομίζοντας οὔτε συνεργὸν οὔτε πολέμιον sino que el criterio que les hace medir la amistad o la enemistad es la conveniencia ταῖς δὲ τοῦ συμφέροντος ψήφοις αἰεὶ μετροῦντας τὰς ἔχθρας καὶ τὰς φιλίας” (II 7)⁶³. La expresión *φιλία καὶ συμμαχία* está frecuentemente usada por Polibio (III 67,7; IV 6,11; 84,3; VII 9,7; XVIII 13,5; XXI 20,3,6; XXVIII 8,31; XXXI 3,21; XXXIII 12,9; XXXIII 18,7).

11. 4. Introducción de nuevas costumbres contrarias a la Ley

El autor de *II Macc.* señala a Jasón como el introductor de nuevas costumbres que gradualmente podrían debilitar la práctica del judaísmo. En realidad, la penetración de elementos griegos había comenzado tiempo antes (Hengel menciona el siglo III a.C.), prueba de ello son los nombres griegos de personajes como Jasón, Menelao y Eupólemo⁶⁴ y las

⁶² En el libro III 70 los corcirenses decidieron ser aliados de los atenienses según los tratados Ἀθηναίοις μὲν ξύμμαχοι εἶναι κατὰ τὰ ξυγκείμενα y amigos de los peloponesios como antes Πελοποννησίοις δὲ φίλοι ὡς περ πρότερον. En VI 70 se describe el plan de Nicías: tras hacer ostentación del poderío de Atenas y mostrar su apoyo en defensa de sus aliados y amigos... δηλώσαντας δὲ τὴν ἐς τοὺς φίλους καὶ συμμαχούς προθυμίαν, regresar a la patria. N. Andrade (2003, *Discurso y poder en la tragedia y la historiografía griegas*, p. 17) advierte con respecto al término *sýmmachos* que nos hallamos frente a un ideologema del siglo V ya que la Liga de Delos ha hecho que muchos *sýmmachoi*, que pagan tributo, sean en realidad *hypékooi*, súbditos. De tal modo los denomina Tucídides quien, al hablar de aliados que contribuyen con tropas y barcos “debe desactivar esa carga negativa mediante el añadido de un adjetivo *sýmmachoi autónomoi*”

⁶³ Cf. Préaux, *El mundo helenístico*, pp. 138-9.

⁶⁴ Bickerman (1949, *From Ezra to the last of the Maccabees*, New York, pp. 153-4) considera al cambio de nombres una primera señal de helenización: “The leaders of the reform party called themselves Jason instead of Jeshu, Menelaus instead of Onias; the real name of the High Priest Alcimus was Jakim. The Maccabees on the other hand, bore purely Hebrew names... When emissaries were to be sent to Rome, to be sure, they had to be persons fluent in Greek, and they bore names as Jason and Eupolemus”. Vidal-Naquet (*Ensayos de historiografía*, p. 152) comenta que la influencia helénica era tan fuerte que la mayor parte de los judíos de aquella época tenían dos nombres propios: uno judío y otro griego. Menciona el caso de Daniel, personaje del libro homónimo: en la corte de Babilonia se llamaba Beltshassar (id. I 7). Además recuerda (id. p. 151 n. 7) un descubrimiento realizado en las excavaciones de Hebrón de una *ostrakon* bilingüe greco-arameo, datado en el año 227 a.C. Se considera la inscripción más antigua de Palestina. Es un recibo de préstamo en el que la palabra griega *kapelos* (vendedor) no se traduce al arameo, sino que es se transcribe bajo la forma *qplys*. (cf. T. B. Geraty (1975) “The Khirbet el Kom Bilingual Inscription”, *Bull. of the Am. School of Oriental Research* 220, pp. 55-61).

M. Williams (2005), “Jewish Festal Names in Antiquity – a neglected area of onomastic Research”, *JSJ* XXXV/1 señala que los nombres de los judíos en el Egipto ptolemaico sufrieron una rápida helenización. “But even in

palabras en griego del *Antiguo Testamento*, que si bien son escasas en número, revelan una presencia de la cultura griega en el original hebreo⁶⁵.

El versículo menciona la destrucción de las instituciones establecidas y la innovación de costumbres contrarias a la ley. Los dos términos en oposición, πολιτεία y ἔθισμός, están acompañados por sendos epítetos νόμιμος y παράνομος⁶⁶, cuyo concepto se define en la relación que establecen con la ley mosaica νόμος πάτριος. Para el autor de *II Macc.* no cabe duda de que Jasón infringe las tradiciones ancestrales (se podría argumentar, como en efecto, lo han hecho algunos estudiosos, que no existe prohibición alguna de construir un gimnasio en el texto veterotestamentario) y enumera en los versículos siguientes las consecuencias de esta conducta. Curiosamente, utiliza el término πολιτεία, que se asocia de inmediato con el ámbito institucional griego para denominar las leyes básicas del judaísmo.

12. La construcción del gimnasio

“Con regocijo fundó un gimnasio bajo la misma acrópolis y educó a los mejores efebos bajo el petaso (con prácticas en el gimnasio)” ἀσμένως γὰρ ὑπ’ αὐτὴν τὴν ἀκρόπολιν γυμνάσιον καθίδρυσεν καὶ τοὺς κρατίστους τῶν ἐφήβων ὑποτάσσω⁶⁷ ὑπὸ πέτασον ἤγαγεν (*id.* IV 12).

El compilador imagina el placer de Jasón al poder concretar la construcción del gimnasio y lo expresa mediante el adjetivo ἀσμένως.

La acrópolis se refiere a la colina cercana al Templo (al NE del mismo), en la que posteriormente se construyó la ciudadela Akra. Era habitual la construcción de gimnasios en lugares cercanos a templos o centros cívicos⁶⁸.

Judaea itself there was some change –wholly Greek names now came into use for the first time and some traditional Hebrew names became modified under Greek influence” (p. 27).

⁶⁵ Para más información cf. mi trabajo “Palabras griegas en la literatura bíblica” (1997), *Anales de Filología Clásica* XV, pp. 107-117.

⁶⁶ C. Aslanov (1998, “L’Hellénisme...”, pp. 93-6) afirma que los adjetivos ἄνομος y παράνομος adquieren el carácter de calificativos para designar a los helenistas extremos con un sentido sumamente despreciable, cf. *I Macc.* I 11; X 61; XI 21: « À cet égard, il convient de noter que la confrontation entre le royaume séleucide et les Juifs fidèles à la Loi fait intervenir à deux niveaux la notion de loi : d’une part, les Juifs apostats se sont mis hors la loi aux yeux de la Loi de Moïse, et d’autre part, les Juifs qui ont pris les armes pour défendre leur droit de respecter le νόμος πάτριος ont eux-mêmes été mis hors la loi par les autorités séleucides » (p. 96).

⁶⁷ El participio ὑποτάσσω no aparecen en V. Abel lo transcribe entre corchetes y sostiene que se trata de una nota marginal. Goldstein considera que pertenece al original, fundamentado su afirmación al señalar que se trata de una parodia de *Salmos* XLVI 4... ὑπέταξεν λαοὺς ἡμῶν καὶ ἔθνη.

⁶⁸ Hengel (*Judaism...* p. 68) comenta la ubicación del gimnasio en Sardes, junto a la sinagoga (siglos II a IV d.C.): “the Great synagoge appears seemingly as an integral part of the city gymnasium”. Goldstein (*II Macc.* p. 229) recuerda el ejemplo de la sinagoga de Delos (siglo II a.C.) construida junto al gimnasio. Estos casos se refieren a la Diáspora y no a Jerusalén, lugar considerado sagrado por al presencia del Templo.

La educación gimnástica impartida a los mejores efebos κρατίστους τῶν ἐφήβων indica el carácter aristocrático de la misma, característica ya señalada por Jenofonte (*Ath.* I.13) que describe la hostilidad del pueblo al no poder acceder a un privilegio semejante⁶⁹.

El petaso era un sombrero de alas anchas que servía de protección a los efebos contra el sol y la lluvia cuando realizaban las prácticas gimnásticas. Era un elemento característico del dios Hermes. Este versículo insinúa que los jóvenes se encontraban desnudos en el gimnasio, práctica contraria a sus costumbres ancestrales⁷⁰, lo que indicaría un paso más cercano a la aculturación.

13. Imitación del modo de vida griego

“La imitación del modo de vida griego y la introducción de costumbres extranjeras tenía tal vigor a causa de la excesiva perversidad del impío y no verdadero sumo sacerdote Jasón ἦν δ’ οὕτως ἀκμή τις Ἑλληνισμοῦ καὶ πρόσβασις ἀλλοφυλισμοῦ διὰ τὴν τοῦ ἀσεβοῦς καὶ οὐκ ἀρχιερέως Ἰάσωνος ὑπερβάλλουσαν ἀναγνείαν que los sacerdotes no se preocupaban por los servicios del altar sino que despreciando el Templo y despreocupándose de los sacrificios, se apresuraban a participar del entretenimiento contrario a la ley en la palestra después del llamado del disco ὥστε μηκέτι περὶ τὰς τοῦ θυσιαστηρίου λειτουργίας προθύμους εἶναι τοὺς ἱερεῖς, ἀλλὰ τοῦ μὲν νεῶ καταφρονοῦντες καὶ τῶν θυσιῶν ἀμελοῦντες ἔσπευδον μετέχειν τῆς ἐν παλαίστρῃ παρανόμου χορηγίας μετὰ τὴν τοῦ δίσκου πρόσκλησιν. En nada consideraban la honra patria, en cambio creían a la gloria helénica la mejor καὶ τὰς μὲν πατρώιους τιμὰς ἐν οὐδενὶ τιθέμενοι, τὰς δὲ Ἑλληνικὰς δόξας καλλίστας ἠγοῦμενοι” (IV 13-15).

⁶⁹ Τοὺς δὲ γυμναζομένους αὐτόθι καὶ τὴν μουσικὴν ἐπιτηδεύοντας καταλέλυκεν ὁ δῆμος, νομίζων τοῦτο οὐ καλὸν εἶναι, γνοὺς ὅτι οὐ δυνατὰ ταῦτά ἐστιν ἐπιτηδεύειν.

⁷⁰ Cf. *Libro de Jubileos* III 30-1: (Dios expulsa a Adán, Eva y a los animales del Edén) “Pero sólo a Adán permitió cubrir sus vergüenzas entre todas las bestias y animales. Por eso fue ordenado en las tablas celestiales a cuantos conocen el temor de la Ley que cubran sus vergüenzas y no se descubran, como hacen los gentiles” (versión de A. Diez Macho, *Apócrifos del A. T.*) El *Libro de los Jubileos* (comentario aggádico de *Génesis*, *Éxodo* y algunos pasajes de *Levítico* y *Números*) debió redactarse entre el 160-130 a.C. Esta mención de la desnudez podría ser un eco de la situación experimentada por los jóvenes que concurrían al gimnasio en Jerusalén.

13. 1. Helenismo Ἑλληνισμός

La palabra Ἑλληνισμός que traducimos como “imitación del modo de vida griego”⁷¹ aparece por primera vez en este pasaje⁷². Es claro que no se refiere a las costumbres del pueblo griego que vive de acuerdo con su cultura, sino a un pueblo de origen distinto al griego que imita un modo de vida que no le es propio⁷³. A fin de resaltar que se trata de una cultura distinta, el compilador acuña otro ἄπαξ λεγόμενον, ἀλλοφυλισμός “introducción de costumbres ajenas”⁷⁴ para resaltar la distancia entre el mundo griego y las costumbres ancestrales. El v. 15 indica las consecuencias de la entrada a esa nueva cultura: las actividades del gimnasio para los sacerdotes eran más atrayentes que las del Templo, El compilador se limita a describir sólo la conducta de los sacerdotes, uno de los estratos mejor dispuestos a la helenización. Carga la culpa sobre Jasón, a quien califica de impío ἄσεβής (adjetivo que transmite una clara referencia a la impiedad blasfematoria y sacrílega)⁷⁵ y no admite su función como sumo sacerdote οὐκ ἄρχιερεύς. En ningún pasaje se insinúa la aceptación del Ἑλληνισμός por las capas populares.

13. 2. La λειτουργία

En Atenas, la λειτουργία era un servicio público a cargo de los ciudadanos más ricos que debían pagar los gastos de la χορηγία (obligación de formar y equipar un coro para las

⁷¹ Liddell-Scott traduce “imitation of the Greeks, Hellenism” citando el versículo en cuestión, y añade una segunda acepción “use of a pure Greek style and idiom”.

⁷² Ἑλλην (o su plural Ἕλληνες) es un adjetivo muy poco usado en *I y II Macc.* para referirse a los griegos. En *II Macc.* VIII 20 se los designa Μακεδόνες (macedonios) o ἔθνη (sobre todo en *I Macc.*). El pasaje en cuestión, al igual que el de XI 24 τοὺς Ἰουδαίους μὴ συνευδοκοῦντας τῆι τοῦ πατρὸς ἐπὶ τὰ Ἑλληνικὰ μεταθέσει se relacionan con las reformas llevadas a cabo por Jasón y que describen la civilización, ideología o religión griegas.

⁷³ J.G. Droysen (1808-1884) tomó el término de *II Macc.* para definir el periodo histórico a partir de Alejandro Magno hasta el año 30 a.C. caracterizado por la fusión del helenismo y las culturas orientales.

⁷⁴ Aslanov (1998, “L’Hellenisme...”, pp. 96 ss) señala que el adjetivo ἀλλόφυλος en *I Macc.* traduce, en la mayor parte de los casos, el hebreo *pelishti*, “filisteo”. Esto adquiere sentido si se tiene en cuenta que la tradición bíblica recuerda el origen egeo de los filisteos: *Je.* XL 4 menciona Kaftor (lugar identificado como Creta al igual que *Am.* IX 7. Por la inserción del mundo egeo en la civilización griega, se asimilaba a los filisteos con griegos y viceversa en la *Septuaginta*. En el caso concreto de *I Macc.*, ἀλλόφυλοι designa a los greco-macedonios y a los contingentes sirios que se unieron a estos últimos. En el versículo de *II Macc.* IV 13, ἀλλοφυλισμός se opone a Ἑλληνισμός, pero la elección del primer término no es fortuito ya que remite a la figura de David y su combate con el filisteo Goliat. Judas Macabeo es asimilado al joven rey y el gigante filisteo a las tropas seléucidas. Amir (“The term Ἰουδαϊσμός...”, p. 38) traduce ἀλλοφυλισμός “the ways of a foreign nation” J. Lieu (“Not Hellenes...”, p. 250) señala que el adjetivo ἀλλόφυλος es usado para nombrar al extranjero –no griego- enemigo o gobernante y que el compilador hace una inversión de su significado: “In the same vein, 2 Maccabees adopts the familiar “Greek” antithesis with βάρβαρος, again inverting the conventional polarity...”

⁷⁵ Cf. Aslanov (“L’Hellenisme...”, p. 94) quien sostiene que ἄσεβής funciona como el equivalente hebreo de *rashá* (perverso) el cual desde el 180 a.C. (desde de la época de Ben Sirá) designa lo contrario de *tsadik* (piadoso), en virtud de una tendencia a la bipolarización de valores que comienza a manifestarse en la época helenística y que culmina con el desarrollo de la literatura apocalíptica. Otro ejemplo se encuentra en *II Macc.* X 10 ...κατὰ τὸν Εὐπάτορα Αντίοχον, υἱὸν δὲ τοῦ ἄσεβοῦς γενόμενον...

representaciones dramáticas), γυμνασιουργία (adiestramiento de un grupo para las fiestas y ceremonias junto con el pago a los maestros de gimnasia), ἐστίαισις (obligación de ofrecer un banquete a los representantes de las tribus en determinados acontecimientos), ἀρχιθεωρία (jefatura de una embajada a los juegos olímpicos, píticos, etc). La τριηραρχία (obligación de mantener una trirreme) y la εἰσφορά (impuesto sobre la propiedad) eran obligaciones extraordinarias⁷⁶. A partir del siglo IV a.C. la aplicación del término λειτουργία se extiende a todo tipo de servicio, en particular al del culto⁷⁷. La función de los sacerdotes consistía en la preparación de los animales para el sacrificio y la recepción de una parte del animal para uso propio (cf. *Le.* I-VII).

En el capítulo III 3 se mencionan los servicios de sacrificios a cargo de los gastos reales.

13. 3. La χορηγία

La χορηγία, (cf. *supra*) era el servicio de costear un coro para las representaciones dramáticas. Por extensión su sentido se trasladó al de “provisión, recurso, pago de gastos”⁷⁸. En el pasaje en cuestión traducimos por “entretenimiento” que resulta de una donación hecha por benefactores⁷⁹. No resulta fácil la traducción literal. Doran sugiere que se trata de un recurso retórico en el que se opone la función que debía ser cumplida por el sacerdocio (tareas relacionadas con los sacrificios cotidianos) y su celo por participar del entretenimiento contrario a la ley (actividades propias del gimnasio)⁸⁰.

13. 4. La palestra

La palestra literalmente era el campo de deportes (πάλη “lucha, combate”), un patio rodeado de columnas. Se hallaba en la parte central del gimnasio. Aristófanes en la parábasis de *Ranas* describe a los atenienses modelos de conducta: nobles, sensatos, justos, hermosos y

⁷⁶ Cf. A. Petrie (1946) *Introducción al estudio de Grecia*, México, pp. 98-100.

⁷⁷ Cf. Arndt & Gingrich, λειτουργέω: “perform a public service, serve in (a public office), in our lit. exclusively of religious and ritual services both in a wider and a more restricted sense. Λειτουργία: “of the service performed by priests and Levites in the Temple (*Ex.* XXXVIII 35, *Nu.* XVIII 2; *Sir.* IV14; *I Macc.* X 42).

⁷⁸ Cf. Arndt & Gingrich: χορηγία “defray the expenses of something, provide supply (in abundance) *I Macc.* XIV10.

⁷⁹ Cf. Goldstein (*II Macc.*, p. 231): “...χορηγία here means “entertainment”, in the sense of “the use of the facilities provided by the gymnasial organization with the help of the donation of its benefactors”. These facilities would include both permanent equipment and consumables, such as oil for anointing the body”.

⁸⁰ Cf. Doran (*Temple Propaganda...*, pp. 44-45): “...the author is playing on words again: he is contrasting χορηγία with λειτουργία – a fine opposition, as χορηγία was often used to mean “public services”... to contrast the illegal ministry in the palestra with the ministry round the altar”.

bellos, educados en las palestras τραφέντας ἐν παλαίστραις, danzas y música (ibid. 727-29). En el período helenístico frecuentemente “palestra” se usó como sinónimo de gimnasio⁸¹.

13. 5. El llamado del disco

Se trata de un objeto de bronce de forma circular, perforado en el centro por donde pasaba un anillo que sonaba para dar la señal de comienzo de las actividades. No debe confundirse con el disco usado en el lanzamiento⁸².

El versículo 14 permite inferir la conducta considerada por el compilador como ἀκμή τις Ἑλληνισμοῦ: el abandono de los deberes concernientes a la función sacerdotal y la preferencia por las actividades concernientes al gimnasio. El versículo 15 sintetiza en una clara antítesis la situación: αἱ πατρῶιοι τιμαί versus αἱ Ἑλληνικαὶ δόξαι. Se sobreentiende, así lo manifestamos en párrafos anteriores que Jasón no fue el iniciador de la helenización, los nombres propios de origen griego así lo prueban⁸³, pero el compilador identifica al sumo sacerdote como el iniciador de un proceso que para él ha de ser negativo, y que tendrá como consecuencia el debilitamiento la tradición mosaica⁸⁴.

Otro tema digno de destacar, al que ya aludimos, es el de la aristocracia sacerdotal que aceptó de buen grado las nuevas costumbres. Los versículos dejan traslucir una oposición entre la población urbana y rural⁸⁵, ya existente en el *Antiguo Testamento*⁸⁶ y situación común

⁸¹ Marrou (*Historia de la educación...*, p. 153) establece la distinción entre ambos términos: el gimnasio es el conjunto integrado por la reunión de la palestra, campo de atletismo rodeado de diversas instalaciones, con el estadio, pista de las carreras pedestres.

⁸² Cf. Cic. *De orat.* II 5, 21: Crasso comenta a Catulo que cuando los filósofos ocupan los gimnasios, el auditorio prefiere oír el (llamado) del disco al filósofo “...cum omnia gymnasia philosophi teneant tamen forum auditores discum audire quam philosophum malunt.”

⁸³ Cf. el comentario de Hengel al v. 13 (*Judaism...* vol.I, p. 75). “...these events marked “an extreme of Hellenization” (ἀκμή) in Jerusalem. They were only conceivable on the basis of lengthy period of preparation, in which Hellenistic influences in Jerusalem had long been at work, though we do not know much about them”.

El tema de los nombres es un parámetro que indica un contacto con la otra cultura, aunque no permite determinar el peso de la misma. L. Kant (1987, “*Jewish Inscriptions in Greek and Latin, ANRW*, pp. 671-713) estudió las inscripciones judías en griego y en latín en Judea y la cuenca del Mediterráneo. Según las inscripciones arribó a la conclusión de que los judíos preferían los nombres latinos y griegos e incluso los teofóricos de la civilización pagana (ejemplifica con Asklepiodote) y advierte: “Although such names had no cultic significance, they indicate participation in the surrounding Hellenic cultura” (p. 673).

⁸⁴ Ciertos estudiosos no consideran la construcción del gimnasio como un atentado contra las observancias tradicionales, entre ellos Tcherikover: “The introduction of foreign customs such as athletic games and physical exercises, though alien to the national spirit, was not a religious offense in the exact sense of the term: the Law of Moses had never forbidden them explicitly” (*Hellenistic Civilization...*, p. 166). Goldstein coincide con él: “... the assertion of Jason of Cirene have a touch of the ridiculous. Nothing explicit in the Torah forbade the existence of a gymnasium down the slope from the temple itself;...” (“*Jewish Acceptance...*”, p. 77).

⁸⁵ Hengel (*Judaism...* vol. I, p. 74) afirma que el objetivo con respecto a Jerusalén era su transformación en una *pólis* griega con un limitado número de ciudadanos educados en la tradición helénica y el resto del pueblo habría de recibir el estatus de periecos.

en el mundo helenístico. La clase campesina, siempre más conservadora, resistió el avance del helenismo, al que asociaba con una presión fiscal que a ellos agobiaba y favorecía a los privilegiados en torno del Templo (cf. *supra*)⁸⁷. Resulta sumamente difícil, casi imposible, determinar las características del judaísmo entre los años 300 y 180 a.C., por lo que debemos limitarnos a *II Macc.* sin olvidar la visión parcial del compilador, para quien la construcción de un gimnasio en Jerusalén fue un hecho ultrajante para la tradición ancestral⁸⁸. Los versículos 16 y 17 anticipan el futuro castigo “pues no es fácil violar las leyes divinas” ἀσεβεῖν γὰρ εἰς τοὺς θεῖους νόμους οὐ βραδίον (17). Otro ejemplo de la concepción deuteronomica puesta de manifiesto repetidas veces por el compilador.

14. Juegos quinquenales en honor de Heracles

“Al celebrarse en Tiro los juegos quinquenales en presencia del rey ἀγομένου δὲ πενταετηρικοῦ ἀγῶνος ἐν Τύρῳ καὶ τοῦ βασιλέως παρόντος envió el impuro Jasón como delegados de Jerusalén a los que eran antioquenos quienes llevaban trescientas dracmas de plata para el sacrificio de Heracles. Los portadores (del dinero) juzgaron que no era conveniente usarlo para el sacrificio y lo aplicaron a otro gasto. ἀπέστειλεν Ἰάσων ὁ μιὰρὸς θεορῶς ὡς ἀπὸ Ἱεροσολύμων Ἀντιοχεῖς ὄντας παρακομίζοντας ἀργυρίου δραχμὰς τριακοσίας εἰς τὴν τοῦ Ἡρακλέους θυσίαν, ὅς καὶ ἤξιωσαν οἱ παρακομίσαντες μὴ χρῆσθαι εἰς θυσίαν διὰ τὸ μὴ καθήκειν, εἰς ἑτέραν δὲ καταθέσθαι δαπάνην. Sucedió que el dinero destinado por quien lo enviaba, al sacrificio de Heracles, a causa de quienes lo llevaban, se invirtió en la construcción de trirremes ἔπεσε μὲν οὖν ταῦτα διὰ μὲν τὸν ἀποστέλλαντα εἰς τὴν τοῦ Ἡρακλέους θυσίαν, ἕνεκεν δὲ τῶν παρακομίζόντων εἰς τὰς τῶν τριηρέων κατασκευάς” (IV 18-20).

La civilización griega celebraba certámenes atléticos en ciudades aisladas, grupos de ciudades o en todo el mundo griego. De éstos últimos los más importantes eran los juegos Olímpicos, los Píticos, los Nemeos y los Ístmicos (los dos primeros se celebraban cada cuatro años; los segundos, cada dos).

⁸⁶ Cf. *II Ki.* XI 18-20; *Za.* XII 7.

⁸⁷ Vidal-Naquet (*Ensayos de historiografía*, p. 155) cita a Eddy *The King is Dead*, p. 244 que afirma “para muchos campesinos las costumbres pervertidas se identificaban con la presión fiscal, y el mundo de los pecadores con el de los recaudadores”.

⁸⁸ Feldman (“How much Hellenism..”, p. 295) lo califica de “outrageous novelty” y agrega: “To judge on the basis of alleged Hellenistic influence on Jewish literary works of a few writers and to conclude from this that Judaism had become Hellenistic in its views and attitudes is to ignore the private views and practices of the Jewish masses”.

En el pasaje en cuestión se mencionan los juegos quinquenales (ocurrían cada cuatro años) consagrados a Heracles-Melqart. Esta divinidad es un ejemplo de sincretismo religioso: el heroísmo griego se fusiona con una deidad oriental⁸⁹. Heracles-Melqart (del fenicio **mlk-qrt*: rey de la ciudad) era venerado en Tiro y Cartago⁹⁰. Josefo (*Ap.* I XVIII 117-19) cita a Menandro de Éfeso, historiador que atribuye al rey Hiram de Tiro la construcción de templos consagrados a Heracles y Astarté. Se celebraba el “Despertar de Heracles” Ἡρακλέους ἔγερσις en el mes de Peritios (febrero-marzo). Arriano (*An.* II 24, 5) cuenta el encuentro de Alejandro en Tiro con los más importantes de personajes de esa ciudad y algunos delegados τινὲς θεωροί de Cartago que habían venido para honrar a Heracles ἐς τιμὴν τοῦ Ἡρακλέους según una antigua costumbre κατὰ δὴ τινα νόμον παλαιόν. Alejandro también ofreció un sacrificio a la divinidad, estableció juegos, una procesión de antorchas y dedicó un navío tirio al dios. Arriano (III 6,1) menciona un segundo sacrificio a Heracles por parte de Alejandro, ocasión en la también realizó un certamen atlético y musical ἐν Τύρῳι δὲ ἀθῆτις θύει τῷ Ἡρακλεῖ καὶ ἀγῶνα ποιεῖ γυμνικόν τε καὶ μουσικόν. No se sabe si fue Alejandro quien instituyó los juegos quinquenales o éstos surgieron como consecuencia natural del proceso de helenización.

14. 1. El delegado

El delegado θεωρός era un enviado de las ciudades griegas a los festivales de otras ciudades. La delegación o embajada recibía el nombre de θεωρία y era recibida por los funcionarios locales, θεωροδόκοι. Los θεωροί representaban a Jerusalén (no a Jasón), pero debieron ser elegidos por éste de la lista de antioquenos.

14. 2. El sacrificio

En los festivales, los θεωροί ofrecían sacrificios en nombre de las ciudades que representaban. El compilador destaca la apostasía de Jasón al enviar trescientas dracmas para

⁸⁹ Heródoto (II 44) narra su viaje a Tiro en el que oyó de la existencia de un santuario en honor de Heracles. También en Gades (la actual Cádiz) había un templo consagrado al dios. La figura de Heracles era conocida en el mundo semítico: el historiador Cleodemo Malco, citado por Alejandro Polihistor (*J. AJ* I 239-41) recordó la ayuda que Aferas, hijo de Abraham y Ketura, brindó a Heracles en su expedición a Libia y luego le dio su hija en matrimonio. De esta unión nació Didoro, padre de Sofón, de quien descienden los Sofakas (bárbaros).

⁹⁰ D. E. Aune (1992, “Heracles”, *The AB Dictionary*, Vol. III p. 141) marca la diferencia entre Heracles y otros héroes griegos como Perseo, Edipo, Teseo, en el hecho de que el primero no tenía ninguna tumba que sirviera como centro de culto y que limitara su expansión geográfica en Asia y África.

ofrendar a un dios pagano. Los θεωροί, más escrupulosos, destinaron el dinero para la construcción de trirremes⁹¹.

15. La entronización del rey

“Habiendo sido enviado Apolonio, el hijo de Menesteo a Egipto a causa de la entronización del rey Filométor, Antíoco, al comprender que éste se había convertido en su enemigo, se preocupó por su propia seguridad, por lo cual tras pasar por Joppe llegó a Jerusalén” Ἀποσταλέντος δὲ εἰς Αἴγυπτον Απολλωνίου τοῦ Μενεσθέως διὰ τὰ πρωτοκλίσια τοῦ Φιλομήτορος βασιλέως μεταλαβὼν Ἀντίοχος ἀλλότριον αὐτὸν τῶν αὐτοῦ γεγονέναι πραγμάτων τῆς καθ’ αὐτὸν ἀσφαλείας ἐφρόντιζεν. ὅθεν εἰς Ἰόππην παραγενόμενος κατήντησεν εἰς Ἱεροσόλυμα (IV 21).

Se trata de la ceremonia de llegada al trono de un soberano, en este caso, Ptolomeo VI Filométor (180-145 a.C.)⁹². Πρωτοκλίσια, neutro plural, dio origen a diversas interpretaciones. En el *NT* aparece ἡ πρωτοκλισία (femenino) en *Mt.* XXIII 6; *Mk.* XII 39; *Lk.* XIV 7; XX 46 con el sentido de “lugar de honor en un banquete”⁹³. La forma neutra está registrada en los diccionarios como πρωτοκλήσια, lectura que transcriben A y algunos códices luciánicos. Πρωτοκλήσια es considerado por algunos, un sinónimo de ἀνακλητήρια “fiesta de proclamación de un rey”⁹⁴. Estos dos términos comparten la raíz del verbo καλέω

⁹¹ Hengel (*Judaism...* vol. I. p. 73) cree que la conducta de Jasón no debe interpretarse como idolatría. Menciona un fragmento de Eupólemo según el cual el rey Salomón envió un pedestal de oro al rey Suron de Tiro para la construcción del templo de Zeus en esa ciudad (cf. *FGrH* 723 I 2, 34, 16).

Según Tucídides II 3, Corinto fue el primer lugar de Grecia en el que se construyeron trirremes πρῶτοι δὲ Κορίνθιοι λέγονται... καὶ τριήρεις πρῶτον ἐν Κορίνθῳ τῆς Ἑλλάδος ἐνναυπηγήναι. L. Basch (1997, “Trières grecques, phéniciennes et égyptiennes” *JHS* 97, pp. 1-10) atribuye a los fenicios la invención de las trirremes. El vocabulario de Ugarit ya registraba 28 categorías de diferentes navíos (cf. F. Thureau-Dangin “Vocabulaires de Ras Shamra”, *Syria* 12, 1931/5, pp. 228-30). Basch comenta la presencia de trirremes en las monedas de Sidón y Arados. Las flotas fenicias y púnicas adoptaron el uso de trirremes antes que Grecia. La invención de este navío se explica por la hostilidad existente entre las ciudades costeras de Fenicia desde los tiempos de la soberanía asiria (cf. *J. AJ* IX 284-7). En Grecia el uso de las trirremes se expandió rápidamente por la amenaza de las flotas fenicias y púnicas.

⁹² Era hijo de Ptolomeo V y Cleopatra I. Gobernó bajo la regencia de su madre hasta que ella murió (176 a.C.).

⁹³ Cf. Arndt & Gingrich, πρωτοκλισία: “the place of honor at a dinner beside the master of the house or the host”.

⁹⁴ Cf. Polibio XVIII 55,3: “...los oficiales de la corte empezaron de inmediato a preparar la fiesta de la proclamación del rey... εὐθέως ἐγίνοντο περὶ τὸ ποιεῖν Ἀνακλητήρια τοῦ βασιλέως... 4 Se dedicaron a los preparativos con magnificencia y llevaron a término la ceremonia de modo acorde con la dignidad real χρησάμενοι δὲ ταῖς παρασκευαῖς μεγαλομερῶς ἐπετέλουν τὴν πρῶτην ἀξίως τοῦ τῆς βασιλείας προσχήματος...”; XXVIII 12,8: “...los aqueos supieron que se había celebrado (en honor del rey Ptolomeo) las ceremonias de proclamación que ocurren cuando los reyes llegan a la mayoría de edad... διότι γέγονεν αὐτῶι τὰ νομιζόμενα γίνεσθαι τοῖς βασιλεῦσιν, ὅταν εἰς ἡλικίαν ἔλθωσιν, ἀνακλητήρια.”

(llamar, proclamar) καλε-/κλη-⁹⁵. En cambio πρωτοκλίσια, tanto en su forma neutra como femenina, proviene del verbo κλίνω (estar reclinado en un banquete)⁹⁶. La variante se explica por razones de iotacismo. Del contexto se desprende que se trata de una ceremonia inaugural de la ascensión al trono de un rey. La embajada seleúcida le informó a Antíoco acerca de la hostilidad existente en Egipto contra su persona. Este hecho despertó el temor del rey frente a un posible intento de recuperación de Siria y Judea por parte del soberano egipcio⁹⁷.

16. La recepción del rey

“Siendo recibido magníficamente por Jasón y la ciudad, fue introducido entre antorchas y exclamaciones. A continuación, marchó a Fenicia.” Μεγαλομερῶς δὲ ὑπὸ τοῦ Ἰάσωνος καὶ τῆς πόλεως ἀποδεχθεὶς μετὰ δαιδουχίας καὶ βοῶν εἰσεδέχθη, εἶθ’ οὕτως εἰς τὴν Φοινίκην κατεστρατοπέδευσεν (IV 22).

La recepción gloriosa de un rey era frecuente en las monarquías helenísticas, debido al culto al soberano, una costumbre habitual de este período histórico. El adverbio μεγαλομερῶς (usado quince veces por Polibio) indica la fastuosidad del acontecimiento⁹⁸, seguramente organizado por Jasón y sus partidarios. La venida del rey tenía como objetivo comprobar la lealtad del grupo pro-selúcida frente a los amigos de los Ptolomeos (entre ellos Onías).

El versículo anterior también testimonia el peso de la figura del rey: todo acontecimiento de su vida es públicamente celebrado (cf. *II Macc.* VI 7)⁹⁹.

⁹⁵ Will (*Histoire politique...*, p. 265) señala la imposibilidad de establecer una equivalencia entre πρωτοκλήσια y ἀνακλητήρια, ya que la proclamación real que designa este último término tuvo lugar en ocasión de la llegada a la mayoría de edad de Ptolomeo VI en el año 170/69 a.C. En esa fecha la guerra entre Antíoco IV y el soberano egipcio estaba declarada y el primero no había enviado una delegación de salutación encabezada por el στρατηγός Apolonio.

⁹⁶ W. Otto (1934), *Zur Geschichte der Zeit des 6. Ptolemäers. Ein Beitrag zur Politik und Staatsrecht des Hellenismus*, ABAW, Bayer, Akad. Wiss. pp. 15 ss entiende por πρωτοκλήσια la ceremonia matrimonial del rey con su hermana, boda que tuvo lugar en el año 175/4 a.C. Su argumento se sustenta en un papiro de comienzos del año 174 a.C. que designa a los reyes Θεοὶ Φιλομήτορες, expresión corriente después del matrimonio. Goldstein (*II Macc.* p. 235) no acepta esta interpretación argumentando que la boda ocurrió antes de abril de 175 a.C., fecha anterior a la llegada de Antíoco IV al trono.

⁹⁷ Estos territorios habían sido arrebatados al imperio ptolemaico por Antíoco III (circa 200 a.C.).

⁹⁸ En 291-90, la ciudad de Atenas compuso un himno en honor de Demetrio Poliorcetes cuyos primeros versos relatan la entrada triunfal de la diosa Deméter y Demetrio (cf. *FGrH* II A, 13). Abel (*Les Livres...*, p. 337) menciona la recepción de Caracalla por los alejandrinos según el testimonio de Herodiano IV 18, 19... δαιδουχίας τε καὶ ἀνθέων βολαῖς ἐτίμων τὸν βασιλέα.

⁹⁹ Préaux (*El mundo helenístico*, p. 62) recuerda que Platón (*I Alc.* 121c) evoca la celebración de los aniversarios reales como una institución típicamente persa, costumbre adoptada por los Lágidas en los cultos griegos en los cuales celebraban los aniversarios de nacimiento o de advenimiento al trono.

17. El nombramiento de Menelao como sumo sacerdote

Después de tres años, Jasón envió a Menelao, hermano de Simón ante el rey a fin de gestionar determinados asuntos (IV 23). Éste “se presentó ante el soberano majestuosamente y logró para sí el sumo sacerdocio ofreciendo trescientos talentos de plata más que Jasón...” ó δὲ συσταθεὶς τῷ βασιλεῖ καὶ δοξάσας αὐτὸν τῷ προσώπῳ τῆς ἐξουσίας, εἰς ἑαυτὸν κατήντησε τὴν ἀρχιερωσύνην, ὑπερβαλὼν τὸν Ἰάσωνα τάλαντα ἀργυρίου τριακόσια (*id.* 24).

El texto confirma una vez más la modalidad adoptada por los Seléucidas para aumentar sus ingresos: la venta de los cargos, en este caso, el sumo sacerdocio a quien les ofreciese más dinero (cf. *id.* 7-8)¹⁰⁰.

El compilador descalifica de manera total a Menelao quien volvió “sin traer nada digno del sumo sacerdocio y con el furor de un tirano cruel y la cólera de una bestia salvaje... τῆς μὲν ἀρχιερωσύνης οὐδὲν ἄξιον φέρων, θυμοὺς δὲ ὠμοῦ τυράννου καὶ θηρὸς βαρβάρου ὀργᾶς ἔχων. Se vale de expresiones que lo descalifican desde el jercicio del poder y lo igualan a lo más temible del mundo animal. Ellas describen el carácter del nuevo sumo sacerdote, más allá de su actuación como tal (*id.* 25). Jasón tuvo que huir al país de Amón, hecho interpretado como castigo por su conducta impía: “el que había suplantado corruptamente a su propio hermano, fue reemplazado del mismo modo por otro... καὶ μὲν Ἰάσων ὁ τὸν ἴδιον ἀδελφὸν ὑπονοθεύσας, ὑπονοθεὶς ὑφ’ ἑτέρου...” (*id.* 26). El versículo 17 ya había anticipado el castigo de Jasón.

18. El gobernador ἑπαρχος

Menelao prometió al rey una suma importante para acceder al sumo sacerdocio, pero no pagó nada de lo prometido χρημάτων οὐδὲν εὐτάκτει (*id.* 27). El reclamo oficial ἀπαίτησις fue hecho por el comandante de la acrópolis Sóstrato, τοῦ τῆς ἀκροπόλεως ἐπάρχου. Tanto Menelao como Sóstrato fueron llamados ante el rey, el primero dejó como sustituto a su hermano Lisímaco (*id.* 28). Traducimos “gobernador” sin olvidar que ἑπαρχος también significa “comandante”. El pasaje alude a una función administrativa (recaudación de impuestos).

¹⁰⁰ Según Josefo (*AJ* XII 237-39) Jasón fue despojado de su cargo por estar irritado el rey contra su persona τὴν ἀρχιερωσύνην ἀφιρέθη προσοργισθέντος αὐτῷ τοῦ βασιλέως quien nombró como reemplazante a su hermano menor Onías δόντος αὐτὴν τῷ νεωτάτῳ αὐτοῦ ἀδελφῷ Ονίαί τοῦνομα. Éste cambió su nombre por el de Menelao ... ὁ δὲ Ονίας ἐκλήθη Μενέλαιος. Esta versión es errónea porque de admitírsela, habría dos hermanos con el nombre de Onías. Menelao era el hermano de Simón.

19. El regalo de tierras δωρεαί

“Mientras tanto, ocurrió que los habitantes de Tarsos y Mallos se sublevaron por haber sido dadas sus tierras en ofrenda a Antioquida, la concubina del rey...” συνέβη Ταρσεῖς καὶ Μαλώτας στασιάζειν διὰ τὸ Ἀντιοχίδι τῆι παλλακῆι τοῦ βασιλέως ἐν δωρεαῖ δεδῶσθαι (IV 30).

Esta rebelión sólo es conocida por este versículo. Son dos ciudades de Cilicia con una población griega que se fortalecía a medida que el poder seléucida se debilitaba y que no quiso aceptar la transformación de su territorio en una δωρεά. Las δωρεαί eran tierras regaladas por el rey a quienes deseaba favorecer, amigos, oficiales de alto rango, filósofos, cortesanos, etc.¹⁰¹. Los privilegiados no gozaban de la propiedad sino del usufructo¹⁰². Estas tierras no eran labradas por sus propietarios sino por cultivadores de distintas clases que pagaban un canon por la tierra¹⁰³.

Rostovtzeff (*Historia social y económica...*, pp. 182-3) explica el origen de las δωρεαί: se encuentra en la estructura feudal tanto de Persia como de Macedonia. La donación de territorios llegó a ser un factor importante en la política de Alejandro y sus sucesores: menciona las δωρεαί entregadas a Eumenes en Asia Menor por Alejandro y Perdicas (D.S. XVIII 57, 3 ss); las dadas por Antípatro a Cratero (*id.* XVIII 7). Con respecto al pasaje en cuestión, Rostovtzeff comenta: “Existía el mismo motivo político y la misma supervivencia de las tradiciones macedonia y persa en las donaciones de Antíoco Epifanes, como, por ejemplo, en su regalo de Tarso y Malos a su querida Antióquide”.

20. El derecho de asilo ἀσυλία

La rebelión de Tarsos y Mallos obligó al rey a dirigirse al lugar, dejando como reemplazante a Andrónico. Menelao aprovechó la ocasión para robar algunos objetos de oro

¹⁰¹ Heródoto II 98 afirma que la ciudad de Anthylla había sido entregada a la esposa de quien poseía el poder en Egipto, costumbre que existía desde que este país se encontraba bajo dominio persa. En otro pasaje (IX 109) menciona la negativa de Artaynte, hija de Masistes (hermano de Darío), para aceptar, en calidad de regalo, una ciudad, un ejército y una enorme cantidad de oro.

¹⁰² Préaux (*El mundo helenístico*, p. 170) señala que fueron encontrados los archivos de una de las δωρεαί en Egipto, que contiene 2000 papiros. Se trata del archivo de Zenón (intendente de Filadelfia, al borde de El Fayum). La autora nombra otra δωρεά, la de Betanah en Palestina y agrega que según algunos textos, se llamaba δωρεά al beneficio de los ingresos de las aldeas.

¹⁰³ Cf. Rostovtzeff, *Historia social y económica...*, vol. I p. 281. Abel (*Les Livres...*, p. 340), refiriéndose a este pasaje en particular aclara: “En tout cas c’était considérer les deux villes, dont l’une était la plus considérable de la Cilicie, comme des parties disponibles du domaine royal dont les administrateurs pourraient être des étrangers, des fonctionnaires enclins aux exactions ».

del Templo (se entiende para pagar el dinero prometido al rey). Onías, sabedor del hecho, se lo reprochó “después de haberse ido a un lugar de asilo (inviolable) en Dafne, ceca de Antioquía”...ὁ Ονίας παρήλεγχεν ἀποκεχωρηκῶς εἰς ἄσυλον τόπον ἐπὶ Δάφνης τῆς πρὸς Ἀντιόχειαν κειμένης” (IV 33).

La ἀσυλία significaba la inviolabilidad de una persona, santuario, ciudad, etc, por motivos políticos, sociales o privados¹⁰⁴. Los lugares sagrados que eran considerados ἄσυλοι no podían ser atacados ni robados. Este privilegio era concedido por los reyes quienes podían extenderlo también a ciudades¹⁰⁵. Éste era el caso frecuente de las ciudades marítimas¹⁰⁶. La ἀσυλία concedía a la ciudad una serie de ventajas, amén de la seguridad: en la mayoría de los casos una ciudad era reconocida ἱερά y ἄσυλος, lo que implicaba privilegios en el pago de tributos, incluso podía llegarse a la exención de impuestos ἀτέλεια. Al ser un lugar de refugio para los perseguidos, aumentaba la población y había mano de obra abundante. El templo considerado ἄσυλον adquiriría el derecho de admitir en su recinto sólo a quienes los sacerdotes consideraban convenientes y excluir a los demás¹⁰⁷. En el capítulo III 12 se menciona la ἀσυλία del Templo de Jerusalén (cf. *supra*)¹⁰⁸. En Dafne existía un famoso templo: el de Apolo y Ártemis, que gozaba del derecho de asilo¹⁰⁹. Algunos críticos rechazaron este pasaje por considerar imposible que el sumo sacerdote del Templo de Jerusalén recurriera a un

¹⁰⁴ Las jóvenes podían refugiarse en santuarios a fin de escapar de un matrimonio no deseado. Cf. *A. Supp.* 609 ss: Dánao informa a sus hijas que el pueblo argivo les ha concedido el derecho de asilo de modo que ningún ciudadano ni extranjero podrá llevarselos del lugar... ἡμᾶς μετοικεῖν τῆσδε γῆς ἐλευθέρους/ κάρρυσιάστους ξύν τ’ ἀσυλῖαι βροτῶν/ καὶ μήτ’ ἐνοίκων μήτ’ ἐπηλύδων τινὰ / ἄγειν.

¹⁰⁵ U. Sinn en su artículo “(2000) Greek Sanctuaries as Places of Refuge” en *Oxford readings in Greek Religion* (R. Buxton ed), pp. 155-79, distingue entre la institución del asilo y la protección ofrecida por los templos. Préaux (*El mundo helenístico*, p. 219) afirma que Esmirna fue la primera ciudad que alcanzó el derecho de ἀσυλία en el año 245, al mismo tiempo que su templo de Afrodita Estratonica. La ἀσυλία se realizaba en dos momentos: en primer lugar era consagrada a un dios (de tal manera lograba su inviolabilidad) por parte del rey; después éste recomendaba el reconocimiento de ἀσυλία a otras potencias.

¹⁰⁶ Los piratas eran un peligro constante para estas ciudades.

¹⁰⁷ Rostovtzeff (*Historia social y económica...*, vol. II pp. 965-6) menciona el caso de los sacerdotes guardianes del templo de Arsinoe de Oxirrincos (un pueblo del Fayum) quienes se quejan de la conducta de algunos obreros ὑποτελεῖς que irrumpieron por la fuerza en el templo y pidieron alimentos y alojamiento de manera violenta. Los sacerdotes pedían ayuda al soberano y un πρόσταγμα a fin de protegerse de los intrusos indeseables. Otras personas a las que se les vedaba el acceso al templo ἄσυλον eran los enemigos de aquellos que se habían refugiado en el recinto sagrado (la inscripción δι μη πρόγμα, μη εισιέναι “no entre quien no tiene asuntos dentro” en un lugar notable del templo indicaba su carácter de ἄσυλον).

¹⁰⁸ La ἀσυλία fue concedida por Antíoco III, según transcribe Josefo (*A.J.* XIII 145, 4: μηδενὶ ἐξεῖναι ἀλλοφύλλοι εἰς τὸν περίβολον εἰσιέναι τοῦ ἱεροῦ τὸν ἀπηγορευμένον τοῖς Ἰουδαίοις...

¹⁰⁹ Cf. *Str.* XVI 2, 6 ἐν μέσσοι δὲ ἄσυλον τέμενος καὶ νεῶς Ἀπόλλωνος καὶ Ἀρτέμιδος.

templo pagano para salvar su vida, pero el hecho es comprensible si se tiene en cuenta que ni implicaba un acto de idolatría sino de preservar su existencia¹¹⁰.

En Grecia, las fuentes histórico-literarias y las pictográficas indican que el altar o la imagen de la divinidad eran los lugares elegidos para el refugio de quienes buscaban asilo en santuarios. Su inviolabilidad constituía una garantía para los peregrinos o asistentes a festivales. Incluso, los templos podían funcionar como bancos (situación que presenta *II Macc.* III 10)¹¹¹. U. Sinn (“Greek Sanctuaries...”, pp. 159 ss) señala determinadas condiciones que debían cumplir quienes se refugiaban en lugares sagrados, p.e. en Anfiarao en Oropos debía colgarse el nombre del asilado en una tablilla de madera a la entrada del recinto¹¹² o efectuar el rito de ἱκετεία: refugiarse en el altar provisto con ramos de suplicantes¹¹³. También asesinos podían cumplir con este procedimiento¹¹⁴. Los testimonios de historiadores prueban que no siempre se respetó el derecho de los suplicantes, sino que, por el contrario, frecuentemente eran asesinados en ese lugar o conducidos a otro, en el que eran masacrados¹¹⁵ (la iconografía también da prueba de ello). Se puede concluir que la protección en los santuarios fue efectiva sólo hasta el siglo V en el que comenzó a perder efectividad. Sinn destaca que esta función podía llevarse a cabo en cualquier templo, sin importar a que divinidad se rindiera culto, a

¹¹⁰ Stern (1960, “La muerte de Onías III”, *Zion* 25/1 pp. 1-16) reproduce la explicación de Sluys quien postulaba que Onías se había refugiado en una sinagoga en Dafne, y advierte que de haber sido así, el compilador no habría omitido ese hecho. M. Delcor (1968, “Le temple d’Onias en Égypte”, *RB*, pp. 188-205) comenta las opiniones de Wellhausen y Seeligman. Ambos estiman poco probable que un sacerdote ortodoxo como Onías se hubiese refugiado en un templo pagano. Por su parte, él considera que la situación no es extraña: “On a vu en des temps troublés, pas très éloignés de nous, des hommes d’une autre religion aller demander refuge à une église ou à un convent en vue de sauver leur vie » (pp. 190-1); Hengel (*Judaism...*, vol. I p. 277) afirma: « The retreat of Onias III to the sanctuary of a shrine of Apollo and Artemis of Daphne suggest that he was not as « zealous for the law » as Jason of Cyrene made out ».

¹¹¹ Cf. la Segunda parte, cap. V 25 “El saqueo de templos”.

¹¹² Cf. *IG VII* 235 líneas 39 ss (citado por Sinn).

¹¹³ Cf. A. *Supp.* 191-2. Frente al peligro exterior, Dánao aconseja a sus hijas que muestre los ramos de suplicantes revestidos de blanca lana λευκοστεφεῖς/ ἱκτηρίας, ἀγάλαματ αἰδοίου Διός/ σεμνῶς ἔχουσαι....

¹¹⁴ Cf. E. *Ion* (vv. 1314 ss): el personaje homónimo se queja del hecho de que los criminales puedan refugiarse en el altar y ya que –según su opinión habría que arrojarlos de allí y no permitir que una mano perversa toque a los dioses τοὺς μὲν ἀδίκους βωμὸν οὐχ ἴζειν ἐχρῆν / ἀλλ ἐξελαύνειν· οὐδὲ γὰρ ψάσειν καλὸν / θεῶν πονεράϊ χειρί....

¹¹⁵ Heródoto VI 75: 3 interpreta la locura del rey espartano Cleómenes como un castigo por haber sacado fuera del santuario de Argos a quienes se habían refugiado en ese lugar ... ὅτι ἐξ ἰροῦ αὐτῶν τοῦ Ἄργου Ἀργείων τοὺς καταφυγόντας ἐκ τῆς μάχης καταγινέων κατέκοπτε. Tucídides I 126 relata lo ocurrido en Atenas con Ción quien se apoderó de la Acrópolis, intentando establecer la tiranía. Tanto él como sus aliados fueron capturados por los atenienses; algunos lograron huir y otros se refugiaron en el altar como suplicantes καθίζουσιν ἐπὶ τὸν βωμὸν ἱκέται τὸν ἐν τῇ ἀκροπόλει. Los encargados de la guardia, al ver que algunos morían en el templo, los instaron para que se fueran bajo promesa de que no les harían ningún daño, pero de igual modo los mataron y también asesinaron a algunos sentados en el altar de las diosas ... ὡς ἐφῶρων ἀποθνήσκοντας ἐν τῷ ἱερῷ, ἐφ ᾧ μηδὲν κακὸν ποιήσουσιν, ἀπαγαγόντες κατέκτειναν. Καθεζομένους δέ τινας καὶ ἐπὶ τῶν σεμνῶν τοῖς βωμοῖς ἐν τῇ παρόδῳ ἀπεχρήσαντο. Los culpables (Alcmeónidas) fueron considerados sacrílegos y desterrados καὶ ἀπὸ τούτου ἐναγεῖς καὶ ἀλιτήριοι τῆς θεοῦ ἐκεῖνοί τε ἐκαλοῦντο....

diferencia de lo que ocurriría entre los judíos y egipcios¹¹⁶. En verdad, en el *A.T.* se establecen seis ciudades de asilo en las que puede refugiarse el homicida involuntario a fin de no caer en manos del vengador de sangre (familiar de la víctima que perigue al victimario)¹¹⁷. Sin embargo, Sinn no toma en cuenta el ejemplo de Adonías (*I Ki.* I 50-52), quien temeroso de Salomón, se refugió en el altar y por tal motivo, Salomón le perdonó la vida por un tiempo¹¹⁸.

21. El estrechamiento de la diestra

Menelao presionó a Andrónico para que matara a Onías en Dafne. Andrónico llevó a cabo el asesinato a traición *πεισθεις ἐπὶ δόλωι*: le tendió la mano derecha con juramentos y persuadió a Onías de salir de su refugio *ἔπεισεν ἐκ τοῦ ἀσύλου προελθεῖν* (IV 34). El acto de estrechar la diestra era una señal de conclusión de una promesa, juramento, tratado, etc. en el mundo griego¹¹⁹. La muerte del sumo sacerdote conmovió no sólo a los judíos sino a los demás pueblos e inclusive a Antíoco quien “profundamente entristecido y conmovido, derramó lágrimas en memoria de la prudencia y gran moderación del difunto” *ψυχικῶς οὖν ὁ Αντίοχος ἐπιλυπηθεὶς καὶ τραπεὶς ἐπὶ ἔλεος καὶ δακρῦσας διὰ τὴν τοῦ μετηλλαχότος σωφροσύνην καὶ πολλὴν εὐταξίαν...* (*id.* 37)¹²⁰.

El cap. XII 10-12 relata la expedición de Judas contra Timoteo. Durante el camino, el primero debió enfrentarse con cinco mil árabes y quinientos jinetes. Logró vencerlos y los derrotados pidieron al Macabeo que les estrechara la diestra en señal de amistad *ἠξίουσαν δοῦναι τὸν Ἰουδαν δεξιὰς αὐτοῖς*. Judas consintió y se hizo la paz *καὶ λαβόντες δεξιὰς...*¹²¹

22. La degradación previa a la muerte

Antíoco condenó a muerte a Andrónico a quien degradó públicamente: “...tras despojarlo de la túnica púrpura y desgarrar sus vestiduras, lo condujo por toda la ciudad hasta el mismo lugar en el que había cometido sacrilegio contra Onías...” *πορφύραν περιελόμενος καὶ τοὺς χιτῶνας* (IV 38).

¹¹⁶ “In Greece there were no sanctuaries which were specifically sanctuaries for asylum, in contradistinction to the practices of the Jews and Egyptians” (p. 169).

¹¹⁷ Cf. *Ex.* XXI 13; *Nu.* XXXV 9-15; *De.* IV 41-3; XIX 1-13; *Jo.* XX.

¹¹⁸ Sin embargo, Salomón mandó asesinar a Joab quien se había refugiado en el altar (*I Ki.* II 29-31), lo que demuestra que tampoco se respetaba de manera absoluta al refugiado en lugar sagrado.

¹¹⁹ Cf. *Hom., Il.* B 341; *S. Ph.* 823; *E. Med.* 21

¹²⁰ La descripción de los sentimientos de Onías corresponden al estilo trágico-patético, característico de la obra. Goldstein (*II Macc.* p. 241) considera que es una característica de la obra el mostrar relaciones amistosas entre judíos y gentiles.

¹²¹ Cf. *I Macc.* VI 58: Lisias, el general enemigo de Judas, aconseja a Antíoco V hacer la paz con las tropas rebeldes mediante el gesto de extender la mano.

La túnica púrpura era característica de los oficiales más importantes de la corte, amigos del rey¹²². Al quitársele la púrpura, Andrónico era despojado de su rango. El desgarramiento de la túnica precedía la ejecución¹²³. El compilador interpreta la muerte de Andrónico bajo la óptica deuteronómica: “...el Señor le dio un castigo merecido” ἐκεῖ τὸν μαιφόνον ἀπεκόσμησεν τοῦ κυρίου τὴν ἀξίαν αὐτῷ κόλασιν ἀποδόντος (*ibid.*).

Diodoro XXX 7, 2 narra una versión diferente sobre la muerte de Andrónico: fue condenado a muerte por haber asesinado al hijo de Seleuco IV, hermano mayor de Antíoco. El instigador tuvo que ser precisamente este último, temeroso de que su sobrino pudiera usurparle el trono¹²⁴. Con la muerte de Andrónico, Antíoco eliminaba a quien hubiera podido inculparlo de la muerte de su sobrino. Esta sería la verdadera razón por la cual el soberano mandó matar al culpable del asesinato de Onías, según sostiene Stern¹²⁵, versión que parece ser la más verosímil. La muerte de Onías no pasó desapercibida para otros autores y fue comentada en sus obras¹²⁶.

23. La crueldad escita

Lisímaco, reemplazante de Menelao, llevó a cabo robos sacrílegos contra el Templo (IV 39). La multitud se enfureció y lo mató junto al tesoro (*id.* 42). Menelao fue sometido a juicio. El rey llegó a Tiro (probablemente en preparativos de su campaña contra Egipto), ocasión que aprovechó Menelao para ofrecerle, por intermedio de Ptolomeo, hijo de Dorimeno, una importante suma de dinero para quedar absuelto (*id.* 44-5). Así “Menelao quedó libre de las acusaciones y condenó a muerte a aquellos desgraciados que hubiesen sido absueltos aún si hubieren hablado delante de los escitas” καὶ τὸν μὲν τῆς ὅλης κακίας αἴτιον Μενέλαον ἀπέλυσεν τῶν κατηγορημένων, τοῖς δὲ ταλαιπώροις, οἵτινες, εἰ καὶ ἐπὶ Σκυθῶν ἔλεγον, ἀπελύθησαν ἀκατάγνωστοι, τούτοις θάνατον ἐπέκρινεν (*id.* 47).

¹²² Cf. *I Macc.* X 662-4.

¹²³ Cf. *Ev. Jo.* XIX 23-4.

¹²⁴ La historia es reproducida por Juan de Antioquía (Müller, *Fragmenta Historicum Graecorum*, fr. 558) sin mencionar el nombre de Andrónico.

¹²⁵ Cf. “La muerte...”, pp. 1-2. Stern señala que Onías fue removido de su cargo por el propio Antíoco y no se entiende el interés del gobernante por castigar al asesino del sumo sacerdote, a no ser por esa razón.

¹²⁶ *Da.* IX 26 parece aludir al fin de Onías y permite deducir la fecha de su muerte: 170/69 a.C. Josefo menciona el fallecimiento de Onías en *AJ* XII 237; 387. Con respecto a las contradicciones acerca de la identidad del personaje cf. mi artículo (1999) “El templo de Onías en Egipto: un conflicto con Jerusalem?” *Actas de las X Jornadas de Estudios Clásicos*, UCA, pp. 63-8. Las fuentes rabínicas también brindan información errónea (cf. *Yomá* 39 y *Menajot* 109 b). Teodoro de Mopsuestia (siglo V) interpretó el Salmo LV refiriéndolo a la persona de Onías: describió su huida a Egipto donde construyó un templo, es decir, que sigue la versión de Josefo y no la de *II Macc.* (cf. Stern, “La muerte...”, pp. 13-15).

La crueldad de los escitas era proverbial en el mundo griego. Heródoto afirma que cegaban a sus esclavos (IV 2) y castigaban con la muerte a quienes adoptasen costumbres extranjeras (*id.* 80). En Atenas, las fuerzas policiales estaban compuestas mayormente por escitas (cf. *Ar. Th.* 1018, 1026; *Lys.* 451). *II Macc.* menciona dos veces a este pueblo a fin de evocar una imagen de crueldad: en este pasaje y en VII 4 περισκυθίζαντας.

24. La συγγένεια

El capítulo V da cuenta de la muerte de Jasón: al difundirse en Jerusalén el falso rumor de la muerte de Antíoco, Jasón lanzó un ataque contra la ciudad acompañado de una feroz matanza “sin pensar que una victoria contra sus compatriotas era la mayor de las derrotas” οὐ συννοῶν τὴν εἰς τοὺς συγγενεῖς εὐημερίαν δυσημερίαν εἶναι τὴν μεγίστην, ... (*id.* 6). Fue rechazado y debió refugiarse nuevamente en el país de Amán. Por último, atrapado por Aretas, rey de los árabes¹²⁷, fue arrojado a Egipto¹²⁸. “El que a muchos había desterrado de la patria, murió en el destierro cuando se dirigía a Lacedemonia buscando refugio por motivos de parentesco...” καὶ ὁ συχνοὺς τῆς πατρίδος ἀποξενώσας ἐπὶ ξένης ἀπόλετο πρὸς Λακεδαιμονίους ἀναχθεῖς ὡς διὰ τὴν συγγένειαν τευξόμενος σκέπης (*id.* 9).

En este capítulo aparece el adjetivo συγγενής (v.6) con el significado de “compatriota” y συγγένεια (v.9) que traducimos como “parentesco”. La συγγένεια, al igual que συγγενής, implica, en primer término un lazo de sangre (cf. *E. Or.* 1233), pero en un sentido más amplio, se aplica por un lado, a la relación entre seres humanos pertenecientes a un mismo grupo étnico (v. 6) y por el otro, al parentesco entre ciudades, este último caso, muy frecuente en el período helenístico. Dos ciudades decían estar unidas por συγγένεια cuando afirmaban haber sido fundadas por un dios o un héroe mitológico común. Este parentesco, invocado en documentos oficiales, permitía a una ciudad solicitar de la otra determinados servicios¹²⁹. La simple relación de amistad que no compromete una relación de sangre se expresa por medio del concepto de οἰκειότης¹³⁰. La apelación a la συγγένεια fue un hecho frecuente en las guerras del Peloponeso, tal como lo atestigua Tucídides, si bien el historiador permite deducir que se trataba de un argumento retórico que no impedía que los interesados actuaran según su

¹²⁷ Aretas era el rey de los árabes nabateos, un pueblo nómada de Transjordania y Arabia que mantuvo su independencia frente a los reinos helenísticos (cf. XII 10-12).

¹²⁸ La familia de los Oníadas era pro-lágida.

¹²⁹ Cf. O. Curty (1994) « La notion de la parenté entre cités chez Thucydide », *M.H.* 51/4, p. 193.

¹³⁰ *Th.* III 86, 4 y IV19, 1 sugieren que οἰκειότης se percibe como una amistad estrecha en la que no existen lazos de sangre.

propia conveniencia, respetando o no la *συγγένεια*¹³¹. En el período helenístico, la apelación a un parentesco de sangre era muy común y está atestiguado en documentos (decretos, inscripciones, etc.)¹³². *I Macc.* presenta tres cartas en las que se afirma el origen común de judíos y espartanos¹³³. La huida a Lacedemonia de Jasón se explica, según *II Macc.* por motivos de *συγγένεια*, argumento que confirma la difusión de la teoría sobre un origen común entre ambos pueblos (*I Macc.* XII 21 afirma que Abraham es el antepasado común que los une). Una coincidencia en características determinadas¹³⁴ ayudó a consolidar esta afirmación que puede explicarse como un deseo de los judíos helenizados de hallar un lazo que los uniera con la civilización griega¹³⁵. Además, Esparta en esa época era una de las pocas naciones independientes y obtener su amistad era un hecho favorable para Judea. Con respecto al caso particular de Jasón, éste era enemigo de Antíoco IV, cuando Aquea y Esparta simpatizaban con Egipto, lo que garantizaba al sacerdote exiliado un recibimiento favorable.

25. El saqueo de templos

Este episodio ha sido tratado en referencia a la segunda carta (I 13-17) y al episodio de Heliodoro (III 4 ss). En el capítulo V 11 ss se describe la venganza que Antíoco llevó a cabo contra Judea, por creer que el territorio hacía defeción *διέλαβεν ἀποστατεῖν τὴν Ἰουδαίαν* (*id.*11). El rey, junto con Menelao, entró en el Templo. Éste último arrebató los utensilios

¹³¹ “Mais Thucydide, précisément, prend grand soin de signaler que, chez l’un comme chez l’autre, il ne s’agit que d’arguments de circonstance...” cf. J. de Romilly (1947) *Thucydide et l’impérialisme athénien*, Paris, pp. 76-7.

¹³² Cf. el artículo de D. Musti “Sull’idea di *suggeneia* in iscrizioni greche”, *ASNP*, XXXII, 1963, pp. 225-39.

¹³³ Cf. mi artículo (2001) “Esparta y Judea: ¿una relación de *συγγένεια*?” *Argos* 25, pp. 45-57.

¹³⁴ Ambos pueblos presentan la figura de un anciano legislador (Licurgo y Moisés); el rechazo por el trato con extranjeros *ξενηλασία*; la presencia del sumo sacerdote en la administración de justicia y supervisión de las leyes, y la existencia de magistrados que supervisaban la obediencia a las leyes por parte de los ciudadanos, etc. (cf. S. Schüller (1956) “Some problems connected with... JJS 1/3, pp. 261-2). En el período helenístico, la *ξενηλασία* era un rasgo marcado por los griegos no sólo con respecto al pueblo hebreo. Hecateo de Abdera (siglo IV a.C.) describió al personaje de Moisés, quien entre otros hechos, y como resultado “de la expulsión de Egipto introdujo un estilo de vida apartado y odioso para con los extranjeros” *διὰ γὰρ τὴν ἰδίαν ξενηλασίαν ἀπάνθρωπόν τινα καὶ μισόξενον βίον εἰσηγήσατο* (*FGrH* III A 264 F6). Eratóstenes afirma que la *ξενηλασία* era una costumbre común a todos los bárbaros *φησὶ δ’ Ἐρατοσθένους κοινὸν μὲν εἶναι τοῖς βαρβάροις πᾶσιν ἔθος τὴν ξενηλασίαν* (*apud* Str. XVII I-19). Josefo (*Ap.* II 259) rechaza la imputación de *ξενηλασία* como algo peculiar del pueblo judío, sino común a todos los pueblos, inclusive a los más estimados entre los griegos y dice con respeto a los espartanos que no sólo expulsan a los extranjeros sino que prohíben a sus conciudadanos viajar fuera de su territorio *Λακεδαιμόνιοι δὲ καὶ ξενηλασίας ποιοῦμενοι διατέλουν καὶ τοῖς αὐτῶν ἀποδημεῖν πολίταις οὐκ ἐπέτρεπον...*

¹³⁵ Momigliano (*La sabiduría...*, p. 181) sostiene que el origen común entre judíos y espartanos no fue inventado por los Hasmoneos, prueba de ello es el pasaje de *II Macc.* V 9. Pero fueron ellos quienes explotaron esta leyenda para adquirir respetabilidad política. Recuerda la versión que proclamaba a los espartanos parientes de los sabinos, quienes habían dado muchas esposas y reyes a los romanos.

sagrados τὰ ἱερὰ σκεύη y las ofrendas presentadas por otros reyes τὰ ὑπ' ἄλλων βασιλέων ἀνοτεθέντα... (*id.*16).

Bickerman (“Héliodore...”, pp. 164 ss) destaca que el Templo de Jerusalén, a diferencia de otros santuarios, no poseía tierras ni otros recursos fuera de la subvenciones reales¹³⁶. Por tal razón, lo único que pudo saquear Antíoco IV fue el mobiliario sagrado y ofrendas, pero no dinero en metálico.

El despojo de lugares sagrados era común en el período helenístico. Polibio (V 7-8) relata la entrada de Filipo a la ciudad de Termo (Etolia), considerada inexpugnable por sus habitantes, donde se apoderó de quince mil armaduras; el mismo autor refiere el saqueo de un templo a manos de Prusias II, en su batalla contra Atalo II (XXXII 15). Los templos eran lugares muy codiciados, por guardarse en ellos los tesoros de la ciudad¹³⁷. El personaje de Lisístrata en la comedia de Aristófanes del mismo nombre (v. 176) exhorta a tomar la Acrópolis pues en el templo de la diosa Atenea se hallaba el tesoro de la ciudad¹³⁸.

26. El comandante ἐπιστάτης

Antíoco retornó a Antioquia después de robar del Templo mil ochocientos talentos. “Pero dejó comandantes para dañar al pueblo...” κατέλιπεν δὲ καὶ ἐπιστάτας τοῦ κακοῦν τὸ γένος... (V 22).

El término ἐπιστάτης, que traducimos por “comandante” (algunos traducen “prefecto” o “comisario real”) denomina durante el período helenístico a un funcionario representante del poder soberano en la tierra dominada. Su función era la de supervisar el lugar y evitar cualquier tipo de insurrección. También podían cumplir misiones generales (judiciales, de gestión general)¹³⁹, fuera de la estrictamente militar.

En el pasaje en cuestión los ἐπιστάται son Filipo, frigio, en Jerusalén; Andrónico, en el monte Gerizim¹⁴⁰ y al ya conocido Menelao. Además, envió a un misarca μισάρχης¹⁴¹,

¹³⁶ Cf. el apéndice “La Carta selúcida de Jerusalén”.

¹³⁷ Cf. U. Sinn (2000), “Greek Sanctuaries...”, pp. 158-9: “The sanctuaries were predestined to fulfill other functions by virtue of the security afforded by asyilia. For example they could perform the function of banks. The sanctuary of Artemis in Ephesus is the most noteworthy example of this. Thanks to the status of inviolability the Sacred Island of Delos became one of the most important trading centres of the Mediterranean”.

¹³⁸ Cf. el comentario de Sommerstein (1990, *Lysistrata*, Aris and Philips, Warminster) *ad hoc*: “... for over twenty years the financial reserves of the Athenian state had been kept on the Acropolis in the ὀπισθόδομος (*IG*³ 52.A. 15-17; B23-259; cf. *Wealth* 1193), which is probably to be identified with the patched-up west end of the ancient temple of Athena Polias...”.

¹³⁹ Cf. *Plb.* V 60.

¹⁴⁰ El monte Gerizim estaba consagrado a los samaritanos y se encontraba cerca de Siquem. Este grupo étnico se consideró descendiente directo de las tribus israelitas de Efraín y Menases que sobrevivieron a la destrucción del

Apolonio, para degollar a todos los jóvenes y vender a las mujeres y sus hijos como esclavos (id. 24). La llegada del misarca es desarrollada con más detalle en *I Macc.* I 29-35. Allí se describe la fundación de la ciudadela, Acra¹⁴². En ella se establecieron los judíos helenistas, partidarios de Menelao¹⁴³, bajo la protección de soldados extranjeros (34-5).

27. Oposición ciudad-campo

“Y Judas, el Macabeo, tras encontrarse con un grupo de diez y retirarse al desierto, vivía a la manera de bestias salvajes en las montañas junto con sus compañeros, mientras comían hierbas para no contaminarse de impurezas”. Ιουδας δὲ ὁ καὶ Μακκαβαῖος δέκατός που γενηθεὶς καὶ ἀναχωρήσας εἰς τὴν ἔρημον θηρίων τρόπον ἐν τοῖς ὄρεσι διέζη σὺν τοῖς μετ’ αὐτοῦ, καὶ τὴν χορτώδη τροφήν σιτούμενοι διετέλουν πρὸς τὸ μὴ μετασχεῖν τοῦ μολυσμοῦ (V 27).

Este versículo expresa el fenómeno señalado en párrafos anteriores: la oposición entre una “aristocracia urbana” y la población rural: “para la tradición, el tema simbólico de la retirada al desierto se confunde con el de replegarse hacia el mundo rural. La revuelta no partirá, por tanto, de Jerusalén, sino del campo, y sus primeras manifestaciones consistirán más en guerrilla que en guerra clásica”¹⁴⁴. En realidad, este enfrentamiento, originado en una situación económica desigual en detrimento del campesinado, se observa ya en los textos

reino de Israel a manos de los asirios (722 a.C.). Una inscripción de Sargón II recuerda la deportación de un número relativamente pequeño de israelitas (27290 según los anales, *ANET*, 284-5) por lo que es lógico deducir que en el lugar quedó una población estable que se identificó a sí misma como israelitas. Según la versión del *A.T.* (*II Ki.* XVII 24-41) los samaritanos provenían de colonos de otros países traídos por los asirios y se establecieron en la región de Samaria. El primer conflicto entre judíos y samaritanos está registrado en *Ne. IV* en ocasión de reconstruirse la muralla de Jerusalén. En época de Alejandro, los samaritanos contribuyeron con éste mediante el aporte de 8000 soldados para la campaña de Egipto. Cuando Alejandro se encontraba en Egipto, los samaritanos se rebelaron y asesinaron al gobernador Andrómaco. En venganza, Alejandro destruyó la ciudad de Samaria y estableció allí una fortaleza militar. Los samaritanos se dirigieron a Siquem donde reconstruyeron la ciudad y su centro religioso al pie del monte Gerizim. El versículo 23 indica que el compilador incluye a los samaritanos dentro del pueblo judío κατέλειπεν δὲ καὶ ἐπιστάτας τοῦ κακοῦν τὸ γένος...ἐν δὲ Γαριζιν Ἀνδρόνικον.

¹⁴¹ Se trata de un ἀπαξ λεγόμενον. Según Liddell-Scott se trata de “the originator of a foul deed”; descripción semejante a la de Bailly: “auteur d’infamies”. Kahana y otros comentaristas explican que se trata de un general al mando de mercenarios provenientes de Misia (en el noroeste de Asia Menor). Millar (“The Background to the Maccabean Revolution...”, p. 15) lo define como “an unintelligible term”.

¹⁴² “Y edificaron la ciudad de David con un muro grande y fuerte, torres poderosas y se transformó en su ciudadela καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς ἄκραν” (*ibid.* 33).

¹⁴³ El texto los define como “estirpe de pecadores, hombres impíos” ἔθνος ἀμαρτωλόν, ἄνδρας παρανόμους (*ibid.* 34).

¹⁴⁴ Cf. Vidal-Naquet (*Ensayos de historiografía*, p. 155) quien cita el versículo en cuestión con el comentario transcripto.

homéricos¹⁴⁵. El Egipto ptolemaico tampoco ofreció una buena vida al agricultor egipcio¹⁴⁶ y algunos pasajes del *A.T.* denuncian la situación de opresión de la clase social más pobre, sometida a los abusos del más poderoso¹⁴⁷.

Una vez que se firmaron tratados entre Judas Macabeo y sus enemigos, “los judíos retornaron a las labores del campo” οἱ δὲ Ἰουδαῖοι περὶ τὴν γεωργίαν ἐγίνοντο... (*II Macc.* XII 1). Otro testimonio que revela a las claras la composición social de los soldados que enfrentaron el ejército real.

28. El anciano ateniense

“Al poco tiempo envió el rey un anciano ateniense para obligar a los judíos a abandonar las leyes de sus padres y a no ser gobernado por las leyes de Dios” Μετ’ οὐ πολλὸν δὲ χρόνον ἐξαπέστειλεν ὁ βασιλεὺς γέροντα Ἀθηναῖον ἀναγκάζειν τοὺς Ἰουδαίους μεταβαίνειν ἀπὸ τῶν πατρῶιων νόμων καὶ τοῖς τοῦ θεοῦ νόμοις μὴ πολιτεύεσθαι (VI 1).

Este versículo tiene su paralelo en *I Macc* I 44. “El rey envió un documento en mano de sus mensajeros a Jerusalén y las ciudades de Judea para seguir costumbres ajenas al país” καὶ ἀπέστειλεν ὁ βασιλεὺς βιβλία ἐν χειρὶ ἀγγέλων εἰς Ἱερουσαλημ καὶ τὰς πόλεις Ἰουδα πορευθῆναι ὀπίσω νομίμων ἀλλοτρίων τῆς γῆς. En el último versículo son mensajeros quienes transmiten las órdenes reales; en *II Macc.*, el texto menciona a un anciano ateniense. La mayor parte de los comentaristas identifica a este personaje como miembro de la γερουσία “Consejo de Ancianos” de la ciudad de Atenas¹⁴⁸. En la época helenística el Consejo del Areópago era quien tenía jurisdicción sobre los cultos de origen extranjero.

¹⁴⁵ Remitimos al artículo de A. Edwards (1993) “Homer’s Ethical Geography: Country and City in the *Odyssey*”, *TAPhA* 123, pp. 27-78. En él, se citan numerosos pasajes que atestiguan la pobreza del campesino. A manera de síntesis, transcribimos su comentario (p. 38): “The πόλις is the center of legal, political, economic, religious, and cultural power for the world depicted by Homer. The wealth, exclusivity, and institutions of the πόλις support the characteristic aristocratic customs and values of generosity, hospitality and the banquet, friendship (φιλία), τέχνη, and the martial tradition”.

¹⁴⁶ Cf. T. Reekmans (1966), *La sitométrie dans les archives de Zénon*, Bruselas (citado por Préaux, *El mundo helenístico*, p. 268). La *Carta de Aristeas a Filócrates* (109-111) brinda testimonio sobre esta cuestión: los campesinos van a Alejandría, prolongan allí su estadía para buscar fortuna, perjudicando el rendimiento de la agricultura εἰς ἐλάττωσιν ἦγον τὰ τῆς ἐργασίας. El rey se vio obligado a establecer funcionarios encargados de encontrar una solución al problema.

¹⁴⁷ Cf. *Ec.* V 7-8: “Si ves al débil oprimido y la ley y el derecho burlados en el país, no te asombres, por que cada autoridad tiene otra sobre ella y hay una superior sobre todas. Hay ventajas para la tierra cuyo rey está al servicio del campo”.

¹⁴⁸ Otros comentaristas (entre ellos Millar, “The Background ...”, p. 15) consideran que Geron es el nombre del personaje: “... and finally an Athenian named Geron...”

28. 1. Atenas

La elección de un ateniense para el asunto de los decretos reales no fue casual: Antíoco IV estuvo un tiempo en esa ciudad antes de llegar al poder. En el siglo II a.C. Atenas gozaba de un gran prestigio en el ámbito cultural y educativo. Cuando Ptolomeo I decidió revitalizar el culto de Serapis en Egipto, también recurrió a un experto ateniense¹⁴⁹.

En el capítulo IX 15 se encuentra una segunda mención de los atenienses: ante la inminencia de su muerte, Antíoco prometía la igualdad de derechos de los judíos con los atenienses... τοὺς Ἰουδαίους, ...πάντας αὐτοὺς ἴσους Ἀθηναίοις ποιήσειν. Para el compilador, la situación de estos ciudadanos debía ser privilegiada y revela el especial interés del rey con respecto a Atenas¹⁵⁰.

29. La consagración de templos

“...para contaminar el templo de Jerusalén y dedicarlo a Zeus Olímpico y el de Garizim, como lo pedían los habitantes del lugar, a Zeus Xenios”... μολῶναι δὲ καὶ τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις νεῶν καὶ προσονομάσαι Διὸς Οὐλυμπίου, καὶ τὸν ἐν Ἀργαρίζειν, καθὼς ἐνετυγχάνον¹⁵¹ οἱ τὸν τόπον οἰκοῦντες, Διὸς Ξενίου (VI 2).

Éste es un versículo que generó varias interpretaciones, a partir del hecho de que los seléucidas no solían inmiscuirse en la organización político-social de los templos¹⁵². Sin embargo Diodoro Sículo (*Bibliotheca Historica* XXXIV-XXXV, 1:1-5) relata un episodio del sitio de Jerusalén a manos de Antíoco VII Sidetes (138-129 a.C.) a quien sus amigos aconsejaron tomar la ciudad por la fuerza y exterminar completamente la estirpe de los judíos

¹⁴⁹ Cf. Tácito, *Hist.* IV 83; Plu. *De Iside et Osiride* XXVIII 361F.

¹⁵⁰ Al respecto cf. la opinión de Abel (*Les Livres...*, pp. 401-2): « En promettant aux Juifs de leur donner la constitution des Athéniens, avec un conseil dont les membres seraient tirés au sort dans chaque tribu, avec une assemblée du peuple en laquelle résiderait la souveraineté et dont la compétence s'étendrait à toutes les questions administratives et politiques, Antiochus pensait octroyer aux Juifs une entière indépendance ».

Kasher (1980, “Atenienses en los decretos de Antíoco IV Epifanes”, *Tarbiz* LI/4, pp. 537-42, en hebreo) analiza en detalle la mención de atenienses en los pasajes arriba mencionados. Tiene en cuenta que entre los primeros ciudadanos de Antioquía había un grupo considerable cuyos orígenes remontaban a la ciudad de Atenas. Antíoco IV alentó la inmigración ateniense hacia la capital del imperio seléucida, mandó construir en ella un *bouleuterion* y *agora* semejantes a los existentes en Atenas. Los templos consagrados a Zeus Olímpico fueron erigidos por el arquitecto que hizo lo mismo en Atenas. Kasher cree que los atenienses en Antioquía debían estar organizados en un *politeuma* y el ateniense de *II Macc.* VI 1 habría pertenecido a la *γερονσία*, lo que justifica la presencia de *γέροντων*. La admiración del soberano con respecto a Atenas y sus instituciones explicaría su intención expresada en IX 15.

¹⁵¹ ἐνετυγχάνω se trata de una corrección de Niese (1900, “Kritik der beiden Makkabäerbücher...”, *Hermes* p. 519), adoptada por Abel. Hasta entonces la lectura corriente era ἐτύγχανον, que traía dificultades en la comprensión del texto.

¹⁵² Cf. Rostovtzeff (*Historia social y económica...*, p. 479) y Millar (“The Background...”, p. 13): “In Syria, non-Greek temples and cults survived the Seleucid period... In Babylonia cuneiform documents associated with the major temples persist through the Seleucid period...”.

“por ser los únicos que no participan del contacto con los demás pueblos y consideran a los demás como enemigos” μόνους γὰρ ἀπάντων ἔθνων ἀκοινωνήτους εἶναι τῆς πρὸς ἄλλο ἔθνος ἐπιμιξίας καὶ πολεμίους ὑπολαμβάνειν πάντας(1). También le recordaron lo ocurrido a Antíoco IV Epifanes. “Éste penetró en el recinto del Templo, lugar permitido sólo al sumo sacerdote¹⁵³. Allí encontró una estatua de un hombre de espesa barba sentado sobre un asno con un libro en su mano¹⁵⁴. Comprendió que era Moisés, el fundador de Jerusalén y quien organizó el pueblo, y además, el que legisló las impías costumbres, odiosas del género humano para los judíos...πρὸς δὲ τούτοις νομοθετήσαντος τὰ μισάνθρωπα καὶ παράνομα ἔθη τοῖς Ἰουδαίοις. Antíoco, como detestaba el odio a todos los pueblos, deseó destruir sus costumbres αὐτὸς δὲ στυγήσας τὴν μισανθρωπίαν πάντων ἔθνων ἐφιλοτιμήθη καταλῦσαι τὰ νόμιμα (3). Por ello frente a la estatua del fundador y en el altar del dios al aire libre, tras sacrificar una enorme cerda, derramó sobre ellos su sangre διὸ τῷ ἀγάλματι τοῦ κτίστου καὶ τῷ ὑπαίθρῳ βωμῶι τοῦ θεοῦ μαγάλην ἦν θύσας τό τε αἷμα προσέχεεν αὐτοῖς¹⁵⁵. Una vez que preparó su carne, ordenó rociar con su jugo los libros que contenían las leyes xenófobas τὰ μισόξενα νόμιμα y apagar la lámpara considerada eterna y prendida continuamente en el Templo. También obligó al sumo sacerdote y a los demás judíos participar de la comida (4). Los amigos del rey lo exhortaron a exterminar totalmente al pueblo ἄρδην ἀνελεῖν τὸ ἔθνος, o, de no hacerlo, destruir sus leyes y obligar a cambiar su estilo de vida καταλῦσαι τὰ νόμιμα καὶ συναναγκάσαι τὰς ἀγωγὰς μεταθέσθαι. Como el rey era magnánimo y de carácter tranquilo μεγαλόψυχος καὶ τὸ ἦθος ἥμερος, una vez que tomó rehenes, los absolvió de acusaciones, después de llevarse los tributos debidos y derribar las murallas de Jerusalén” (5)

¹⁵³ Se trata del *Sancta Sanctorum*, recinto en el que sólo podía entrar el sumo sacerdote una vez al año, el día del Perdón.

¹⁵⁴ Cf. Josefo (*Ap.* II 79-80): el historiador menciona a Posidonio y Apolonio Molón como fuentes de la calumnia transmitida por Apión. Éste sostiene que en el Templo los judíos colocaron una cabeza de asno, a la que adoran como objeto de culto, hecho que fue descubierto en ocasión del pillaje que realizó Antíoco IV al Templo: la cabeza estaba recubierta de oro, de un valor considerable: “... 80 In hoc enim sagrario Apion praesumpsit edicere asini caput collocasse Iudaeos et eum colere se dignum facere tanta religione; et hoc affirmat fuiste depalatum, dum Antiochus Epiphanes expoliasset templum et illud caput inventum ex auro compositum, multiis pecuniis dignum”. En 112-14, el historiador recuerda el testimonio de Mnaseas de Pátara, que asegura la veracidad del relato. Mnaseas era discípulo de Eratóstenes que murió entre los años 200-190 a.C.

¹⁵⁵ Cf. Josefo *AJ* XIII 243: πλεῖστον Ἀντιόχου τοῦ Ἐπιφανοῦς διενέγκας, ὃς τὴν πόλιν ἔλων ὄς μὲν κατέθυσεν ἐπὶ τῶν βωμῶν, τὸν νεὼν δὲ τῷ ζωμῶι τούτων περιέρραινε, συγγέας τὰ Ἰουδαίων νόμιμα καὶ τὴν πάτριον αὐτῶν εὐσέβειαν ἐφ’ οἷς ἐξεπολεμώθη τὸ ἔθνος καὶ ἀκαταλλάκτως εἶχεν...

Estrabón (63 a.C.-21 d.C.) reproduce varios conceptos sobre los judíos, atribuidos a Posidonio (s. II-I a.C.)¹⁵⁶. En la *Geografía* estraboniana (XVI 2, 34-46) se narra desde el origen del pueblo judío hasta la época de los Hasmoneos. Moisés era un sacerdote egipcio¹⁵⁷ con un concepto de la divinidad distinto al de los egipcios y griegos: “lo divino no es otra cosa sino lo que nos contiene a todos nosotros y la tierra y el mar, lo que llamamos cielo, cosmos y la naturaleza de lo existente” εἷη γὰρ ἓν τοῦτο μόνον θεὸς τὸ περιέχον ἡμᾶς ἅπαντας καὶ γῆν καὶ θάλατταν, ὃ καλοῦμεν οὐρανὸν καὶ κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν (35). Moisés persuadió “a no pocas personas prudentes” εὐγνώμονας ἄνδρας οὐκ ὀλίγους y las condujo fuera de Egipto, al lugar donde se construiría Jerusalén. La organización social, política y religiosa instaurada por Moisés es elogiada: “en vez del uso de armas instauró los sacrificios y lo divino...” (36). “Sus sucesores, por algún tiempo siguieron actuando con justicia y mantuvieron una conducta piadosa; después supersticiones y seres tiránicos se instalaron en el sumo sacerdocio οἱ δὲ διαδεξάμενοι χρόνους μὲν τινας ἐν τοῖς αὐτοῖς διέμενον δικαιοπραγοῦντες καὶ θεοσεβεῖς ὡς ἀληθῶς ὄντες· ἔπειτ’ ἐφισταμένων ἐπὶ τὴν ἱερωσύνην τὸ μὲν πρῶτον δεισιδαιμόνων, ἔπειτα τυραννικῶν ἀνθρώπων,.... De la superstición proviene la abstención de los alimentos, como hasta hoy en día es costumbre evitarlos y la circuncisión y la mutilación y otras prácticas semejantes; de la tiranía surgen grupos de bandoleros” ἐκ μὲν τῆς δεισιδαιμονίας αἱ τῶν βρωμάτων ἀποσχέσεις, ὧν περ καὶ νῦν ἔθος ἐστὶν αὐτοῖς ἀπέχεσθαι καὶ αἱ περιτομαὶ καὶ αἱ ἐκτομαὶ καὶ εἴ τινα τοιαῦτα ἐνομίσθη, ἐκ δὲ τῶν τυραννίδων τὰ ληιστήρια (37).

Transcribimos ambos pasajes porque los consideramos fundamentales para poder entender, en la medida de lo posible, la atmósfera cultural en la que tuvieron lugar los decretos de Antíoco IV. Los dos textos transmiten las ideas que circulaban en la época seléucida acerca del pueblo judío¹⁵⁸. El primero describe un prejuicio difundido acerca de las tradiciones mosaicas: ellas estaban cimentadas en el odio al resto de la especie humana y debían ser

¹⁵⁶ La fuente de Posidonio podría ser Timocares, un autor de la corte seléucida (escribió una obra consagrada a Antíoco VII) del que se tiene noticia gracias al testimonio de Eusebio (*Præ. Ev.* IX 35). Cf. K. Berthelot (2003), “Poseidonios d’Apamée et les Juifs”, *JSJ*, pp. 183-4.

¹⁵⁷ Con respecto a la figura de Moisés como sacerdote egipcio cf. Josefo *Ap.* I 250 (reproduce los dichos de Manetón) y I 290 (las opiniones de Queremón).

¹⁵⁸ En el *Libro de Esther* (III 8), el discurso de Hamán a Asuero caracteriza al pueblo judío en los siguientes términos: “disperso y diseminado entre las provincias de tu imperio con sus leyes distintas a las de otro pueblo y no cumplen las leyes del rey... ὑπάρχει ἔθνος διεσπαρμένον ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἐν πάσῃ τῇ βασιλείᾳ σου, οἱ δὲ νόμοι αὐτῶν ἕξαστοι παρὰ πάντα τὰ ἔθνη, τῶν δὲ νόμων τοῦ βασιλέως παρακούουσιν. No es conveniente para el rey dejarlos en paz” καὶ οὐ συμφέρει τῷ βασιλεῖ ἐᾶσαι αὐτούς. El *Libro de Esther* (sin incluir las adiciones griegas) compuesto entre el 400 y 114 a.C., ya señala el separatismo del pueblo judío que lo convierte en peligroso para la estabilidad del imperio persa, por lo que Hamán sugiere su exterminio (v. 9).

abolidas¹⁵⁹. El segundo, si bien realiza un elogio de Moisés y sus concepciones religiosas, describe la degeneración que se había producido en el judaísmo posterior, hecho atribuido a la superstición y al gobierno tiránico, de manera que el sentimiento religioso judío no podía continuar tal como se manifestaba y necesitaba una profunda modificación¹⁶⁰. La experiencia personal de Antíoco IV pudo influir sobre su conducta: él permaneció un tiempo en Roma como rehén¹⁶¹. Allí tuvo ocasión de observar la supresión de las Bacanales (186 a.C.) llevadas a cabo por dos de sus amigos, los cónsules S. Postumio Albino y Q. Marcio Filipo, los discursos de M. Porcio Catón contra los filósofos griegos y la quema de los pitagóricos libros de Numa (184 a.C.). Antíoco tal vez identificó a los judíos con adoradores de Dioniso¹⁶². La rebelión de Judea (*II Macc.* V11) podía interpretarse como resultado de una prédica de un culto subversivo que había que suprimir, pero a su vez tenía que reemplazarse por otro, el de Zeus Olímpico¹⁶³.

29.1. La consagración a Zeus Olímpico

No es tarea fácil desentrañar las características de este culto definido como la consagración del templo a Zeus Olímpico. Bickerman sostiene que bajo la denominación de

¹⁵⁹ “...there are grounds to believe that Mnaseas’ calumny was composed at about that time or shortly thereafter, namely in the days of Judas Maccabaeus and his brother Jonathan...” (Kasher, *Jews and Hellenistic...*, p. 57). Cf. el apartado referido a la συγγένηα y el comentario transcrito de Hecateo de Abdera (*FGrH* III A 264 F6.).

¹⁶⁰ Berthelot (“Poseidonios...”, p. 162) menciona, por un lado, la tendencia a considerar a Posidonio como un autor hostil a los judíos, y, la interpretación de Bar-Kochva (1997, “Mosaic Judaism and Judaism of the Second Temple Period-the Jewish Ethnography of Strabo”, *Tarbiz* LXVI/3, pp. 330-1) quien considera que la filosofía posidoniana posee una mirada positiva sobre el judaísmo, pero es hostil a los Hasmoneos.

¹⁶¹ Fue una de las condiciones del tratado de Apamea impuesto por Roma a Antíoco III (188 a.C.) Cf. *Pol.* XXI 42.

¹⁶² Cf. Tácito, *Hist.* V:5.5: el historiador señala un error frecuente entre los gentiles, el hecho de creer que los judíos adoraban a Dioniso al observar semejanzas en el ritual: los sacerdotes cantan acompañados de flautas y tambores “sacerdotes forum tibia tympanisque concinebant”, adoman los templos con hiedra “hecera vinciebantur vitisque aurea templa reperta”, pero, concluye Tácito, no existe relación alguna entre las ceremonias báquicas y las costumbres judías, las primeras son festivas y alegres, las otras, desagradables y sórdidas “Liber festos laetosque ritus posuit, Iudaeorum mos absurdus sordidusque”; *Plu. Quaest. Conv.* IV 6, 671c-672c. Goldstein observa que no hay fuentes griegas antiguas que conecten a judíos con cultos báquicos: “All the pagan texts in our posesión on Jews and Dionysus may well emanate from the propaganda of Antiochus IV”. El ritual de santificación del vino que se realiza en la víspera del sábado y en toda ocasión festiva, podría haber contribuido de alguna manera, en la difusión de este error.

¹⁶³ Tácito (*Hist.* V 8) cuenta que la intención de Antíoco IV era la eliminar la superstición de los judíos e introducirlos en las costumbres griegas, pero la guerra contra los Partos le impidió mejorar a este pueblo abominable “...rex Antiochus demere superstitionem et mores Graecorum dare adnitus, quo minus taeterrimam gentem in melius mutaret, Parthorum bello prohibitus est...”.

Zeus Olímpico se ocultaba la deidad siria *Baal Shamaim*, “señor del cielo”¹⁶⁴ cuyo altar I *Macc.* I 54 llama βδέλυγμα ἐρεμώσεως “el altar de la desolación”, expresión que aparece en *Da.* IX 27 y XI 13, lo que indica un juego de palabras entre *shamaim* “cielo” y *shamem*, “desolación, ruina”. No se habrían introducido estatuas, sino un segundo altar construido sobre el principal que recibía los sacrificios y estaba conformado por una gran piedra, de carácter sagrado (las piedras, en el mundo semítico, representaban a las divinidades y poseían características de sacralidad)¹⁶⁵. *Da.* XI 37, en un discurso apocalíptico, describe el cambio religioso experimentado por Antíoco IV: de la devoción tradicional de los seléucidas por Apolo, Antíoco modificó su preferencia por Zeus Olímpico, hecho demostrado a través de varios testimonios¹⁶⁶. Si bien algunos críticos consideran a este soberano como un personaje desinteresado en el tema religioso (cf. la opinión de Hengel), fue el primero de la dinastía seléucida en usar el título de “dios manifiesto” ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ en monedas e inscripciones (como el mismo Hengel lo señala, *Judaism...*, p. 285).

29. 2. La consagración a Zeus Xenios

¹⁶⁴ Cf. Bickerman (*From Ezra...*, p. 109): “For some time the Jews had been in the habit of calling their God “Lord of Heaven”, or even simply “Heaven”, as is the regular practice in the *First Book of Maccabees*. But for the Greeks the Lord of Heaven was Zeus Olympius. In Aramaic the expression was probably Baal Shemin, under which title al the peoples of Syria worshipped the ruler of heaven”.

¹⁶⁵ Cf. Hengel (*Judaism*, vol. I, pp. 294-5): “The “abomination of desolation” erected in the temple... represented, rather, a second altar set on the great altar of burnt offering, which perhaps had the significance of a massebah or a betyl, a sacred stone widespread in the Phoenician-Syrian environment;... “this object was as much a place as an object of worship...”.

¹⁶⁶ Completó la construcción del templo de Zeus Olímpico en Atenas, en Olimpia. Monedas del año 173/2 a.C. presentan a Zeus y en el reverso, la imagen de Antíoco IV. Abel (*Les Livres...*, p. 362) considera que el gobernante propiciaba una unificación de las distintas tendencias religiosas existentes en el imperio seléucida al introducir el culto de Zeus en Dura-Europus, Escitópolis y otras ciudades. Sin embargo, Hengel (*Judaism...*, pp. 284-7) afirma que al mismo tiempo, Antíoco mostraba su reverencia a Apolo de Delos (*OGIS* 249-51; Plb. XXVI, 1:11) y concluye que el soberano era una persona indiferente a la religión; sólo actuaba en función de intereses políticos. K. Rigsby (1980, “Seleucid Notes”, *TAPhA* 110, pp. 233-54) cree que la intención de Antíoco era la de rendir un homenaje a la dinastía seléucida, que antes de él había manifestado su devoción a Zeus (contradice el pasaje citado del libro de *Daniel*). Para ello se basa en dos inscripciones provenientes de Seleucia, en la boca del Orontes. En una de ellas se observa la imagen de la cabeza del sacerdote de Zeus Olímpico y Zeus Corifeo, la del sacerdote de Apolo en Dafne, la de soberanos seléucidas y por último la del rey Seleuco IV (187-75 a.C.) Cf. *OGIS* 245; *IGL Syrie* III; 1184. La otra es un decreto del año 186 a.C. que otorga la ciudadanía a un amigo del rey Seleuco: se lo inscribe en el demo Olimpio y la tribu Laódice (*IGL Syrie* III, 1183). Olimpio debía ser el demo en el que estaba construido el templo a Zeus Olímpico, por lo cual era un lugar digno de prestigio. Estas inscripciones prueban que el origen de la devoción a Zeus Olímpico no puede ser atribuida a Antíoco IV. Rigsby considera que para Antíoco, esta divinidad no constituía un emblema de la cultura helenística ni la equivalencia griega de *Baal Shamaim*, sino un rasgo característico de la dinastía seléucida: “...Antiochus’ devotion seems intended to invoke the origins of his dynasty and its first patron- a gesture appropriate to this ambitious ruler” (p. 238).

El nombre Xenios, “hospitalario, protector de los extranjeros”, dado al templo de los samaritanos, dio lugar a diversas explicaciones. Una de ellas relaciona el nombre del lugar del templo, con la palabra hebrea *ger*, que significa extranjero: el compilador podía creer en el origen extranjero de los samaritanos, pero V 22 demuestra que los samaritanos son incluidos en el γένος hebreo. Puede ser una traducción de la caracterización de Dios en *De. X 18* “que ama al extranjero” *ohev ger*. Una interpretación samaritana de *Ge. XIV 18-20*, narra que Abraham, como extranjero, recibió hospitalidad en el monte Argerizim (“montaña consagrada al Altísimo) y recibió los presentes ofrecidos por Melchisedek, rey y sacerdote cananeo¹⁶⁷ (Pseudo Eupólemo *FGrH 724, F1.5*; Eusebio, *Praep. Ev. IX 17*)¹⁶⁸. Esta afirmación establece que el rey cananeo ya adoraba a Dios en la época de Abraham. El hecho sobresaliente es que el pedido de denominación del templo samaritano surge de este grupo poblacional, en una actitud opuesta a la de los judíos¹⁶⁹. Según se pudo establecer, la mayoría de los dioses semíticos no poseían nombre¹⁷⁰, hecho que facilitaba su denominación griega.

30. Características del culto

30. 1. Prostitución en lugares sagrados

“El Templo estaba lleno de desórdenes y orgías por parte de gentiles disolutos junto con cortesanas y en los lugares sagrados tenían trato sexual con mujeres...” τὸ μὲν γὰρ ἱερόν

¹⁶⁷ Bickerman (1980 “La persécution d’Antiochos IV Épiphane”, en *Studies...*, pp. 118 ss) comenta a propósito del origen sidonio de los samaritanos (ellos mismos se atribuían ese origen étnico.) que el término “sidonio” se aplicaba a toda la población fenicia meridional, de tal modo que los samaritanos pretendían ser fenicios. A su vez, el pueblo fenicio llamado así por los griegos, era identificado por estos últimos como cananeos, fenómeno que también se observa en el *A. T.*, cf. *Jo. XIII 4*.

¹⁶⁸ Ξενισθηναί τε αὐτὸν ὑπὸ πόλεως ἱερόν Ἀργαριζίν, ὃ εἶναι μεθερρμηνευόμενον ὄρος ὑψίστου, παρὰ δὲ τοῦ Μελχισεδέκ ἱερέως ὄντος τοῦ Θεοῦ καὶ βασιλεύοντος λαβεῖν δῶρα.

¹⁶⁹ Josefo (*AJ XII 257-64*) detalla minuciosamente la conducta de los samaritanos quienes, al observar el padecimiento de los judíos, manifestaron pertenecer a un origen étnico diferente: colonos de medos y persas λέγοντες αὐτοὺς Μήδων ἀποίκους καὶ Περσῶν (257) y enviaron una carta a Antíoco. En ella llaman al rey θεὸς ἐπιφανής y se consideran sidonios de Siquem ...παρὰ τῶν ἐν Σικίμοις Σιδωνίων (258), mencionan la construcción de un templo, sin nombre, en el monte Garizin ἰδρυσάμενοι δὲ ἀνόνημον ἐν τῷ Γαριζεῖν (259) insisten en diferenciarse de los judíos al ser sidonios de origen ὄντων ἡμῶν τὸ ἀνέκαθεν Σιδωνίων (260) y solicitan se conceda a su templo el nombre de Zeus Heleno προσαγορευθῆναι δὲ τὸ ἀνόνημον ἱερόν Διὸς Ἑλληνίου (261). La respuesta de Antíoco es satisfactoria ya que ellos eligieron vivir según las costumbres griegas...ὄτι μηδὲν τοῖς τῶν Ἰουδαίων ἐγκλήμασι προσήκουσιν, ἀλλὰ τοῖς Ἑλληνικοῖς ἔθεσιν αἰροῦνται χρώμενοι ζῆν,... (263). La diferencia del epíteto Ξένιος en *II Macc.* VI 2 y Ἑλλήνιος es explicada por la crítica como un error de un copista que quiso destacar el aspecto griego de la deidad (en el original de Josefo debía figurar el epíteto Ξένιος). Los manuscritos griegos presentan la lectura Ἑλλήνιος y la versión latina *Cretaeus*. Goldstein (*II Macc.*, Apendix VIII, p. 538) concluye con respecto a este tema: “Accordingly, the Latin and Greek manuscripts of Josephus probable reflect the activity of at least two scribes who were puzzled by the epithet Xenios, jumped to the conclusion that it was wrong, and mistakenly corrected it, each in his own way...”.

¹⁷⁰ Cf. la nota 234 de la obra citada de Hengel (*Judaism...* vol. II, pp. 195-6).

ἀσωτίας καὶ κώμων ὑπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπεπληροῦτο βραθυμούντων μεθ' ἑταίρων καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς περιβόλοις γυναιξὶ πλησιαζόντων... (VI 4).

La prostitución sagrada era un fenómeno extendido en el cercano Oriente y tampoco desconocido para el mundo griego. El poema épico *El cantar de Gilgamesh* describe cómo una prostituta del templo introduce al personaje de Enkidu (salvaje hasta ese momento) a la civilización (I 3). La diosa Ishtar¹⁷¹, que aparece en el poema, deidad del amor y la fertilidad, ofrece sus favores a Gilgamesh, pero es rechazada por el héroe. Esta diosa es identificada con Afrodita y con Astarté, divinidad fenicia. Chipre (considerado por los griegos el lugar de nacimiento de Afrodita, hecho que se manifiesta en sus epítetos Κύπρις, *II.E* 330; Κυπρογενής *Hes. Th.* 199) era un lugar de culto muy importante de la diosa y también un punto de encuentro entre la civilización griega y la cultura oriental (sobre todo la fenicia), lo que explica la asimilación entre la diosa del amor griega y Astarté/ Ishtar. Estas tres diosas eran veneradas también como protectoras de la ciudad y con control sobre el cielo: eran llamadas las reinas del cielo. Basta con recordar otro epíteto de Afrodita, celestial οὐράνια¹⁷². *Je.* VII 18 critica ásperamente el politeísmo de las mujeres que amasan tortas para ofrecer a la reina de los cielos (Ishtar). Un pasaje de Heródoto (I 199) relata la “costumbre más vergonzosa de los babilonios” ὁ δὲ δὴ αἴσχιστος τῶν νόμων ἐστὶ τοῖσι Βαβυλωνίοισι ὄδε: toda mujer del territorio, debe, al menos, una vez en su vida, mantener relaciones sexuales con un extranjero, dentro del recinto del templo de Afrodita δεῖ πάσαν γυναῖκα ἐπιχωρίην ἰζομένην ἐς ἶρὸν Ἀφροδίτης ἅπαξ ἐν τῇ ζοῇ μιχθῆναι ἀνδρὶ ξείνῳ (el historiador llama a la diosa Mylita, y aclara que se trata del nombre asirio de Afrodita Μύλιττα δὲ καλέουσι τὴν Ἀφροδίτην Ἀσσόριοι)¹⁷³. El extranjero deposita dinero, que se considera sagrado. Las mujeres no pueden retirarse del templo hasta haber tenido relaciones y cumplir con la diosa¹⁷⁴.

¹⁷¹ Era conocida también bajo el nombre Inanna en todo el mundo mesopotámico. Los acadios y asirio-babilónicos la llamaban Ishtar. Uno de los mitos más importantes relacionados con su culto es el de su relación con el dios Dumuzi-Tammuz (probablemente una divinización de un gobernante de la ciudad de Uruk). En una ceremonia celebrada cada año, el rey (representante del dios) se casaba en un ἱερός γάμος con una prostituta del templo que simbolizaba a la diosa. La popularidad del mito de Adonis está atestiguada en *Ez.* VIII 15.

¹⁷² Cf. B. MacLachlan (1992, “Sacred prostitution and Aphrodite”, *Studies in Religion /Sciences Religieuses* 21/2, pp. 145-62): “Power over heavenly bodies, over sex and fertility and the city’s defense –these were the divine provinces allotted to the love-goddess of Sumer and Babylon, and these same powers were transmitted to the Greek goddess of love, Aphrodite...Hence it is not surprising to find that on Cyprus Aphrodite was Ourania (“Heavenly”) descended from Ouranos, the Greek god Heaven” (p. 148).

¹⁷³ Cf. I 131: el historiador afirma que los asirios llaman Mylita a Afrodita. How y Wells en su comentario a Heródoto (*A commentary*....,p. 113) explican que Mylita es una transcripción del asirio *Bilit* o *Belit*, señora, es decir, el femenino de *Baal*.

¹⁷⁴ S. Budin (2004, “A reconsideration of the Aphrodite-Ashtart Syncretism”, *Numen* 51, pp. 102-3) comenta que investigaciones recientes demostraron que la institución de la prostitución sagrada no existió ni en la zona del

Heródoto agrega que en algunos lugares de Chipre existe una costumbre semejante. En otro pasaje (II 64) el historiador aclara que los egipcios fueron los primeros que no se unieron a mujeres dentro de santuarios y “a excepción de los egipcios y los griegos, los demás hombres se unen en los templos y apartándose de las mujeres, entran impuros al recinto sagrado...” οἱ μὲν ἄλλοι σχεδὸν πάντες ἄνθρωποι, πλὴν Αἰγυπτίων καὶ Ἑλλήνων, μίσγονται ἐν ἱεροῖσι, καὶ ἀπὸ γυναικῶν ἀνιστάμενοι ἄλοιοι ἐσέρχονται ἐς ἱρόν,...¹⁷⁵. En el mundo griego, la norma general imponía una separación entre lo sexual y lo consagrado a los dioses. Sin embargo, Ateneo menciona el relato de Alexis de Samos (XIII.573= Jacoby *FGH* 539 F 1) que describe la conducta de las prostitutas que acompañaron a Pericles y a la flota durante el sitio de Samos (440 a.C.). Ellas ofrecieron a Afrodita una estatua o santuario con lo ganado en su trabajo... ἐταῖραι ἰδρύσαντο αἰ συνακολουθήσασθαι Περικλεῖ ὅτε ἐπολιόρκει τὴν Σάμον ἐργασάμενοι ἱκανῶς ἀπὸ τῆς ὥρας¹⁷⁶. La ciudad de Corinto era famosa por sus cortesanas y su vida lujuriosa¹⁷⁷. En el año 480 a.C., Grecia se encontraba amenazada por el peligro persa y se convocó a las cortesanas de Corinto a unirse a las plegarias públicas en búsqueda de la salvación¹⁷⁸. Un epigrama compuesto por la poetisa helenística Nosis de Locros (*AP* IX, 332) invita a contemplar la estatua de Afrodita, artísticamente trabajada en oro, consagrada por Poliarchis quien logró una enorme fortuna con la belleza de su cuerpo... ἐλθοῖσαι ποτὶ ναὸν ἰδώμεθα τὰς Ἀφροδίτας τὸ βρέτας... κτῆσιν ἀπ’ οἰκείου ἀγλαιάς.

La prostitución sagrada estaba expresamente prohibida según el *AT*¹⁷⁹: el hecho de llevarse a cabo en el recinto del Templo constituía una contaminación comparable al sacrificio

Mediterráneo ni en la del cercano Oriente: “The concept of selling sex for the profit of a deity was invented by Herodotos in Book 1.199 of his *Histories*. This passage is in the midst of several fanciful descriptions of Babylonian culture, none of which (except, oddly for passage 199) are recognized as even accurate vis-à-vis ancient Mesopotamia”. Agrega que tal institución no apareció nuevamente mencionada hasta la *Geografía* de Estrabón quien recuerda las prácticas babilónicas y observa similares en regiones conquistadas recientemente por Roma. No existen referencias de prostitución sagrada en el período helenístico. Las que se encuentran provienen después de Estrabón, y no ofrecen fuentes confiables: “Thus it appears that Strabo, like Herodotus, made up his referents, in the case as Roman propaganda, showing how degenerate the Babylonians, Egyptians, Corinthians, etc. were before being morally “saved” by Rome”. No coincidimos con la apreciación de Budin, creemos que omite fuentes como la del *Cantar de Gilgamesh* y la mención del *A.T.* MacLachlan, al comienzo de su artículo ya citado advierte: “Some argue that allegations of the practice stem from the misinterpretation of a word, or are nothing but fanciful stories invented about a foreign people in an effort to discredit them, an exercise in misogyny”.

¹⁷⁵ Hesiodo (*Op.* 733) había aconsejado no acercarse al hogar después del acto sexual con los genitales manchados.

¹⁷⁶ Cf. MacLachlan (“Sacred prostitution...”, p. 154 n. 25): “The custom of turning over the earnings from prostitution to the goddess was common among “secular” prostitutes”.

¹⁷⁷ Cf. *Ar. Pl.* 149, 179 y fr. 902.

¹⁷⁸ MacLachlan menciona esta circunstancia y transcribe un epigrama atribuido a Simónides que testimonia el suceso (“Sacred prostitution...”, pp. 158-9).

¹⁷⁹ Cf. *De. XXIII* 18. Esta práctica era un signo evidente de idolatría: cf. *Ho. IV*: 14.

de víctimas ilícitas (cf. VI 5). La divinidad impuesta, Baal Shamaim (versión siria de Zeus Olímpico), tenía una esposa, Anat, la reina del cielo, deidad que fue identificada en el período helenístico con Astarté¹⁸⁰, de modo que no es extraña la introducción de la prostitución dentro del Templo aunque ciertos críticos dudan en la existencia de un hecho semejante¹⁸¹. La dificultad con la cual tropiezan los estudiosos es definir con precisión el concepto de “prostitución sagrada”¹⁸². El texto de *II Macc.* puede aludir a las orgías acompañadas de conductas desenfundadas en el campo sexual que se producían cultos idólatras de como las descritas en *Ex.* XXXII 6 (la adoración del becerro de oro); *Nu.* XXV; XXXI 13-20 (la celebración de Baal en Peor), etc. La presencia del rasgo oriental que integraba la conjunción de Zeus Olímpico-Baal Shamaim conducía a la asociación inmediata de idolatría con desenfreno sexual, hubiese existido o no un hecho de prostitución sagrada.

30. 2. El sacrificio de animales prohibidos

“El altar estaba colmado de víctimas prohibidas, ilícitas según las leyes” τὸ δὲ θυσιαστήριον τοῖς ἀποδισταλμένοις ἀπὸ τῶν νόμων ἀθεμίτοις ἐπεπλήρωτο (VI 5).

En el Templo se ofrecían diariamente dos sacrificios *temidin* (del hebreo *tamid* “perpetuo, constante”). Las víctimas eran dos corderos, uno por la mañana y otro por la tarde, una oblación y una libación¹⁸³. El versículo en cuestión no comenta la prohibición de continuar con este ritual, sí lo hace, en cambio *I Macc* que detalla la prohibición de holocaustos y sacrificios (id. I 45)¹⁸⁴ y la obligación de ofrecer puercos y animales impuros

¹⁸⁰ Entre los romanos, esta diosa era conocida como Dea Syria. Luciano (siglo II d.C) en su obra *De Dea Syria* VI relata su visita al templo de Afrodita en Biblos y la observación de los ritos consagrados a Adonis. Los hombres, en señal de duelo, se rapan sus cabelleras, las mujeres que no quieren hacerlo, pagan una multa: se venden por un día... ἐν μιῇ ἡμέρῃ ἐπὶ πρήσει τῆς ὥρης ἴστανται, sólo a extranjeros y el dinero es ofrecido a Afrodita ... καὶ ὁ μισθὸς ἐς τὴν Αφροδίτην θυσίῃ γίνεται. Según MacLachlan (“Sacred prostitution...”, p. 152), para Luciano esta situación es “an act of punishment inflicted by the goddess herself”

¹⁸¹ Goldstein (*II Macc.* pp. 274-5) sostiene que este versículo y el esolío de *Megilat Taanit* 23 *Marheshvan* son las únicas fuentes que dan cuenta de un hecho de prostitución en el Templo y cree que de haber existido, habría aparecido en otros testimonios contemporáneos (*I Macc*, *El testamento de Moisés*, *Henoc*, *Da.* VII-XII). Tal vez haya sido un recurso para acentuar aún más la contaminación del Templo.

¹⁸² Algunos estudiosos consideran el ἱερὸς γάμος celebrado en los templos de Mesopotamia como un ejemplo de prostitución sagrada cuyo objetivo era propiciar la fertilidad del lugar. Otra conducta, que implicaba contacto sexual con un extraño dentro o en la vecindad de un templo para solventar los gastos del mismo o para poder cumplir un voto hecho a una divinidad, es descrita por otros como un simple hecho de prostitución, sin relación con el culto (cf. *De.* XXIII 18-19; *Pr.* VII 6-23). Para más datos remitimos al artículo de J. H. Tigay (1996), “The Alleged Practice of Cultic Prostitution in the Ancient Near East” en *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy*, y a la bibliografía en él citada.

¹⁸³ Cf. *Nu.* XXVIII 3-8.

¹⁸⁴ *Da.* XI 31 alude al cese de este sacrificio. La literatura rabínica demuestra el grado de helenización al que habían llegado algunos judíos mediante este tema. En *Sukkát* 23 1 se cuenta que Miriam, hija de Bilgá, abandonó su fe mosaica y se casó con un soldado griego. Cuando los griegos entraron al Templo, ella golpeó con su

(ibid. 47). El compilador presenta el hecho consumado: el adjetivo ἄθήμετος se refiere sin duda al cerdo (cf. VII 1), animal impuro según la legislación mosaica¹⁸⁵. La abstención del cerdo devino una característica esencial del pueblo judío, a pesar de que otros pueblos también lo consideraban un animal impuro¹⁸⁶. Y precisamente este rasgo fue destacado por autores griegos y romanos como motivo de crítica¹⁸⁷. En *II Macc.* la obligación de ingerir cerdo es el motivo que desencadena los dos relatos de martirio (VI 18-VII)¹⁸⁸.

Flavio Josefo (*AJ* XII 145-6) reproduce una ordenanza de Antíoco III relativa al Templo¹⁸⁹. El párrafo 146 enumera la carne de animales cuya entrada a la ciudad está prohibida por considerarse impura. El hecho de contaminar el altar del Templo con sacrificios impuros destaca la conducta conciliadora de Antíoco III y resalta la perversidad de su sucesor.

31. Otras prohibiciones

sandalia el altar quejándose de que el sacrificio consumía los bienes del pueblo de Israel, pero no les ofrecía ayuda alguna en época de desgracia. Hengel (*Judaism...*, vol. I, p. 283) refiere este relato y comenta: “The uselessness of the *tamid* offering could not be expressed more vividly”

¹⁸⁵ Cf. *Le.* XI 1-30.

¹⁸⁶ Por ejemplo, los egipcios, para quienes el contacto con estos animales provocaba un estado de impureza que se eliminaba mediante un baño en el río, los porquerizos no podían entrar en los templos, aunque se ofrecían sacrificios de cerdos a Dioniso y Selene (Hdt. II 47). Los escitas no criaban cerdos ni tampoco los ofrecían en sacrificio (*idem* IV 63).

¹⁸⁷ Cf. Daniel, “Antisemitism...”, p. 56: él considera que la prohibición de ingerir cerdo no era importante en la opinión de autores gentiles, “... but, like circumcision and the Sabbath, provided a vehicle for satire”. Cita pasajes de Josefo (*Ap.* II 13, 137); Plutarco (*Vit. Cic.* VII 5; *Quaest. Conv.* 669 F), Juvenal (VI 160), Tácito (*Hist.* V 4) para demostrar su punto de vista. Nosotros creemos, a diferencia de Daniel, que para estos autores era un rasgo definitorio del pueblo judío y que contribuía a enfatizar la ἀμειξία del mismo, para los ojos de los demás. Tácito sintetizó su concepto acerca del judaísmo al afirmar que “en ellos es profano lo que para nosotros es sagrado, les está permitido lo que para nosotros es impuro”. Profana illis omnia quae apud nos sacra, rursus concessa apud illos quae nobis incesta (*Hist.* V 4.2).

¹⁸⁸ J. Scurlock (2000 “167 BCE: Hellenism or Reform?”, *JSJ* XXXI/2, pp. 125-61) intenta explicar las prohibiciones impuestas por Antíoco IV desde una perspectiva seléucida al considerar que lo más controvertido de su política era, precisamente, el sacrificio de cerdos, mencionado en *I Macc.* I 47 y en Josefo (*AJ* XII 254). Las tradiciones provenientes de la Mesopotamia no ofrecen ningún antecedente sobre la supresión de la religión de un pueblo. Si éste se rebelaba, los asirios sacaban las estatuas de sus dioses fuera del templo hasta que se restableciera la paz. En el caso del pueblo judío, no había estatuas que remover fuera del Templo, pero se lo podía relegar a la función de σύνναος θεός, es decir, compartir en un segundo lugar, el Templo con la deidad principal, Zeus Olímpico, la que se apropiaba de sus funciones. Para Scurlock, la rebelión de Jasón y sus partidarios provocó la reacción de Antíoco IV que castigó a la ciudad degradándola de su status de πόλις al de κατοικία con la imposición de una colonia militar, Akra (*I Macc.* I 34, de la que nada se dice en *II Macc.*). La religión profesada en Judea estaba pervertida. El rey consideraba (al igual que casi todos los historiadores helenísticos) que los judíos provenían de Egipto y que sus costumbres habían sido influidas por la de ese país. El dios de los judíos era identificado con Dioniso (cf. Plut. *Quaest. Conv.* 672B). Heródoto afirma que a pesar de que el cerdo era un animal impuro para los egipcios, éstos ofrecían dicho animal en sacrificio a Dioniso y a Selene (II 47), identificando al primero con el dios Osiris. Heródoto describe en detalle el sacrificio del cerdo (*loc. cit.*) y Scurlock encuentra semejanza con la descripción de *Le.* III 9-11 (sacrificio de comunión), distinto al cotidiano *tamid*. La autora deduce que Antíoco debió concluir que “... the original Yahweh was a Netherworld entity of some sort” (p. 147) y que los judíos se abstenerían de comer cerdo porque era un animal consagrado a la divinidad y el gobernante quería poner fin a esa práctica e instaurar nuevas costumbres, más “racionales”.

¹⁸⁹ Cf. su análisis en el Apéndice II “La carta seléucida...”.

“No era posible celebrar el sábado, ni guardar las fiestas patrias, ni admitir abiertamente ser judío” ἦν δ’ οὐτε σαββατίζειν οὐτε πατρώιους ἑορτὰς διαφυλάττειν οὐτε ἀπλῶς Ἰουδαίων ὁμολογεῖν εἶναι (VI 6).

I Macc. I 45-50¹⁹⁰ es más explícito con respecto a las prohibiciones que el versículo citado, dado que éste último omite la mención de la circuncisión, conducta que es castigada con la muerte. Posteriormente se menciona el ejemplo de dos mujeres que circuncidaron a sus hijos (*II Macc.* VI 10). Quienes celebraron el sábado a escondidas en cuevas, fueron denunciados y quemados juntos, sin que hicieran nada para defenderse, por respeto al sábado (*ibid.* 11)¹⁹¹. Este último versículo preanuncia los relatos de martirio en los capítulos siguientes que son narrados en un estilo patético. La expresión ἀπλῶς Ἰουδαίων ὁμολογεῖν εἶναι desconcertó a la crítica. Se pensó en un ritual o plegaria que contenía la afirmación de judaísmo (Goldstein) o en una prohibición general de admitir la elección por un estilo de vida acorde con las prácticas del judaísmo (van Henten)¹⁹².

32. Celebración mensual del nacimiento del rey

“Eran obligados con amarga violencia a participar cada mes de la celebración del nacimiento del rey en un banquete de sacrificio... ἤγοντο δὲ μετὰ πικρῆς ἀνάγκης εἰς τὴν κατὰ μῆνα τοῦ βασιλέως γενέθλιον ἡμέραν ἐπὶ σπλαγχνισμὸν... (VI 7)”

Esta celebración provenía de Oriente. Platón menciona al rey de los persas y a la costumbre de celebrar el aniversario del nacimiento del heredero del trono, día de festejo y sacrificios en Asia ... ταύτηι τῆι ἡμέρῃ βασιλέως γενέθλια ἅπανσα θύει καὶ ἑορτάζει ἡ Ἀσία (*Alc.* I 121c). Fue adoptada por la dinastía de los ptolomeos, seléucidas, atalidas y finalmente, en todo el mundo griego¹⁹³. Se relaciona con el culto a los gobernantes¹⁹⁴, iniciado en vida de Alejandro cuando fue saludado como hijo de Zeus por el profeta del santuario de Amón¹⁹⁵. A juzgar por *I Macc.* I 58-9 el 25 de cada mes era el aniversario de Antíoco IV¹⁹⁶.

¹⁹⁰ “Debían suprimir en el santuario holocaustos, sacrificios y libaciones; profanar sábados y fiestas; mancillar el santuario y lugares consagrados, construir altares, recintos sagrados y templos de ídolos, sacrificar cerdos y animales impuros, dejar a sus hijos incircuncisos, volver abominables sus almas con toda clase de impurezas y profanaciones, de manera de olvidar la ley y cambiar sus preceptos”.

¹⁹¹ Cf. la distinta actitud con respecto a la santidad del sábado en *I Macc.* II 41.

¹⁹² Cf. *II Macc.* XIV 37: el anciano Razis es acusado por el crimen de judaísmo.

¹⁹³ Cf. Préaux (*El mundo helenístico*, p. 64).

¹⁹⁴ El hecho de celebrarse juntamente con sacrificios implica que era una ceremonia de carácter cultual: “... were cultic affaire, not just familial or political holidays”. (J. C. Vanderkam, 1981, “2 Maccabees 6: 7 and Calendrical Change in Jerusalem”, *JSJ* XII/1, p. 62).

¹⁹⁵ Cf. *Plut. Alex.* XXVII. Con respecto al pedido de Alejandro de ser considerado un dios o de poseer un culto, remitimos a Préaux (*El mundo helenístico*, pp. 48-51.).

Esta celebración era acompañada por un banquete en el que se realizaba el sacrificio correspondiente y luego se devoraban las entrañas de la víctima (σπλάγχνα). Era una costumbre usual en el mundo antiguo: una parte del animal sacrificado se ofrecía a la divinidad, y el resto se repartía entre los asistentes al banquete: *Il.* A 464; *Ar. Eq.* 410; *Vesp.* 654; *Av.* 984, entre otros, testimonian el encuentro entre los humanos y los mortales mediante el sacrificio cuya carne es compartida por ambos. El *AT* también describe una conducta semejante: la palabra hebrea *zebah* designa tanto al sacrificio, como al banquete en el que los participantes comen parte de la carne del animal¹⁹⁷.

33. Las fiestas dionisiacas-Dioniso

“...y llegada la celebración de las Dionisias eran obligados a formar parte de un cortejo, coronados de hiedra en honor a Dioniso” γενομένης δὲ Διονυσίων ἑορτῆς ἠναγκάζοντο κισσοῦς ἔχοντες πομπεύειν τῷ Διονύσῳ (*ibid.*).

¹⁹⁶ Vanderkam (“2 Maccabees...”, pp. 63-67) menciona el artículo de E. Schürer (1901) “Zu II Macc. 6,7 (monatliche Geburtstagsfeier)”, *ZNW*, pp. 48-52 en el que demuestra, a partir de cuatro inscripciones, que la celebración del aniversario mensual del rey era parte integrante del culto al gobernante en los estados helenísticos. La primera referencia se encuentra en el decreto bilingüe de Canopus, fechado en el noveno año (237 a.C.) de Ptolomeo Evergetes (246-21 a.C.) y proveniente de un sínodo nacional de sacerdotes egipcios que decidieron añadir honores al monarca e instituir una reforma en el calendario. Las líneas 5-6 del decreto informan que el rey nació el 5 de Dios (el primer mes del calendario macedónico) y en el 25 del mismo mes asumió el trono εἰς τὴν πέμπτην τοῦ Δίου ἐν ἧι ἄγεται τὰ γενέθλια τοῦ βασιλέως καὶ εἰς τὴν πέμπτην καὶ εἰκάδα τοῦ αὐτοῦ μηνός ἐν ἧι παρέλαβεν τὴν βασιλείαν παρὰ τοῦ πατρὸς..., por lo tanto “cada mes en los templos se celebran las festividades de los dioses benefactores...” Καθ’ ἕκαστον μῆνα ἄγονται ἐν τοῖς ἱεροῖς ἑορταὶ τῶν εὐεργετῶν θεῶν... La segunda referencia se encuentra en la piedra de Rosetta (también trilingüe) cuyo decreto confiere nuevos honores al joven Ptolomeo V Epifanes (204-181 a.C.) cuando llegó a la mayoría de edad. La inscripción, del año 196 a.C. es el resultado de un sínodo general de sacerdotes egipcios en la ciudad de Tebas. Según las líneas 46-7, Ptolomeo nació el 30 de Mesore τὴν τριακάδα τοῦ τοῦ [sic] μεσορῆ ἐν ἧι τὰ γενέθλια τοῦ βασιλέως ἄγεται llegó al trono el 17 de Paofi, fechas en las que se debe celebrar en los templos egipcios festejos y reuniones cada mes ἄγειν τὰς ἡμέρας ταύτας ἑορτὰς καὶ πανηγύρεις ἐν τοῖς κατὰ τὴν Αἴγυπτον ἱεροῖς κατὰ μῆνα καὶ συντελεῖν ἐν αὐτοῖς θυσίας καὶ σπονδάς... Schürer incluye un texto de Sestos, del reinado atalida de Pérgamo y lo ubica entre los años 160-33 a.C. correspondientes a los gobiernos de Atalo II (160-38 a.C.) y Atalo III (138-33 a.C.). El texto con su comentario correspondiente se encuentra en Dittenberger, *OGIS* 339 (pp. 537-44). Se trata de un decreto honrando a un distinguido personaje, Menas quien, en los aniversario reales cada mes, ἐν τε τοῖς γενεθλίῳ τοῦ βασιλέως καθ’ ἕκαστον μῆνα ofrecía sacrificios en honor del pueblo y establecía carreras para efebos y jóvenes θυσιάζων ὑπὲρ τοῦ δήμου διαδρομὰς ἐτίθει τοῖς τε ἐφήβοις καὶ τοῖς νέοις (líneas 35-7). La cuarta referencia proviene de una inscripción de Antíoco I de Comagene quien decretó que tanto el día de su nacimiento como el del acceso al trono debían ser observarse con festividades apropiadas en los templos σώματος μὲν γὰρ ἐμοῦ γενέθλιον αὐδναίου ἐκκαίδε κάτην διαδήματος... (líneas 82-6). En las líneas 99-105 se estipula que el sacerdote debe celebrar estas fechas cada mes de ahora en más τοῦ δὲ λοιποῦ χρόνου κατὰ μῆνα... ἀεὶ διὰ τῶν ἱερέων γεραίρεσθαι παρήγγειλα. Esta inscripción de Nimrud-Dag se halla en Dittenberger, *OGIS* 383 (pp. 591-603) y se la puede fechar en la época final del reinado de Antíoco (25 a.C.) Vanderkamp concluye que estas cuatro inscripciones pertenecientes a tres siglos distintos (del III al I a.C.) determinan que el autor de *II Macc.* se basó en hechos reales al expresar que el aniversario del Antíoco se celebraba cada mes; “...this appears to have been a fairly common Hellenistic practice” (p. 67).

¹⁹⁷ Cf. *Ge.* XXXI 54; *Ju.* XVI 23; *I Sa.* I 4.

Dioniso, a pesar de su ausencia del panteón olímpico¹⁹⁸, es mencionado en una tablilla micénica de Pilos (*circa* 1200 a.C.). Existen pocos documentos sobre los rituales del dios¹⁹⁹. Homero lo recuerda en un breve pasaje del canto Z vv. 130-40: el episodio de Licurgo quien persiguió a las nodrizas del “delirante Dioniso” *μαινομένοιο Διώνυσοιο τιθήνας σεῦδε* (v. 132), el dios se arrojó al mar y fue recibido por Tetis. Más tarde, Licurgo fue castigado “por haberse hecho odioso a todos los dioses inmortales” *ἀθανάτοισιν ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν* (v. 140). Estos versos muestran elementos canónicos en la leyenda del dios: su persecución (en este caso el de sus nodrizas ya que se trata de un dios-niño) y el castigo del persecutor²⁰⁰. Lo que define al ritual dionisiaco y lo opone al culto oficial ha sido definido acertadamente por J. P. Vernant (1985, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, p. 318-9): Dioniso obliga a sus fieles a liberarse de un orden (sus epítetos *Ἐλεύθερος* y *Λύσιος* lo confirman) en lugar de sacralizarlo y someterse a él, provoca el delirio y la locura divina mediante el éxtasis y el entusiasmo, en un ámbito colectivo, el *θίασος* (cortejo). En un comienzo, éste estuvo confinado a mujeres en Orcómenos, Delfos, Esparta, Naxos y otros lugares. Las mujeres, grupo social excluido de la vida política, al igual que los esclavos, encontraron en el culto a Dioniso, un lugar que les estaba normalmente vedado. Finalmente, a partir de Pisístrato, se le dedican cuatro festividades: las Dionisias rurales, las Leneas, las Anthesterias y las Dionisias urbanas o Grandes Dionisias que eran las celebraciones más importantes después de las

¹⁹⁸ Esta ausencia explica la opinión de Heródoto (II 145) que considera a Dioniso una deidad reciente junto con Heracles y Pan ... *ἐν Ἑλλήσσι μὲν νῦν νεώτατοι τῶν θεῶν νομίζονται εἶναι Ἡρακλῆς τε καὶ Διώνυσος καὶ Πάν.* Tucídides, en cambio, menciona las fiestas dionisiacas como las más antiguas ... *τὰ ἀρχαιότατα Διονύσια τῆι δωδεκάτηι ποιεῖται ἐν μὴν Ἰανθεστηριῶνι* (II 15,1). Esta aparente contradicción puede resolverse al considerar que el culto dionisiaco fue impuesto, a diferencia del de los dioses olímpicos, entre los siglos IX-VIII a.C. y revigorizaba viejos elementos autóctonos y prehelénicos. L. Gernet (1984, *Antropología...*, p. 62) advierte que Dioniso fue el patrón de rituales mucho más antiguos que él y nombra la *φαλλοφορία* de las dionisiacas rústicas, la procesión del *κῶμος* y el uso de máscaras.

¹⁹⁹ J. P. Vernant y P. Vidal-Naquet (1982, “Figuras de la máscara en la antigua Grecia” en *Mito y tragedia...*, pp. 29-46) mencionan dos tipos de documentos: los arqueológicos: máscaras de mármol e imágenes cerámicas; y los textuales: las *Bacantes* de Eurípides. Ambos estudiosos concluyen que tanto el texto trágico como las representaciones figuradas revelan un rasgo fundamental de esta divinidad: su facialidad. “Es un dios tonel que el hombre no puede entrar en contacto sino cara a cara: resulta imposible mirarlo sin sucumbir al mismo tiempo a la fascinación de una mirada que lo separa a uno de sí mismo” (p. 42). *Bacantes* es, de acuerdo con la crítica, una dramatización del ritual báquico, del mismo modo que *Hipólito* lleva a escena el *aition* del culto a Hipólito en Trecén. En la primera tragedia mencionada, Penteo es llevado fuera de Tebas por Dioniso, que es su guía *πομπός* (v.965); debe enfrentar un combate *ἀγών* con la divinidad (vv. 964; 975; 1163) y el cortejo *κῶμος* triunfal (vv. 1167; 1173). La estructura *πομπή, ἀγών, κῶμος* integran el ritual en honor a Dioniso. H. P. Foley (1980, “The masque of Dionysos”, *TAPhA* 110, pp. 117 ss.) afirma que esta estructura es reconocible en la mayoría de las celebraciones griegas: “... the three terms *πομπή, ἀγών, κῶμος* mean respectively a procession prior to a religious festival, the contest(s) celebrated at such a festival, and the festive revelry which follows such contests” (pp. 117-8).

²⁰⁰ L. Gernet (*Antropología...*, p. 62) en el comentario a este pasaje destaca la importancia del epíteto *μαινόμενος*, que caracteriza la naturaleza del dios en un poeta que no desconoce ni a las Ménades ni a sus impulsos.

Panateneas y tenían lugar durante el mes de Elafebolion (marzo-abril). En primer lugar se llevaba a cabo una πομπή (procesión) dirigida por el arconte epónimo, la estatua de Dioniso Ελευθερέυς era sacada de su templo y escoltada por efebos seguidos de canéforas que llevaban primicias, coregos y coreutas de los dramas que se iban a representar a continuación, y los animales destinados al sacrificio del dios. Después de la hecatombe se celebraban los correspondientes banquetes en medio de un regocijo general en el que no faltaba el vino y las coronas de hiedra. Esta celebración se prolongaba hasta la noche, momento en el que se conducía la estatua de Dioniso entre antorchas hasta el teatro, en el centro de la ὀρχήστρα. En ese lugar permanecía hasta celebrarse el κῶμος, la φαλλοφορία²⁰¹, los concursos de ditirambo y drama.

II Macc. atestigua que los rituales en honor a Dioniso debían seguir practicándose durante el período helenístico de un modo no muy diferente al de la época clásica, menciona la acción de formar parte del cortejo πομπεύειν y un atributo esencial que llevaban los participantes al mismo: las coronas de hiedra κισσός²⁰². Un testimonio muy interesante y esclarecedor ofrece Ateneo en *Δειπνοσοφισταί* V 96c ss, cuando cita a Calixeno de Rodas en la descripción de la procesión πομπή celebrada en Alejandría an honor de Ptolomeo Filadelfo (285-247 a.C). En ella desfilaban sátiros con antorchas adornadas con hiedra λαμπάδας φέροντες κυσσίννας, un doble altar con hojas doradas de hiedra βωμὸς διπλοῦς κισσίνηι φυλλάδι διαχρῦσῳι πεπυκασμένος, otros sátiros coronados con hiedra dorada ἔστεφανωμένοι κισσίνοις χρυσοῖς στεφάνοις, el poeta Filisco, sacerdote de Dioniso Φίλισκος ὁ ποιητῆς ἱερεὺς ὧν Διονύσου y todos los artesanos del dios πάντες οἱ περὶ τὸν Διόνυσον τεχνῖται, una imagen de Nisa con corona de hiedra dorada αὕτη δ' ἔστεφάνωτο κίσσινῳι χρυσῳι, etc.²⁰³. Según Stern (*Greek and Latin Authors...*, p. 560) el culto a Dioniso fue introducido en Judea en el 167 a.C. y cita el versículo que estamos comentando²⁰⁴. En

²⁰¹ Cf. *Ar. Ach.* 243 ss.

²⁰² En *Bacantes* de Eurípides, la planta mencionada no sólo adorna la cabeza del cortejo dionisiaco, sino también el tirso (vv. 25; 80-1; 106; 177; 253; 323; 342; 363; 383-4; 702-3; 835; 941; 1162).

²⁰³ El pasaje es sumamente extenso para reproducirlo completo: advertimos en los pocos elementos enumerados la importancia de la figura de Dioniso y de la corona de hiedra no sólo como elemento ornamental, sino como atributo esencial del culto de la deidad.

²⁰⁴ Stern (*l. c.*) afirma que la restauración de la vida judía tradicional puso término al culto dionisiaco en Judea. Comenta que la intención de Ptolomeo Filópator (221-205 a.C.) de obligar a los judíos egipcios a rendir culto a Dioniso tiene que ver con la política real y no con una afinidad entre el ritual judío y el dionisiaco. Cf. *III Macc.* II 29: "(Ptolomeo ordenó censar a todos los judíos de Egipto) y los registrados sean también marcados a fuego en el cuerpo con el sello, en forma de hojas de hiedra, de Dioniso... τούς τε ἀπογραφομένους χαράσσεισθαι καὶ διὰ πυρὸς εἰς τὸ σῶμα παρασῆμῳι Διονύσου κισσοφύλλῳι". Este dios era el dios familiar de los Ptolomeos y Filópator fue conocido por haberse hecho grabar a fuego una hoja de parra como signo del dios. Cf. la versión

verdad, no existe ningún otro testimonio que revele una situación semejante en este territorio. En Alejandría, en cambio, las procesiones en honor de los gobernantes eran moneda corriente debido al culto real, tan importante durante este período histórico y según el testimonio ofrecido por Ateneo, había una notable presencia del elemento dionisiaco.

33. 1. El tirso

(Se describe la purificación del Templo): “Y celebraron durante ocho días, como en la fiesta de las cabañas, mientras recordaban que poco tiempo antes, durante la fiesta de las tiendas, estaba viviendo en las montañas y en las grutas, a manera de fieras. Por lo tanto, con tirsos, ramas verdes y palmas, entonaban himnos para Aquel que había llevado a buen término la purificación de su lugar” καὶ μετ’ εὐφροσύνης ἦγον ἡμέρας ὀκτώ σκηνωμάτων τρόπον, μνημονεύοντες ὡς πρὸ μικροῦ χρόνου τὴν τῶν σκηνῶν ἐορτὴν ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ ἐν τοῖς σπηλαίοις θηρίων τρόπον ἦσαν νεμόμενοι. διὸ θύσσους καὶ κλάδους ὠραίους, ἔτι δὲ φοίνικας ἔχοντες ὕμνους ἀνέφερον τῶι εὐδοῶσαντι καθαρισθῆναι τὸν ἑαυτοῦ τόπον (X 6-7).

El tirso era, en su origen un ramo de vid, árbol consagrado al dios. Es una palabra de origen extranjero, probablemente hitita, registrada por primera vez en la literatura griega en *Dionisalexandro* de Cratino (*FCA* I p. 24) y en las *Bacantes* de Eurípides. En esta pieza, el tirso está formado por una caña coronada por una piña y adornada con guirnaldas de hiedra o tiras de lana blanca.

En la ceremonia de purificación del Templo se mencionan los tirsos, cuya relación con los ritos dionisiacos está totalmente descartada, pero es el término utilizado por el autor de *II Macc.* para denominar una de las plantas características de la fiesta de las Cabañas, el *lulav*²⁰⁵. Plutarco trae un testimonio muy interesante (*Quaest. Conv.* IV 6 2) que demuestra que a ojos de un gentil, esta fiesta judía era asimilada al ritual de Dioniso. En el pasaje en cuestión es el ateniense Moiragenes pronuncia un discurso en el cual identifica ambas celebraciones²⁰⁶. Puntualiza que el tiempo y el carácter de la fiesta más importante y acabada (entre los judíos)

castellana de *III Macabeos* hecha por I. Rodríguez Alfageme (1982) en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, tomo II, Madrid.

²⁰⁵ Cf. *Le. XXIII* 40: “El primer día tomareis frutos de los mejores árboles, ramos de palmeras (*lulav*), ramas de árboles frondosos y sauces de río...”. Los escritores judeo-helenísticos usaban el término θύσσοις para los ramos de palmeras, cf. *Josefo AJ XIII* 372... νόμου ὄντος παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις ἐν τῇ σκηνοπηγίᾳ ἔχειν ἕκαστον θύσσοις ἐκ φοινίκων...; *Judith XV* 12: Judith tomaba tirsos con las mano y los repartía entre las mujeres presentes ... καὶ ἔλαβεν θύσσοις ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῆς καὶ ἔδωκεν ταῖς γυναῖξιν ταῖς μετ’ αὐτῆς.

²⁰⁶ En una nota anterior citamos el pasaje de Tácito (V5) que también señala la naturaleza común de las dos festividades.

está relacionada con Dioniso... τῆς μεγίστης καὶ τελειοτάτης ἑορτῆς παρ’ αὐτοῖς ὁ καιρὸς ἐστὶν καὶ ὁ τρόπος Διονύσῳ προσήκων. (Los judíos) presentan mesas con toda clase de frutos en cabañas y tiendas adornadas con sobre todo con sarmientos y hiedra... τραπέζας τε προτίθενται παντοδαπῆς ὀπώρας ὑπὸ σκηναῖς καὶ καλιάσιν ἐκ κλημάτων μάλιστα καὶ κιττοῦ διαπεπλεγμέναις²⁰⁷. El primer día de la celebración lo llaman fiesta de las Cabañas y unos pocos días más tarde, llevan a término otra festividad, abiertamente relacionada con Baco... ὀλίγαις δ’ ὕστερον ἡμέραις ἄλλην ἑορτὴν... ἄντικρυς Βάκχου καλουμένην, τελοῦσιν²⁰⁸. Existe también una celebración de procesión de ramas y de plantas en la cual entran al templo con tirsos ἔστι δὲ καὶ κραδηφορία τις ἑορτὴ καὶ θυρσοφορία παρ’ αὐτοῖς, ἐν ἧι θύρσους ἔχοντες εἰς τὸ ἱερὸν εἰσίσσιν²⁰⁹. Plutarco reconoce su ignorancia acerca de la naturaleza de estos ritos pero supone que es una fiesta báquica εἰκὸς δὲ βακχεΐαν εἶναι τὰ ποιούμενα: invocan a la divinidad con trompetas σάλπιγξι μικραῖς... χρῶνται²¹⁰, así como los argivos en las Dionisias ὥσπερ Ἀργεῖοι τοῖς Διονυσίαις. Plutarco realiza una falsa etimología: menciona a los levitas λευίται²¹¹, quienes ejecutan el arpa κιθαρίζοντες y afirma que levita proviene de *lusios* (epíteto de Baco, el liberador) εἴτε παρὰ τὸν Λύσιον ο de Euiois (otro epíteto del dios, el que es invocado con gritos de *evohé*²¹²) εἴτε μᾶλλον παρὰ τὸν Εὐϊον τῆς ἐπικλήσεως γεγεννημένης. Plutarco también relaciona el festejo del sábado con Dioniso cuando ve una etimología común entre Sabos²¹³ y sábado Σάβους γὰρ καὶ νῦν ἔτι πολλοὶ τοὺς Βάκχους καλοῦσιν.... Además, durante ese día

²⁰⁷ Cf. *Ne. VIII* 15: "...hicieron pregonar en todas las ciudades y en Jerusalén: ‘Salid al monte y traed ramas de olivo, de pino, de mirto, de palmera y de otros árboles frondosas para hacer cabañas conforme a lo escrito’.

²⁰⁸ Probablemente Plutarco se refiera al octavo día de la Fiesta de las cabañas. Cf. *Le. XXIII* 36: “El día octavo tendréis reunión sagrada...”; *Ne. VIII* 18: “Durante siete días se celebró la fiesta, al octavo, tuvo lugar, según la norma, una asamblea solemne”.

²⁰⁹ Plutarco nombra una tercera fiesta de carácter dionisiaco, sobre todo por la presencia del *lulav*, rama de palmera que es señalado como θυρσοφορία. En realidad, los ramos de palmera son característicos de los siete días de la fiesta. En el séptimo día, los fieles rodeaban el altar siete veces.

²¹⁰ Cf. la descripción de la Fiesta en la *Mishná, Mas. Sukáh* IV: “Los levitas, con arpas, liras, címbalos, trompetas y otros numerosos instrumentos musicales estaban en las quince gradas... Dos sacerdotes están de pie, junto a la puerta superior, teniendo dos trompetas en las manos”.

²¹¹ Se trata de la única mención de los levitas en la literatura pagana.

²¹² Cf. *E. Ba.* 157.

²¹³ Sabos es identificado con Sabacio, divinidad de origen tracio o frigio. Cf. *D. XVIII* 260 (describe un θίασος) en el que se gritaba *Evohé Saboi ... βοῶν Εὐοῖ Σαβοῖ*. El escolio de Aristófanes *Av.* 874 confirma la asimilación entre ambas divinidades φαίνεται γὰρ ἐξ ὧν εὐρίσκομεν συλλογιζόμενοι πολλαχόθεν, ὅτι Διόνυσος καὶ Σαπόζιος εἰς ἔστι θεός. “The identification of Sabazios with Dionisos, which occurs regularly in Hellenistic sources, is unquestionable” (cf. I. P. Cullianu y C. Poghirc (1987) “Sabazios” en *The Encyclopaedia of Religion* vol. 12, p. 500). Valerio Máximo (siglo I d.C.) describe la expulsión de los judíos de Roma por una orden del *praetor peregrinus* Cn. Cornelio Escipión Hispano (año 139 a.C.) “ya que pensaban corromper las costumbres romanas con el culto a Júpiter Sabazio ... Iudaeos qui Sabazi Iovis cultu romanos inficere mores conati erant...” (*Facta et Dicta Memorabilia* I 3, 3).

invitan a beber vino...ὅταν σάββατα τελῶσι, μάλιστα μὲν πίνειν καὶ οἰνοῦσθαι παρακαλοῦντες ἀλλήλους. El tirso grabado en el frente del Templo y los tambores son elementos característicos de ninguna otra deidad, salvo Dioniso ...τοῦ νεῶ θύρσος ἐντετυπωμένος καὶ τύμπανα· ταῦτα γὰρ οὐδενὶ δῆπουθεν ἄλλωι θεῶν ἢ Διονύσῳι προσῆκεν .

Las palabras de Nicanor (XIV 33) que amenazan destruir el altar del templo para edificar un recinto consagrado a Dioniso pueden reflejar la concepción que identifica a las dos deidades, hecho común en el mundo pagano²¹⁴.

34. La tortura

“(Eleazar)...se dirigió voluntariamente hacia el suplicio del apaleamiento...αὐθαιρέτως ἐπὶ τὸ τύμπανον προσῆγε (VI 19)...se dirigió directamente al lugar del suplicio...ἐπὶ τὸ τύμπανον εὐθέως ἦλθε (*id.* 28).

“El rey, fuera de sí, ordenó poner al fuego sartenes y calderas ἔκθυμος δὲ γενόμενος ὁ βασιλεὺς προσέταξε τήγανα καὶ λέβητας ἐκπυροῦν (VII 3)...mandó cortar la lengua y arrancarle el cuero cabelludo (como los escitas) y cortarle las extremidades...προσέταξε γλωσσοτομεῖν καὶ περισκυθίζαντας ἀκρωτηριάζειν (*id.* 4)... dio la orden de acercarlo al fuego, mientras todavía respiraba, y freírlo en la sartén...ἐκέλευσε τῆι πυρᾷ προσάγειν ἔμπνουν καὶ τηγανίζειν. (*id.*5)...le arrancaron la piel de la cabeza con los cabellos...τὸ τῆς κεφαλῆς δέρμα σὺν ταῖς θριξὶ περισύραντες ἐπρώτων (*id.*7)...por ello, ese recibió a su vez la tortura como el primero...διόπερ καὶ οὗτος τὴν ἐξῆς ἔλαβε βάσανον (*id.* 8).... torturaban maltratándolo de la misma manera ...ὡσαύτως ἐβασάνιζον αἰκίζόμενοι (*id.*13)...maltrataban al quinto...τὸν πέμπτον προσάγοντες ἠκίζοντο (*id.* 15)...entre pruebas y azotes...μετὰ ἔτασμων καὶ μαστίγων (*id.* 37)²¹⁵”.

Estas expresiones que revelan horripilantes torturas se encuentran en los capítulos referidos al martirio, que ya hemos analizado en el apartado correspondiente. Nuestro interés es concentrarnos en la modalidad e instrumentos de tortura mencionados y su presencia en

²¹⁴ J. Lydus (escritor bizantino, siglo VI d.C.) escribió que los griegos dicen que el Dios de los judíos es Dioniso de Orfeo porque en el santuario del templo de Jerusalén en las dos jambas de las puertas hay grabadas viñas doradas por lo que concluían “que el Templo era de Dioniso” ...ἐξ ὧν ὑπέλαβον Διονύσου εἶναι τὸ ἱερόν (*De Mensibus* IV53). Sin embargo, Goldstein (*II Macc.*..., p. 490) considera que la amenaza de Nicanor es un recurso inventado por el autor de *II Macc.* “to heighten the drama”.

²¹⁵ Esta última expresión está proferida por el séptimo hermano al rey, a quien le anticipa que ha de confesar la existencia del único Dios en medio de aflicciones.

otras fuentes a fin de poder discriminar de modo más eficaz el grado de violencia ejercido desde la autoridad que detentaba el poder hacia la población que no cumplía con su voluntad.

En el caso de Eleazar sólo se menciona el τύμπανον, que corrientemente se suele traducir por apaleamiento. En Aristófanes (*Plut.* 497), Crémilo invoca a los τύμπανα a fin de que lo ayuden en su diálogo con Pobreza. Se solía definir este instrumento como una plancha de como una plancha de tortura o una “especie de maza con la que se ejecutaba a los condenados”²¹⁶. Liddell-Scott reproduce la definición de Sudas ξύλα ἐφ’ οἷς ἐτυμπάνιζον ἐχρῶντο γὰρ ταύτηι τῆι τιμωρίαι· ἢ βάκλα παρὰ τὸ τύπτειν. Uno de los suplicios capitales en Atenas era el ἀποτυμπανισμός que se utilizaba para dar muerte a los criminales quienes morían tras recibir una cantidad considerable de bastonazos. En efecto, *II Macc.* VI 30 parece confirmar este dato al leerse por un lado, que Eleazar, “estando a punto de morir por los golpes” μέλλων δὲ ταῖς πληγαῖς τελευτᾶν... y, por otro, el personaje afirma, en un discurso directo “...soporto en mi cuerpo crueles dolores, siendo azotado...σκληρὰς ὑποφέρω κατὰ τὸ σῶμα ἀλγηδόνας μαστιγούμενος...” (*ibid.*). Sin embargo, a partir de un descubrimiento arqueológico entre los años 1911 y 1915 en la localidad del Falero, se obtuvo mayor información acerca del ἀποτυμπανισμός²¹⁷. En un cementerio de la época presoloniana (siglo VII a.C.) se encontraron en una tumba común diecisiete cadáveres con un anillo de hierro alrededor del cuello y otras argollas que sujetaban las manos y los pies. Éstas se encontraban adheridas a trozos de madera por lo que se cree que los condenados habían sido sujetos por el anillo y las argollas a una plancha de madera. Según Cantarella, la definición de muerte por bastonazos estaría cimentada en un error de interpretación: τύμπανον no es una maza o garrote, sino un madero²¹⁸ sobre el cual eran extendidos los condenados, que sufrían una extensa agonía durante varios días. Lisias en su discurso *Contra Agorato* define a quiénes les estaba reservado este castigo: a los traidores y malhechores κακοῦργοι (ladrones, traficantes de esclavos). Aparte de lo cruel, era una situación infamante ya que los maderos se

²¹⁶ Cf. L. Gernet (1984, “Sobre la ejecución capital” en *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, p. 264)

²¹⁷ Cf. una de las definiciones de τύμπανον dadas por Chantraine (*Dictionnaire Étymologique...*, p. 1144):... “avec préverbe ἀποτυμπανίζω, s’applique à una exécution capitale: le supplice est souvent considéré comme une sorte de crucifixion, cf. Keramopoulos *ὁ ἀποτυμπανισμός*, Athènes, 1922 et Gernet, *Anthropologie de la Grèce ancienne...*; toutefois après avoir incliné vers cette interprétation. Latte pense ensuite à la décapitation, cf. *Kl. Schr.* 389, puis 400-403, de toute façon le mot se rattache pour le sens à τύπτω plutôt qu’à τύμπανον “tambour”...d’où ἀποτυμπανισμός (tardif)”. No hemos podido conseguir el trabajo de Keramopoulos y seguimos las conclusiones de L. Gernet (*Antropología...*) y E. Cantarella, (“El castigo en la ciudad, Los crucificados del Falero” en *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, 1996).

²¹⁸ Liddell-Scott da la siguiente definición: “name of some instrument of torture or execution” y añade la descripción de Sudas, que reproducimos en párrafos anteriores.

levantaban en las puertas de la ciudad y los ajusticiados se veían expuestos estando en una situación misérrima frente a toda la población. Es lógico preguntar por la presencia de los golpes *πληγαί* y el participio *μαστιγούμενος* mencionados en el pasaje de *II Macc*. La clave puede encontrarse en Plutarco, *Pericles* XXVIII: el autor critica la versión de Duris según la cual Pericles llevó a la plaza pública de Mileto a los trierarcas y soldados de la marina de Samos, los ató durante diez días a planchas... *καὶ σανίσι προσθήσας ἐφ’ ἡμέρας δέκα ...*y cuando estaban medio muertos... *κακῶς ἤδη διακειμένους*, ordenó asesinarlos golpeando sus cabezas a bastonazos y dejar sus cuerpos insepultos... *προσέταξεν ἀνελεῖν, ξύλοις τὰς κεφαλὰς συγκόψαντας εἶτα προβαλεῖν ἀκήδευτα τὰ σώματα*. Si bien en el texto no aparece el término *τύμπανον*, éste es reemplazado por *σανίς*, un probable sinónimo²¹⁹. Eleazar habría sufrido la pena del *ἀποτυμπανισμός*²²⁰, extendido en una plancha y para terminar su vida, se lo habría matado a golpes. El autor de *II Macc.*, por razones de economía literaria, condensó los tiempos del relato, concentrándose sobre todo en las últimas palabras del anciano (que no hubiese podido pronunciar en absoluto, pero se tornan imprescindibles en una figura ejemplar que quería dejar un mensaje para los jóvenes), sin descuidar la verosimilitud del hecho narrativo.

Los instrumentos y la metodología de tortura en el capítulo VII son diferentes a los empleados en la narración anterior. Se mencionan utensilios de aplicación culinaria *τήγανον*, *λέβης* y un maltrato corporal semejante al de los escitas, que ya comentamos en el análisis del pasaje (cf. la Segunda parte, cap. IV 7 “El martirio”). El tormento del fuego es conocido en el *A.T.*: en *Da.* III 19 tres jóvenes judíos, Sadrak, Mesak y Abed-Negó²²¹ son arrojados a un horno de fuego ardiente por orden del rey Nabucodonosor como castigo por no querer arrodillarse ante su estatua. Milagrosamente, permanecen sanos y salvos, es decir, que no se

²¹⁹ Heródoto VII 33 y IX 120 menciona el suplicio de Artayktes, un persa, gobernador de Sestos, quien fue clavado vivo en una plancha de madera. Es Aristófanes (*Th.* 930-46) quien ofrece un testimonio más detallado acerca de este castigo: Mnesiloco, el pariente de Eurípides, intenta defender al poeta trágico de las mujeres, quienes lo acusan de misógino. Mnesiloco, disfrazado de mujer, se mezcla ente ellas, pero es descubierto y entregado a un prítano. Éste ordena al arquero atarlo en la viga *δῆσον αὐτὸν εἰσάγων ᾧ τοξότ’ ἐν τῆι σανίδι...* (vv. 930-1) y después añade que el castigo ha sido determinado por el consejo *ἔχοντα ταῦτ’ ἔδοξε τῆι βουλῆι σε δεῖν...* (v. 943).

²²⁰ E. Cantarella (“El castigo en la ciudad...”, p. 315) afirma en su conclusión que este castigo repetía los rituales del castigo doméstico preciadano, cuyos precedentes se encuentran en la *Odisea*. En efecto, Odiseo ordena atar al cabrero Melantio a la parte superior de una columna junto a las vigas para que padezca dolores por un tiempo prolongado (χ 171-77). En la *Teogonía* de Hesiodo Prometeo es atado a una columna con cadenas donde es atacado por el águila que le roía el hígado (vv. 521-5). La autora señala que “el suplicio del madero se revela como la expresión de un poder jerárquico que reafirma su autoridad infligiendo un mal a quien lo ha discutido. Y la *pólis* lo utiliza en la misma perspectiva, para afirmar y hacer efectivo su poder”.

²²¹ El texto solo trae los nombres babilónicos. En los fragmentos deuterocanónicos en griego aparecen los nombres en hebreo Ananías, Azarías y Misael.

produce una escena de martirio²²². Durante el imperio de Adriano (117-138) se produjo en Judea una sublevación²²³ encabezada por Simón bar Koziba (132-135 d.C.) apodado *Bar Kojbá* (el hijo de la estrella) en la tradición rabínica. La rebelión fue apoyada por el sabio judío Rabi Akiba, según esta fuente²²⁴. Los textos rabínicos narran la ejecución de este sabio junto con las de otros nueve, conocidos como “los diez mártires de Cesarea”. Los relatos traen muy poca información sobre la conducta romana con respecto a los judíos, salvo en lo referente a la circuncisión y la prohibición de estudiar los textos sagrados, que los sabios judíos desafiaban constantemente²²⁵. Los diez ancianos son apresados por enseñar el *Pentateuco* en público, por lo que son condenados a muerte. Antes mantienen un breve diálogo con sus discípulos a quienes exhortan a seguir con la ley mosaica, o bien con una autoridad romana que se burla de su fe y creencia en un Dios que no lo salvó de la tortura. La respuesta del sabio demuestra su confianza en la justicia divina y en el mundo venidero. Este esquema narrativo es semejante al de *II Macc.* VII, capítulo en el cual los asesinatos de los hermanos se suceden unos tras otros:

- a) la presencia del rey o autoridad romana;
- b) en el acto de tortura se produce un diálogo entre ambas partes;
- c) el torturado muere convencido de que su muerte no ha sido vana y el malo ha de ser castigado;

²²² Una situación semejante ocurre en el capítulo VI 17 ss cuando Daniel es arrojado al foso de los leones: “the worthies in question are not in fact martyred but are rescued from death by a spectacular intervention of the God whom they sense so courageously” (comentario de L. F. Hartmann (1978) en *Daniel, The AB*, 1978, p. 59).

²²³ El factor decisivo para la rebelión parece haber sido la prohibición de la circuncisión, que las autoridades romanas habrían asociado con la castración, frecuente en ritos orientales. En *Scriptores Historiae Augustae-Vita Hadriani* 14, 2 se lee: “Moverunt ea tempestate ei Iudaeii bellum quod vetabantur mutilare genitalia”. Adriano colocó a la circuncisión bajo la Lex Cornelia (quien infringiera la prohibición debía ser castigado con la muerte). Ya en el 139 a.C. está documentada la primera expulsión de los judíos de Roma a manos de Cornelio Escisión Hispano, *praetor peregrinus* porque “pensaban transmitir sus ritos sagrados a los romanos ...Iudaeos quoque, qui Romanis tradere sacra sua conati erant, idem Hispalus urbe exterminavit...” (Valerio Máximo, *Facta et Dicta Memorabilia* I, 3:3)

²²⁴ En la versión del *Talmud de Jerusalén*, *Taanit* IV, 8-68d se menciona la profecía de Balaam (*Nu.* XXIV 17): “...de Jacob saldrá una estrella...”. En la fuente talmúdica se narra el encuentro de Rabi Akiba con Simón bar Koziba, a quien el sabio identifica como el rey Mesías. La palabra hebrea *kokhab* o en arameo *kokhbá* (estrella) es semejante a Koziba y Rabi Akiba unió ambos términos para designar la misma persona: el hijo de la estrella *bar kojbá* es bar Koziba. Sin embargo los documentos encontrados en Qumran y los aportes de la numismática atestiguan la siguiente inscripción en hebreo, arameo y griego *Shim'on ben Koziba, Shim'on bar Koziba, Nasi Israel* o *Nasi'tal Israel* (Simón, hijo de Koziba, príncipe de o sobre Israel), y se omite toda referencia a su origen astral o mesiánico. La elaboración legendaria de este suceso histórico ha sido estudiada por L. Mildenberg (1980) “Bar Kokhba Coins and Documents” *HSCP* 84, pp. 311-35..

²²⁵ Cf. R. Kalmin (2003, “Rabbinic Traditions about Roman Persecutions of the Jews: A Reconsideration”, *JJS* LIV /1, p. 21): “...the rabbinic material tells us extremely little about the actual conduct of the Romans against the Jews”. Y al comentar un relato rabínico observa “...this story illustrates the point that Babylonian traditions about the Bar Kokhba period tend to emphasize the importance of Torah study.” (p. 26).

d) la descripción de los elementos de tortura entre los que se destaca el fuego, el desgarramiento del cuerpo, amputación de miembros, etc.²²⁶.

Es probable que el relato de *II Macc.* VII haya sido utilizado en textos rabínicos para ser reelaborado en persecuciones posteriores²²⁷. El episodio de Eleazar probablemente provenga de otra fuente (ya mencionamos la semejanza con la figura de Sócrates y otros sabios griegos) distinta a la del capítulo VII²²⁸, en el que los detalles del proceso de tortura añaden una gran dosis de patetismo al relato que presenta también una tensión dramática propia de un ἄγών, debido a la presencia del rey, ausente en el relato de Eleazar, que dialoga con sus víctimas. La tradición rabínica del relato de los diez mártires de Cesarea halló un antecedente valioso en *II Macc.* y reunió la ejemplaridad de la figura del anciano sabio (Eleazar) con la muerte sucesiva y desgarradora de los siete hermanos y su madre²²⁹.

Entre las expresiones de tortura en el capítulo VII se encuentra el vocablo βῆσαυος (v. 8) y el verbo βῆσαυίζω (v.13). El primero es definido (cf. Liddell-Scott) como “inquiry by torture; confession upon torture; torture” y el segundo como “torture”. Es interesante recordar que en la Atenas clásica era posible para un ciudadano acusado de un crimen, ofrecer a sus esclavos a fin de someterlos a interrogación bajo tortura por sus acusadores. Esta costumbre está documentada en los discursos de los oradores. Demóstenes XXX 37 expresa que el

²²⁶ Rabi Yeshbab, de noventa años es arrojado vivo al fuego; Rabi Yehuda ben Dama fue atado por su cabeza a la cola de un caballo y arrastrado por las calles de Roma, posteriormente se le amputaron sus miembros; Rabi Huzpit fue apedreado y colgado; Rabi Simón es decapitado; Rabi Yehuda ben Baba “fue atravesado por trescientas lanzas y su cuerpo se asemejó al de un criba”; a Rabi Akiba le desgarraron sus carnes con peines de acero; Rabi Ismael fue despellejado; la muerte de Rabi Eleazar ben Shamua no se describe, sino que se dice que “el emperador ordenó su muerte”; Rabi Eleazar ben Prata salvó su vida por una intervención de profeta Elías. La descripción más patética y extensa es la que corresponde a Rabi Hanina ben Teradión quien, una vez que fue decretada la prohibición de estudiar textos sagrados, el sabio reunió multitudes ocupándose de explicarlos al público. Lo atraparon, lo condenaron a morir por el fuego, su esposa también fue sentenciada a morir (no se explica de qué modo) y su hija llevada por la fuerza a un prostíbulo. Rabi Hanina fue envuelto en el texto sagrado, junto con ramas secas a las que se les prendió fuego. Le añadieron también esponjas de lana junto a su corazón para retardar el momento de la muerte. En medio del suplicio dialoga con su hija a quien consuela diciéndole que el hecho de morir junto al libro sagrado significa que quien vengare el texto sagrado también lo hará por él. Habla también con sus discípulos y con el encargado del suplicio, el que le promete acelerar la muerte si a su vez el sabio le asegura que obtendrá la vida en el más allá. Rabi Hanina asiente, muere rápidamente y el encargado salta al fuego. Una voz divina anuncia que ambos están prestos para el mundo del más allá. (cf. *Sanh.* XIV). Para más información cf. mi artículo “Roma y Judea: de la admiración a la enemistad” en *Docenda. Homenaje al Dr. Gerardo Pagés* (en prensa).

²²⁷ Cf. Doran (*Temple Propaganda...*, p. 22).

²²⁸ “...there are many signs that the stories were originally separate...(they) display contrasting religious beliefs...” (Goldstein, *II Macc.*, p. 283).

²²⁹ A. M. Gray (2003, “A contribution to the Study of Martyrdom and Identity in the Palestinian Talmud” *JJS* LIV /2, p. 243) compara las historias de martirio de *II Macc.* y la de los diez sabios en las fuentes rabínicas y concluye: “In these stories, the martyrs all conduct conversations with outsiders –whether persecutors or others– who thereby become aware of the martyr’s understanding of his own situation and of the supreme religious value of the sacrifice. The martyrs in these stories are public figures, who choose death over violation of cherished norms”.

βάσανος es la prueba más exacta, tanto en asuntos privados como públicos ...καὶ ἰδία καὶ δημοσίαι βάσανον ἀκριβεστάτην πασῶν (πίστεων) νομίζετε. Cuando se está en presencia de esclavos y de hombres libres y es necesario descubrir algún punto de los buscados, no hay que valerse del testimonio de los libres, sino sometiendo a tortura a los esclavos se ha de encontrar la verdad...ἀλλὰ τοὺς δούλους βασανίζοντες, οὕτω ζητεῖτε τὴν ἀλήθειαν εὐρεῖν (τῶν πεπραγμένων). El orador agrega que ninguno de los sometidos al βάσανος ha sido atrapado en una mentira²³⁰. La comedia *Ranas* de Aristófanes (vv. 616-73) ofrece una parodia de una situación de βάσανος en la cual el esclavo Jantias somete a tormento a Dioniso²³¹. Los testimonios en la oratoria son numerosos (remitimos a los artículos de M. Gagarin y D. C. Mirhady para un conocimiento más exhaustivo del tema)²³². *II Macc.* mediante el uso del sustantivo y del verbo derivado de βάσανος alude a una situación de opresión ejercida por la autoridad hacia el otro, débil e incapaz de defenderse, como en el caso del esclavo ateniense.

35. La epistolografía helenística

Fuera de las dos cartas introductorias, *II Macc.* presenta otras cinco cartas compuestas por las autoridades seléucidas o en íntima relación con ellas. La inclusión de cartas u otro tipo de documentos en un texto escrito literario, histórico es un factor proveniente del imperio persa y que adoptó la historiografía helenística. El estado persa era burocrático, mostraba una especial preocupación por sus archivos. Heródoto (III 128) atestigua que los reyes persas se comunicaban por carta, los documentos citados en los textos bíblicos de *Esdras* y *Nehemías* tienen origen persa; en cambio, los historiadores griegos de la época clásica casi no utilizan documentos de archivo²³³. El autor de *II Macc.* sigue el ejemplo de los libros bíblicos citados

²³⁰ Iseo VIII 12 repite los mismos conceptos que Demóstenes.

²³¹ Jantias ofrece a Éaco a quien éste cree su esclavo, en realidad, el dios Dioniso: “Tras tomar este esclavo, somételo a tormento...βασάνιζε γὰρ τὸν παῖδα τουτοῖν λαβών...y si encuentras que yo cometí una injusticia, mátame. Frente a la duda de Éaco “¿Cómo he de torturarlo? Καὶ πῶς βασανίσω”, la explicación de Jantias es abierta “De cualquier manera, atándolo a una escalera, suspendiéndolo y golpeándolo con un látigo de pinchos, desollándolo, torciéndole los miembros, echándole vinagre en las narices, colocándole encima ladrillos...” (vv. 616-21). En el desarrollo del diálogo se comprende que el método elegido son los golpes...τὸν παῖδα τύπτων,.. (v. 624); καὶ πολὺ γε μᾶλλον ἔστι μαστιγωτέος (v. 633); οὐ καὶ σὺ τύπτει τὰς ἴσας πληγὰς ἐμοί (v. 636); ἤδη πάταξά σ’ (645); καὶ δὴ πάταξα (v. 647).

²³² M. Gagarin (1996), “The torture of slaves in Athenian law”, *CP* 91 /1, pp. 1-18; D. C. Mirhady (1996), “Torture and rhetoric in Athens”, *JHS* CXVI, pp. 119-31.

²³³ Cf. Momigliano (1984) “Factores orientales de la historiografía judía postexílica y de la historiografía griega” en *La Historiografía griega*, pp. 131-33. El estudioso advierte que Heródoto usa documentos de origen persa, cuya naturaleza no es fácil de definir. Tucídides cita once documentos de los cuales cinco tienen un contenido greco-persa. Con respecto a ambos historiadores, Momigliano manifiesta su ignorancia en lo referido al posible

y reproduce las cartas mencionadas. La primera de ellas es la redactada por Antíoco IV en su lecho de muerte a los judíos (IX 19-27) y fue comentada en el análisis de la descripción de dicho personaje. Las otras cuatro se encuentran en el capítulo XI, que narra la primera campaña de Lisias²³⁴, tutor y pariente del rey ἐπίτροπος τοῦ βασιλέως. Tras su derrota, propuso reconciliarse bajo condiciones justas y persuadir al rey obligándolo a ser amigo de ellos καὶ τὸν βασιλέα [πείσειν] φίλον αὐτοῖς ἀναγκάζειν²³⁵ γενέσθαι (v.14). El rey consintió en todo lo que Judas pidió por escrito a Lisias (v.15). Éste escribe una carta dirigida a los judíos Λυσίας τῶι πλήθει τῶν Ιουδαίων (v. 16). El hecho de designarlos πλήθος indica que ellos ya no forman parte de un ἔθνος con sus privilegios²³⁶. Menciona a Juan y

influjo de algún historiador jónico y concluye: "...es legítimo preguntarse si los primeros historiadores griegos han aprendido directa o indirectamente de los persas a citar textualmente documentos de archivo. Pero no es posible ninguna respuesta" (p. 132).

²³⁴ La primera campaña de Lisias tuvo lugar en el año 148 a.C., durante el reinado de Antíoco IV. Este relato es paralelo al de *IMacc.* IV 26-35: Lisias y sus soldados llegaron a Beth-Zur (a 28 km. al sur de Jerusalén), lugar en el que se encontró con Judas y sus tropas, quienes le infligieron una derrota. Lisias se retiró a Antioquía, donde reclutó mercenarios para presentarse nuevamente en Judea. Luego se realiza la purificación del Templo y posteriormente ocurre la muerte del rey. *II Mac.* presenta una cronología distinta: después de la muerte de Antíoco IV tiene lugar la purificación del Templo y se produce la primera campaña de Lisias (error cronológico según se desprende de XI 21). No obstante, ambos relatos parecen provenir de una fuente común: cf. *I Macc.* IV 26-7... ἀπήγγειλαν τῶι Λυσίαι πάντα τὰ συμβεβηκότα. ὁ δὲ ἀκούσας συνεχόθη καὶ ἠθύμει... y *II Macc.* XI 1... Λυσίας... καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων λίαν βαρέως φέρων ἐπὶ τοῖς γεγονόσι. Según este último, durante la batalla aparece un ser sobrenatural, un jinete vestido de blanco con armas de oro. La victoria que da en manos de Judas y sus hombres. Goldstein (*II Macc.*, pp. 56-63) explica esto argumentando la fe del autor de *II Macc.* en la profecías de *Za.* IX 14; X 3; *Is.* XXXI 4-5 y *Da.* XI 45-XII 1. Esta última visión profética habría sido decisiva, según Goldstein, para que la campaña de Lisias se ubicara después de la muerte de Antíoco IV (cf. *Da.* XII 1: "(tras el fin del rey del Norte -Antíoco IV-)... en aquel tiempo se salvará tu pueblo...").

S. Eddy (*The king is dead...*, p. 219) cree que Judas sufrió una derrota al intentar un ataque contra Akra y se dedicó a combatir en Idumea, Ammón, Gilad y Galilea; con respecto al tema en cuestión comenta: "Antiochos' negotiations: "2 Macc. XI; the four letters there given are our only contemporary secular documents; ..."

A. Kasher (*Jews and Hellenistic ...*, p. 62) cree que las fuerzas de Lisias partieron de la ciudad de Marissa (en el oeste de Idumea), ya que era un lugar próximo a las ciudades costeras, a las que se podía recurrir para obtener refuerzos y armamento sin dificultad; y también porque Marissa era conocida como base militar segura y bien organizada (cf. *I Mac.* V 66; *II Macc.* XII 35; Josefo *AJ* XII 353). Kasher observa que el curso del combate en Beth-Zur no está suficientemente claro. *I Macc.* incluye una plegaria de Judas en la que recuerda el enfrentamiento de David con el filisteo Goliat y la victoria de Jonathán, hijo de Saúl con su escudero también contra los filisteos: la lucha entre Judas y las ciudades helenísticas es percibida como una renovación de las antiguas hostilidades entre el pueblo de Israel y los filisteos.

²³⁵ En esos días Antíoco V era un niño y Lisias su tutor (cf. X 11; XIII 1-2). No obstante el verbo ἀναγκάζειν resulta sumamente intenso para describir la conducta de un gobernador hacia el rey, por lo que un escriba insertó el infinitivo futuro πείσειν. Rahlfs elige el verbo conjugado πείσει.

²³⁶ Tcherikover (*Hellenistic Civilization...*, p. 483 n. 24) comenta las opiniones de otros estudiosos (Meyer, Bickerman) con respecto a esta palabra. Ellos consideran que define una masa desorganizada ya que la correcta expresión para designar al pueblo es δῆμος. Pero él señala que los romanos, para dirigirse a la misma población judía, los llaman δῆμος (id. 34), estando familiarizados con la terminología legal del mundo helenístico. Si bien el término legal aceptado corrientemente para nombrar al pueblo organizado en una *pólis* era δῆμος, reservándose el uso de πλήθος para las masas populares, aún en el período clásico se observan incoherencias en la aplicación de ambos conceptos (El orador Lisias usa πλήθος para nombrar al pueblo ateniense organizado) y durante la época helenística el vocablo πλήθος es usado en algunos documentos en lugar de δῆμος. La discusión continúa: cf. Habicht "Royal Documents...", p. 10 "πλήθος... means an unconstitutional body, not competent for

Absalón, “vuestros enviados” οἱ πεμφθέντες παρ’ ὑμῶν quienes le entregaron un documento y solicitaron una respuesta sobre lo señalado en él (v. 17). Lisias aclara que ha referido al rey cuanto era necesario que se le expusiera y que por su parte, el monarca concedió lo que le era posible llevar a cabo (v. 19). Se compromete a favorecer a los judíos, si éstos mantienen su buena disposición hacia los intereses del estado (utiliza un período hipotético eventual) (v. 20). La discusión en detalle queda en manos de los delegados de ambas partes. La carta concluye con el saludo habitual ἔρρωσθε y la fecha: el año ciento cuarenta y ocho, el veinticuatro del mes de Dióscoro ἔτους ἑκατοστοῦ τεσσαρακοστοῦ ὀγδόου, Διοσκόρου εἰκοστῆι τετάρτη²³⁷ (v. 21).

La segunda carta (vv. 22-26) fue escrita por el rey a su hermano Lisias βασιλεὺς Ἀντίοχος τῷ ἀδελφῷ Λυσία²³⁸. El versículo 23 despeja la duda acerca de la identidad del soberano, se trata de Antíoco V: la expresión “habiendo emigrado nuestro padre hacia los dioses... τοῦ πατρὸς ἡμῶν εἰς θεοὺς μεταστάντος” se refiere a la muerte de Antíoco IV. El contenido de la carta es una revocación del decreto impuesto por éste último gobernante a la población: “puesto que hemos oído que los judíos no están de acuerdo con el cambio hacia las costumbres griegas según la voluntad de mi padre... μὴ συνευδοκοῦντας τῆι τοῦ πατρὸς ἐπὶ τὰ Ἑλληνικὰ μεταθέσει²³⁹, sino que prefiriendo su propia manera de vivir τὴν ἑαυτῶν ἀγωγὴν²⁴⁰ αἰρετίζοντας, ruegan que se les permita observar sus leyes ... ἀξιοῦν συγχωρηθῆναι αὐτοῖς τὰ νόμιμα (v.24), deseando que este pueblo está lejos de cualquier agitación, decidimos restituirles el Templo... κρίνομεν τότε ἱερὸν αὐτοῖς ἀποκατασταθῆναι y que puedan ser gobernados según las costumbres de sus antepasados ... πολιτεύεσθαι κατὰ τὰ ἐπὶ τῶν προγόνων αὐτῶν (v. 25)”. El último tramo de la carta está dedicado a Lisias

negotiations in a proper sense, and he calls the Jewish agents not ambassadors (πρεσβευταί), but simple messengers y la de Goldstein (*II Macc.*, p. 409): “*Plethos* is a neutral word, connoting neither privileged status nor its absence”. Ejemplifica con Polibio que usa πλῆθος para denominar a la plebe romana (VI 15, 11). Por nuestra parte, creemos que la fluctuación entre πλῆθος y δῆμος manifestada en la primera y cuarta cartas responde a la situación de indefinición del pueblo judío en ese momento: había perdido sus privilegios como ἔθνος, y carecía por lo tanto de embajadores oficiales πρεσβευταί, función llevada a cabo por los enviados πεμφθέντες Juan y Absalón.

²³⁷ Con respecto a las distintas lecturas del nombre del mes cf. Goldstein (*II Macc.*, p. 411-14). No cabe duda se que se trata del mes que precede a Xántico.

²³⁸ El título de hermano no implicaba una relación consanguínea, sino era común que un rey se dirigiera a un cortesano de alto rango mediante ese título.

²³⁹ Μετάθεσις y el verbo μετατίθημι son palabras utilizadas dentro del ámbito legal que indican el cambio de una ley o de una situación determinada por otra distinta. Cf. Th. XVIII 29; X. *Mem.* IV 4.14. Cf. también *II Macc.* VII 24.

²⁴⁰ Cf. VI 8. Es un término utilizado para designar sistemas de educación, en particular el espartano: cf. Plb. I 32.1; Plu. *Ages.*I

quien debe enviar emisarios para que tras darles la mano, los judíos se sientan confiados y se dediquen a sus propios asuntos (v. 26).

La siguiente carta contiene el anuncio de la amnistía de parte del rey a todo el ἔθνος y está dirigida al consejo de Ancianos y a los demás judíos τῆι γερούσῃαι τῶν Ἰουδαίων καὶ τοῖς ἄλλοις Ἰουδαίοις (v. 27). Después de la fórmula convencional de saludo (v.28), el soberano menciona a Menelao quien le había manifestado el deseo de los judíos de retornar a sus hogares (v. 29) y anuncia que para quienes vuelvan hasta el treinta del mes de Xántico existirá el compromiso de la amnistía τοῖς καταπορευομένοις μέχρι τριακάδος Ξάνθικου ὑπάρξει δεξιὰ μετὰ τῆς ἀδείας (v. 30). Tendrán garantizado el uso de sus propios alimentos y leyes como antes χρῆσθαι τοῖς Ἰουδαίους τοῖς ἑαυτῶν δαπανήμασι²⁴¹. El rey envía a Menelao para tranquilizarlos (v. 32) y la fecha cierra la carta: el año ciento cuarenta del día quince de Xántico ἔτους ἑκατοστοῦ τεσσαρακοστοῦ ὀγδόου, Ξανθικοῦ πέμπτη καὶ δεκάτη.

La cuarta carta proviene de los romanos a los judíos que son designados como “pueblo” δῆμος por los embajadores romanos Quinto Memio y Tito Manio²⁴² quienes están de acuerdo con las concesiones hechas por Lisias καὶ ἡμεῖς συνευδοκοῦμεν (v. 35). Piden el envío de un emisario con la información presentada al rey y la opinión de los judíos (vv. 36-7). Después del saludo convencional aparece la fecha: año ciento cuarenta y ocho del quince de Xántico ἔτους ἑκατοστοῦ τεσσαρακοστοῦ ὀγδόου, Ξανθικοῦ πέμπτη καὶ δεκάτη.

Las cuatro cartas fueron motivo de análisis por parte de varios estudiosos ya que constituyen documentos valiosos acerca de la administración seléucida y su relación con los súbditos. Mencionaremos brevemente las conclusiones de algunos de ellos con respecto al tema en cuestión. Tcherikover (*Hellenistic Civilization...* pp.213-220) propone una alteración en el orden de presentación de las mismas (se basa en Laqueur 1927, “Griechische Urkunden in der Jüdischen-Hellenistischen Literatur”, *Hist. Zeitschr.*, p. 136) La segunda debe ser separada del resto ya que debió haber sido compuesta en el año 162 a.C., después de la muerte de Antíoco IV. Las demás se escribieron en el 164 a.C. La tercera se escribió después de la primera y la cuarta ya que completa las negociaciones diplomáticas de las dos anteriores.

²⁴¹ δαπάνημα con el significado de medios de existencia, alimentos se encuentra en Plb. IX 42,4. A. Wilhelm (1937, *Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse: Anzeiger* 64, pp. 22-25) propuso la lectura διαιτήματα que se refiere a alimentos y también a “régimen, estilo de vida”

²⁴² Quinto Memio no es mencionado en ningún otro documento. El nombre del segundo embajador, Manio, parece provenir de Mallius, Manilius o Manlius (el original está corrupto). El ms. V agrega Eρνιος que puede provenir de Sergius; existió un Manio Sergio que participó de una embajada romana en Oriente circa 165-4, según Plb. XXXI 9, 6.

Analiza el contenido de la tercera carta y afirma que la misma no tiene conexión con Judas Macabeo. Está dirigida al Consejo de ancianos y recuerda el pedido de Menelao, quien representa al partido de los helenistas en Jerusalén que fueron los que enviaron emisarios a Lisias. (Es de suponer que éste no habría entrado en negociaciones con un grupo de rebeldes y tampoco lo hubiese hecho Roma en ese momento). Esta carta es la única que suministra cierto material histórico, según Tcherikover, pero no el suficiente como para realizar un estudio detallado de la situación. Los judíos a los que se refirió Menelao debían ser aquellos que no formaban parte de un partido definido (no apoyaban a los partidarios de la helenización como tampoco a Judas y sus soldados), pero experimentaban un enorme sufrimiento a partir de los decretos de Antíoco. Menelao podría haber temido que ellos se unieran a los rebeldes y pidió la anulación de las leyes que prohibían las prácticas judías. Por ello decidió enviar dos emisarios a Lisias. Tcherikover destaca que se ignoran los detalles de las negociaciones. La cuarta carta testimonia la influencia de Roma en las ciudades helenísticas y Menelao quiso asegurarse su apoyo en el trato con las autoridades seléucidas. A pesar de los beneficios obtenidos para la población judía por intercesión del sumo sacerdote, Judas Macabeo tomó la ciudad de Jerusalén seis meses más tarde, lo que prueba haber estado ajeno totalmente al logro de los mismos. Momigliano (“The Second Book...”, pp. 84-5) manifiesta su sospecha frente a la autenticidad de la segunda carta (dirigida por Antíoco V a Lisias). Las otras pueden ser auténticas, aunque puede discutirse su cronología. La primera carta parece haber sido enviada a los partidarios de Judas, aunque éste no es mencionado. La tercera está dirigida al consejo (institución reconocida) y a los demás judíos. Promete una amnistía para los rebeldes (si retornan a su casa en un tiempo determinado) y no menciona en absoluto el Templo (nada se dice del retorno a los rituales “ortodoxos”). La cuarta carta ofrece la mediación de Roma y es probable, como observó Niese que Tito Manio sea Manio Sergio (Plb. XXXI 9,6) lo que otorga veracidad a la misma. Momigliano cree que las tres cartas fueron conservadas en los archivos de Jerusalén. Con respecto a la segunda carta, comenta, entre otros puntos, que tendría que ser posterior a las demás al representar una etapa posterior en la retirada del enemigo y podría haber sido fraguada para demostrar a los seguidores de Menelao que Judas obtuvo mejores condiciones. La carta, a pesar del importante mensaje que transmite es desconocida para *I Macc* (en VI 57-59 la abolición del decreto impuesto por Antíoco se realiza verbalmente).

C. Habicht (“Royal Documents...”, pp. 7-18) considera que las cuatro cartas son genuinas pero propone un orden distinto al presente en el capítulo XI. La tercera carta es la más antigua, contiene una amnistía para quienes regresaren a sus casas durante un determinado período de tiempo. De lo contrario se reanudarán las acciones militares, lo que ocurrió, según Habicht. La campaña de Lisias resultó un fracaso y debió entablar negociaciones, reflejadas en la primera y última carta. La segunda carta, es definida como “programática”, anuncia un cambio de política, conformado por una amnistía y privilegios (válidos para todos, no sólo para quienes volvieran a sus casas). Esto era costumbre entre los reyes helenísticos y era conocido como *φιλόανθρωπα*²⁴³.

Goldstein (*II Macc.*, pp.402-28) cree en la autenticidad de las cuatro cartas, las que analiza con sumo detalle. Manifiesta que Juan y Absalón debían pertenecer al grupo de “piadosos” *Ασιδαῖοι* (*I Macc.* II 42-43) enfrentados con el grupo de Menelao y sus partidarios. La segunda carta es un ejemplo de escrito redactado por un gobernante helenístico a un oficial en la que se le ordena llevar a cabo una decisión referida a una parte de sus súbditos, hecho frecuente en el período helenístico²⁴⁴. En tales cartas, se omitían los saludos finales y la fecha, tal como se presenta en este caso. Con respecto a la tercera carta, Goldstein cree que la amnistía acordada sólo regía para los judíos observantes de las tradiciones mosaicas, y no para los judíos antioquenos. Trae el testimonio de *Megillat Taanit* correspondiente al día 28 de Adar que señala en esa fecha llegaron buenas noticias para los judíos, ya no debían apartarse del estudio de los textos sagrados. El mes macedonio de Xántico y el babilonio y hebreo de Adar son coincidentes. Si la carta fue enviada el día quince desde Antioquía, el día veintiocho podría haber llegado sin dificultad a Jerusalén. Según Goldstein, la última carta no es esencial para la comprensión del texto. En *II Macc.*, el contacto diplomático más importante con Roma es el mencionado en IV 11, de manera que fabricar una carta *ad hoc*, no tiene sentido. Esto ayuda a sostener la autenticidad de la misma. Es posible notar el contraste entre la primera y última cartas por un lado, y la tercera por el otro. Ésta última reconoce a Menelao y al Consejo de ancianos²⁴⁵, los otros judíos son

²⁴³ Cf. el apartado “Donaciones reales” dedicado a este tema.

²⁴⁴ Bickerman (*Studies in Jewish...*, vol. II 107-12) señala la costumbre frecuente entre los reyes helenísticos de enviar cartas a un oficial las cuales servían como documento probatorio del decreto real. Otro ejemplo se encuentra en la ya comentada respuesta de Antíoco IV a Lisias que constituía una respuesta al pedido de los samaritanos (Josefo *AJ* XII 262).

²⁴⁵ Cf. el comentario de Nodet (*Essai sur les origines...*, pp. 172-3): « En réalité, le roi ignore manifestement Judas et les rebelles qui ont fui la persécution ou qui ont pris le maquis : ils ne sont pas des interlocuteurs, mais c’est au contraire le grand-prêtre, qui n’est pas nommé comme tel, qui a cherché l’apaisement... ».

mencionados pero sin un estatus político, en cambio las otras reconocen a la comunidad, *πλῆθος* y *δῆμος*, como interlocutores válidos, a pesar de pertenecer a los rebeldes. Esta situación reflejaría, según Goldstein, una división de opiniones no sólo entre los judíos, sino también dentro del régimen seléucida.²⁴⁶

Nuestra intención ha sido, al comentar las diversas opiniones de los estudiosos, es destacar la importancia de las cartas como rasgo característico de la historiografía del período helenístico (*Esther*, *Esdras* constituyen un testimonio de lo dicho). El autor de *II Macc.* introdujo esta modalidad en su obra dándole un sello técnico de libro histórico (cf. Suetonio y las *Crónicas* de Ayala) por ello la destacamos, más allá de poder afirmar la autenticidad de las mismas, lo que resulta complicado de lograr, como lo demuestra la diversidad de opiniones al respecto²⁴⁷.

36. El Consejo de Ancianos-Γερουσία

II Macc. menciona esta institución en la tercera carta (XI 27) y en la segunda epístola que precede el epítome (I 10). Bickerman (“La charte séleucide...p. 48) la define como “la asamblea política de Jerusalén”, cuyos integrantes eran elegidos de manera desconocida para nosotros. En la época romana fue llamada *συνέδριον* (sanedrín) y también *βουλή* (se evidencia que en *Act. Ap.* V 21 la expresión “la *γερουσία* de los hijos de Israel” es una amplificación pomposa del término *συνέδριον*²⁴⁸. Tcherikover (“Was Jerusalem a ‘Polis’?”, p. 72) expresa que un consejo judío existió bajo diferentes nombres durante el período del Segundo Templo, encontrándose las primeras referencias en los libros de *Esdras* y *Nehemías*²⁴⁹. Estaba conformado por gentes poseedoras de poder político debido a su riqueza y elevada posición en la sociedad jerosolimitana. Ellos fueron los predecesores del Consejo de ancianos conocido como *Γερουσία* a partir del año 200 a. C. La primera mención de la

²⁴⁶ Schürer (1985, *Historia del pueblo judío...*, vol. I p. 219) no se pronuncia en relación con la autenticidad de las cartas: “En la hipótesis de que estos documentos sean auténticos o, al menos, copia de originales auténticos, ahí tendríamos la prueba de dos estadios importantes de la victoria macabea no reflejados en *I Macc.*...”. Considera imposible cumplir los términos en que estaba redactada la amnistía (quince días) aunque señala la posibilidad de que sea un documento auténtico de la primera mitad del 164 a.C.

²⁴⁷ Cf. M. Smith (1972) “Pseudoepigraphy in the Israelite Literary Tradition” en *Pseudoepigrapha I*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, p. 212-15: “In *I, II, and III Maccabees* and in the Greek additions to *Esther* we find careful imitations, in form and content, of Greek official letters of the Hellenistic period; ...The forgery of letters became more popular, especially of letters by alien rulers which might have importance as legal precedents. This may reflect Greek influence; so may the extension of the epistolary form to serve new purposes”.

²⁴⁸ « La disparition du terme *γερουσία* du vocabulaire politique de Jérusalem romain a encouragé les communautés de la Diaspora à s'approprier le terme pour leurs conseils » (*ibid.*)

²⁴⁹ En estas obras son llamados (en la versión griega) *ἄρχοντες* (*II Esd.* IX 1); *βουλή τῶν ἀρχόντων καὶ τῶν πρεσβυτέρων* (*id.* X 8); *φυλάσσοντες* (*id.* XII 16); *ἔντιμοι* (*id.* XVI 17); *ἐλεόθεροι* (*id.* XXIII 17).

Γερουσία se encuentra en la *Carta Seleúcida de Jerusalén* (cf. J., A.J. XII 142)²⁵⁰. En *I Macc.* XII 6 se nombra la Γερουσία después de Jonatán en el comienzo de la carta que éste envió a los espartanos. Abel (*Les Livres...*, p. 221) afirma que se trata de la única mención existente en este libro por lo que se puede entender esta institución fue reorganizada por el sumo sacerdote de acuerdo con un modelo griego y no según las tradiciones ancestrales.

37. Ley-leyes

Se suele entender por “ley” νόμος una norma de carácter genérico y de duración casi indefinida que una ciudad promulga para cumplimiento obligado de sus ciudadanos²⁵¹. El término νόμος-νόμοι aparece frecuentemente en *II Macc.* en singular²⁵² como en plural²⁵³. Su significado se refiere a la ley establecida por Moisés²⁵⁴, es decir tienen un origen divino y su aplicación se encuadra en un ámbito no sólo religioso sino también político-social, en la normativas de protección de los sectores más humildes y desamparados de la población²⁵⁵. Renaud (“La loi et les lois...” pp. 57-58) estudia las frases que acompañan a νόμος-νόμοι y arriba a la siguiente conclusión: en *II Macc.* el autor se expresa en una terminología más cercana a la Κοινή que al vocabulario de la *Septuaginta* y adopta conscientemente ciertas categorías del mundo helénico²⁵⁶. Renaud estudia otra expresión: μεταβαίνειν ἀπὸ τῶν

²⁵⁰ Cf. el análisis de la misma en el Apéndice.

²⁵¹ Cf. J. M. Cortés Copete (1999, *Epigrafía griega*, Madrid, Cátedra, p. 103).

²⁵² En singular: I 4; II 2,3; 18; VII 30; X 26; XII 40; XIII 10; 14; XV 9.

²⁵³ En plural: VI 28; VII 2; 9; 11; 23; 37; VIII 21; 36; XI 31.

²⁵⁴ Cf. las acepciones de Bauer, Arndt-Gingrich: “3. esp. of the law, which Moses received from God; 4. of a collection of holy writings precious to the Jews. a. in the strict sense the law: the *Pentateuch*, the work of Moses the lawgiver”. Se cita a Diodoro Sículo I 94, 2, pasaje en el que Moisés es mencionado junto a otros legisladores: Minos entre los cretenses, Licurgo para los espartanos, Zaratustra para los arianos y “entre los judíos Moisés, refiriendo sus leyes a un dios invocado como Iao ... παρὰ δὲ τοῖς Ἰουδαίοις Μωυσῆν τὸν Ἰαὸ ἐπικαλούμενον θεόν,...”. Cabe señalar que éste es el primer pasaje en la literatura griega en el que Dios es llamado Iao, que es el nombre con el cual los gentiles denominaban a Yahvéh. Cf. M. Stern (*Greek and Latin Authors...*, p. 172).

²⁵⁵ Por ejemplo, la protección al huérfano, la viuda y el extranjero (*Le.* XIX 9; *De.* XXIV 17-18). Para más información cf. mi trabajo (2001) “Enfoques acerca de la pobreza: Platón, Aristóteles y el *Antiguo Testamento*”, *Actas XI Jornadas de Estudios Clásicos*, UCA, pp. 139-43.

²⁵⁶ Renaud toma como ejemplo las siguientes expresiones (citamos algunas): νόμους ἐπανορθῶσαι (II 22), frecuente en griego, sea en el sentido de restablecer la constitución o revisar las leyes; τοῖς ἀποδισταλμένοις ἀπὸ τῶν νόμων ἀθεμίτοις (VI 5): ἀποδιστάλλω es mencionado en los papiros egipcios del tiempo de los Ptolomeos; ἀκολουθεῖν νόμοις (VIII 36) se corresponde con una expresión griega en el sentido de obedecer a las leyes, cf. *And.* IV 19; χρῆσθαι νόμοις se encuentra en *Hdt.* I 173; 216; *IG IX I* 334, 19 y se traduce “vivir bajo las leyes”.

D. Mendels (1978, “Polybius, Cleomenes and Sparta’s ‘Patrios Politeia’”, *La parola del passato CLXXX*) intenta desentrañar el sentido de πάτριος πολιτεία o πάτριος νόμοι de acuerdo con Polibio (libro VI). Cita la opinión de W. W. Tarn, quien, siguiendo a F. W. Walbank determina que πάτριος πολιτεία en los siglos III-II a.C. implica una oposición a la tiranía, “namely the liberation from tyrannical rule” (p. 163). Mendels, por su parte, afirma que πάτριος πολιτεία en Polibio y en otras fuentes helenísticas significa “an existing or status-quo-ante constitution (laws)” (p. 161). El sentido conservador y tradicional que conforma esta expresión es posible

πατρίων νόμων (VI 1) que se reitera y completa su sentido con un circunstancial de lugar ποῖ en el v. 9 μεταβαίνειν ἐπὶ τὰ Ἑλληνικά... Οἱ πάτριοι νόμοι y τὰ Ἑλληνικά están situados en el mismo plano; lo mismo ocurre con ἐπὶ τὰ Ἑλληνικά μεταθέσει (XI 24), contexto que sugiere la misma relación entre las leyes judías y las costumbres griegas. El sintagma πάτριοι νόμοι, utilizado trece veces en *II Macc.*, sólo aparece tres veces en la *Septuaginta* y, explica Renaud, describe el comportamiento del judío fiel a las leyes de su comunidad y que respeta los preceptos ancestrales o leyes de la patria, es decir, de Jerusalén o de su ἔθνος. La constitución judía toma aparentemente la forma de una “democracia” cuando en realidad constituye una “teocracia”²⁵⁷. Nosotros coincidimos en cierto aspecto con las ideas formuladas por este crítico. En verdad, el esquema de *pólis*, con sus instituciones democráticas, jamás se pudo aplicar al cuerpo político-social de la comunidad judía, pero *II Macc.* presenta nueve ejemplos del término πολίτης y uno de φιλοπολίτης (XIV 37). Lo que ocurre es que la concepción de νόμος en la obra tiene un sentido político que no puede desprenderse de lo religioso. Esto ha sido observado por van Henten (*The Maccabean Martyrs...*, p. 254) cuando marca los puntos de contacto entre el objetivo de Judas y sus soldados “dispuestos a morir por las leyes y por la patria” ἐτοίμους ὑπὲρ τῶν νόμων καὶ τῆς πατρίδος ἀποθνήσκουσιν (VIII 21) y el de los mártires “estamos prestos a morir antes que transgredir las leyes paternas” ἔτοιμοι γὰρ ἀποθνήσκουσιν ἔσμεν ἢ παραβαίνειν τοὺς πατρίους νόμους (VII 2)²⁵⁸.

38. El trofeo

rastrearlo en Th. VIII 76, 6. En este pasaje se comenta la actitud de un grupo de atenienses “quienes habían obrado mal al destruir la constitución tradicional de Atenas” ...ἀλλὰ καὶ ἐν τούτοις τοὺς μὲν ἡμαρτηκέναι τοὺς πατρίους νόμους καταλύσαντας... Jenofonte (*HG III 4,2*) también se vale del sentido tradicional: menciona a los éforos que proclamaron la restauración de su antigua forma de gobierno ...τοὺς ἐφόρους, οἱ τὰς πατρίους πολιτείας παρήγγειλαν... Platón (*Lg. 793b*) en el discurso del ateniense menciona las leyes ancestrales las llamadas por muchos leyes no escritas τὰ καλούμενα ὑπὸ τῶν πολλῶν ἄγραφα νόμιμα· καὶ οὗς πατρίους νόμους ἐπονομάζουσιν,... y las define como “lazos que hacen la continuidad de toda constitución puesto que se encuentran entre las ya escritas y promulgadas y las que están por serlo, como las costumbres ancestrales y absolutamente antiguas... δεσμοὶ γὰρ οὗτοι πάσης εἰσὶν πολιτείας, μεταξύ πάντων ὄντες τῶν ἐν γράμμασιν τεθέντων τε καὶ κεμένων καὶ τῶν ἔτι θησομένων, ἀτεχνῶς οἷον πάτρια καὶ παντάπασιν ἀρχαῖα νόμιμα... “. Sobre este tema van Henten (*The Maccabean Martyrs...*, p. 200) comenta: “The political-ideological meaning of the πάτριοι νόμοι is confirmed by non-Jewish texts. The ancestral laws are a well-known concept in antiquity, referring to the traditional provisions and customs of a people which were often supposed to be very old”.

²⁵⁷ En los últimos párrafos de su artículo « La loi et les lois... », Renaud afirma: « Ainsi l’auteur de 2M n’a pas craint de mettre sa culture grecque au service de sa foi... cet essai lui permettait de servir un dessein apologétique et de combattre l’hellénisme sur son propre terrain. » (p. 67).

²⁵⁸ Josefo (*Ap. II 283*) en su elogio de las leyes, destaca la fortaleza demostrada en las torturas sufridas por cumplir las leyes ...καὶ τὸ καρτερικὸν ἐν ταῖς ὑπὲρ τῶν νόμων ἀνάγκαις.

“Por un lado, Nicanor con plena jactancia, alardeando afirmaba que habría de erigir un trofeo común con los despojos de los hombres de Judas. En cambio, el Macabeo, confiaba, con toda esperanza, en procurarse la ayuda por parte del Señor” Καὶ ὁ μὲν Νικάνωρ μετὰ πάσης ἀλαζονείας ὑψαυχενῶν διεγνώκει κοινὸν τῶν περὶ τὸν Ἰούδαν συστήσασθαι τρόπαιον. ὁ δὲ Μακκαβαῖος ἦν ἀδιαλείπτως πεποιθὸς μετὰ πάσης ἐλπίδος ἀντιλήψεως τεύξασθαι παρὰ τοῦ κυρίου (XV 6-7).

El trofeo τρόπαιον (de τροπή: fuga, verbo τρέπω: tornar, dar vuelta)²⁵⁹ era un monumento que se solía erigir en el mismo lugar el que había ocurrido una victoria. Podía consistir en las armas del enemigo o en un túmulo de madera o de piedra recordatorio del suceso²⁶⁰. Los trofeos solían consagrarse a una divinidad a la que se le adscribía la victoria²⁶¹. La gloria de un general podía determinarse por el número de trofeos erigidos.

Los dos versículos transcritos muestran, por un lado, la conducta de Nicanor, arrogante y plena de ὕβρις²⁶² y por el otro, la de Judas, creyente y esperanzado en la ayuda divina. La oposición entre ambos se manifiesta en la antítesis entre μετὰ πάσης ἀλαζονείας y μετὰ πάσης ἐλπίδος, el silencio del Macabeo y la jactanciosa afirmación de erigir un trofeo con los despojos del enemigo.

39. Las Σωτήρια

²⁵⁹ Cf. Chantraine (*Dictionnaire étymologique...*, p. 1113) τρόπαιος “qui met en fuite l’ennemi”, d’où τρόπαιον « monument qui rappelle une victoire, trophée (ion-att.) ».

²⁶⁰ Daremberg-Saglio (1929, “Tropaeum” en *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d’après les textes et les monuments*, vol. V, Paris, pp. 497 ss) explica la evolución y características de los distintos trofeos. En los poemas homéricos se advierte un influjo de la tendencia proveniente de la filosofía jonia que se alza en contra de la antigua costumbre de arrasar totalmente el cuerpo y las armas del enemigo (*Iliada* Z 418: Andrómaca refiere el temor de Aquiles quien no se atrevió a despojar a su padre de las armas; P 205-6: Zeus reprocha a Héctor el haberle quitado la armadura a Patroclo). En la época clásica, la erección de un trofeo era el signo más notable del triunfo sobre el enemigo. Si se trataba de un combate naval, se hacía un trofeo con los espolones de las naves en el recinto consagrado a una divinidad (cf. Hdt. III 59), o en la costa cercana al lugar de la batalla o en el puerto de salida de la flota triunfadora. Si la victoria tuvo lugar en tierra, el trofeo se erigía en el campo de batalla o en un santuario vecino (Paus. I 27,4: X 19, 5). A partir del siglo V esta práctica se hace menos frecuente: los macedonios no solían erigir trofeos, aunque hay algunos ejemplos de la época helenística. Abel (*Les Livres...*, p. 472) menciona varios trofeos de la época seléucida: el de Numenio, estrategia de Antíoco IV, vencedor de los partos; el de Antíoco VII, a orillas del Lyco; el de Pirro en Corinto; etc.

A partir del siglo II a.C. los trofeos no necesariamente estaban conformados por los despojos arrebatados a los enemigos, sino por representaciones en piedra o en bronce de las batallas navales o de los dioses. *I Macc* XIII 29 menciona el mausoleo que construyó Simón en memoria de su padre Jonatán: levantó siete pirámides, colocó zócalos y columnas. Sobre ellas esculpió panoplias para recuerdo eterno...καὶ ἐποίησεν ἐπὶ τοῖς στύλοις πανοπλίας ἐς ὄνομα αἰώνων y al lado de ellas unas naves para que pudieran ser contempladas por todos καὶ παρὰ ταῖς πανοπλίαις πλοῖα ἐγγεγλυμμένα εἰς τὸ θεωρεῖσθαι ὑπὸ πάντων....

²⁶¹ Τρόπαιος es un epíteto de Zeus: cf. *S. Ant.* 143; *Trach.* 302 y *E. Heracl.* 867; 937.

²⁶² Cf. el análisis del personaje en la Segunda parte, cap. IV 4.

Este punto ha sido tratado en ocasión de las epifanías. Dada su importancia en la vida cultural griega y su influencia en *II Macc.* queremos añadir algunas consideraciones.

La Σωτήρια eran festivales instituidos en Delfos para conmemorar la salvación del oráculo de los Galos (279/8 a.C.). Era costumbre enviar invitaciones a distintas ciudades, pueblos, gobernantes, las cuales frecuentemente eran respondidas con un decreto referido a dicha invitación. Los festivales desarrollados en las Σωτήρια comprendían certámenes atléticos, musicales y dramáticos. Los testimonios conservados conforman una importante prueba para la historia del drama en el siglo III a.C.²⁶³. Las ciudades solían invitar a los huéspedes una vez que la asamblea o cualquier órgano de autoridad similar hubiese aprobado por mayoría dicho evento mediante un decreto; lo mismo ocurría con las ciudades invitadas²⁶⁴. El procedimiento y la formulación de los ψηφίσματα recuerda *II Macc.* X 8: “Decretaron y establecieron por un edicto público confirmado por votación que todo el pueblo judío celebrara cada año estos días” ἐδογμάτισαν δὲ μετὰ κοινοῦ προστάγματος²⁶⁵ καὶ ψηφίσματος παντὶ τῷ τῶν Ἰουδαίων ἔθνει κατ’ ἐνιαυτὸν ἄγειν τάσδε τὰς ἡμέρας. Expresiones similares se encuentran en la instauración del día de Nicanor (XV 36)²⁶⁶: “Todos decretaron de común acuerdo de no dejar pasar jamás este día sin señalarlo y celebrarlo el día trece del duodécimo mes, llamado Adar en arameo²⁶⁷, la víspera del día de Mardoqueo” ἐδογμάτισαν δὲ πάντες μετὰ κοινοῦ ψηφίσματος μηδαμῶς ἔασαι ἀπαρασήμαντον²⁶⁸ τήνδε τὴν ἡμέραν, ἔχειν δὲ ἐπίσημον τὴν τρικαιδεκάτην τοῦ δωδεκάτου μηνὸς, Ἀδαρ

²⁶³ Cf. Sifakis (1968, *Studies in the history of the Hellenistic drama*, pp. 70 ss) quien menciona diez testimonios referidos a estas celebraciones. Las representaciones musicales estaban a cargo de rapsodas, citaristas, cantores. Había dos coros, de jóvenes y adultos que entonaban ditirambos. Las producciones dramáticas estaban a cargo de grupos de tres actores, un διδάσκαλος y un flautista. En las inscripciones no figuran coros trágicos; se sugirió que los coros ditirámicos podrían haber cumplido esa función.

²⁶⁴ Cf. el decreto de Atenas en *Actes 21* (Athens) 8-9 [ἐψ]ήφισται τὸν ἀγῶνα τὸν τῶν Σωτηρίων τιθεῖναι τῷ Δι[ὶ] τῷ Σωτήρι καὶ τῷ Απόλλωνι τῷ Πυθίωι y el de Tenos (*Actes 23*) 3-4 καθ’ ὃ εἰσιν ἐψηφισμ[ένοι] τιθεῖναι τὸν ἀγῶνα τῶν Σωτηρίων τῷ τε Διὶ Σωτήρι καὶ τῷ Απόλλωνι τῷ Πυθίωι.

²⁶⁵ Πρόσταγμα en *II Macc.* indica una orden real (VII 30), un precepto divino (*ibid.*) o un edicto público (X 8).

²⁶⁶ Momigliano (*Prime linee...*) sostiene que la intención de Jasón de Cirene era explicar el origen de la fiesta de Nicanor, suceso que ponía término a los cinco libros originales: “Sembrebberbe dunque che il libro sia festale, come il libro de Ester, e tenda a celebrare e a spiegare l’ istituzione di questa festa” (p. 67). Por obra del compilador es la fiesta del 25 de Kislew, la inauguración del Templo, la que recorre todo el sentido del epitome: “L’ignoto epitomatore, reduce l’opera di Giasone non solo e non tanto per lo scopo di renderla più maneggevole e facile alla lettura, ma per modificarne profondamente lo spirito...” (p. 98). En “The Second Book...” p. 87 una vez más compara *II Macc.* con *Esther* y define la naturaleza de un libro festivo: “No doubt by the addition of the preliminary letters (whether or not inserted by the epitomist) *II Maccabees* joined the Book of *Esther* as a festal book and probable provided the model for another festal book, *III Maccabees*. In festal books history was written in order to explain, justify and celebrate a religious ceremony or a festival”.

²⁶⁷ Cf. *IMacc.* VII 48.

²⁶⁸ Se trata de un ἀπαξ λεγόμενον en la *Septuaginta*.

λέγεται τῇ Συριακῇ φωνῇ, πρὸ μιᾶς ἡμέρας τῆς Μαρδοχαικῆς ἡμέρας²⁶⁹. Las invitaciones a los judíos de Egipto en las cartas introductorias cumplen la misma función que las enviadas por los etolios o los magnesios a las demás ciudades: legitimar un suceso de liberación de un lugar sagrado logrado por la epifanía de la divinidad mediante la conmemoración del acontecimiento en una festividad pública. Las invitaciones concernientes a las Σωτήρια iban acompañadas con documentación relativa a la historia de la ciudad²⁷⁰. Del mismo modo la segunda carta en *II Macc.* incluye referencias a escritos oficiales: II 1; 4; 13. La celebración de Σωτήρια y el envío de las invitaciones puede haber mostrado el camino para la adición de las dos cartas introductorias a *II Macc*²⁷¹.

40. *II Macc.* y el *Libro de Esther*

El penúltimo capítulo del *Libro de Esther*²⁷² describe una situación semejante: “Mardoqueo escribió estos hechos y envió cartas a todos los judíos de todas las provincias del rey Asuero, lejanas y próximas; ordenándoles que celebraran el día catorce y el quince de Adar todos los años” (IX 20-21); “...por lo relatado en esta carta...cumplieron y recibieron para sí mismos y sus descendientes...el recuerdo de estos dos días según este escrito y esta fecha todos los años” (*ibid.* 26-7); “la reina Esther, hija de Abigail y el judío Mardoqueo escribieron con toda su autoridad esta carta...y se enviaron cartas a todos los judíos de las ciento veintisiete provincias del reinado de Asuero...para celebrar los días de *Purim*...” (*ibid.* 29-31). La semejanza con las cartas introductorias de *II Macc.* es evidente, pero no es la única. La versión de *Esther* en la *Septuaginta* termina con un colofón cuyo contenido señala que en el cuarto año del reinado de Ptolomeo y Cleopatra, Dositeo y Ptolomeo trajeron la carta

²⁶⁹ Goldstein (*II Macc.*, pp. 502-3) plantea la cuestión relacionada con la denominación de la fiesta de *Purim* que el compilador llama “día de Mardoqueo”. Las fuentes hebreas, en general, recuerdan los días de victorias con el nombre del enemigo y con el del vencedor. Como ejemplo cita a *Is.* IX 3 “día de Madián” y *Megillat Taanit* “el día de Nicanor”. El compilador no sigue la tradición judía sino la griega, evidente en la formación del adjetivo Μαρδοχαικός, semejante al adjetivo Φιλιππικός (Plb. III 37, 7).

²⁷⁰ Cf. van Henten, *The Maccabean Martyrs*... p. 47.

²⁷¹ Doran (*Temple Propaganda*... pp. 105-7) no considera que la narrativa de *II Macc.* sea una “festal legende” y se opone a las opiniones de Bunge (*Untersuchungen*, pp. 184-90) y Momigliano (*The Second Book*... pp. 81-88). Este último autor menciona *Athides* y los *Fastos* de Ovidio como otros ejemplos de “Festlegende”, pero no son válidos, según Doran, ya que los primeros brindan una visión cronológica de una ciudad desde su fundación en un tiempo mitológico, hasta el presente. No se trata sólo de instituciones religiosas, sino de la institución política de la ciudad. La obra del poeta latino es un poema basado en el calendario romano o festividades, que investiga los diferentes caminos por los cuales se celebran los días festivos y sus diferentes costumbres. Doran concluye: “How can one speak of a similarity of genre between this work and 2 Maccabees?”.

²⁷² Para más datos acerca del mismo cf. mi artículo (2003) “El mundo persa y las adiciones griegas en el *Libro de Esther*”, *Argos* 27, pp. 97-112.

de *Purim* “acerca de la cual dijeron que existía” ἦν ἔφασαν εἶναι²⁷³ y que fue traducida por Lisímaco en Jerusalén²⁷⁴. La presencia de este colofón, único en toda la *Septuaginta*, expresa la necesidad de legitimación de esta festividad. En esa época la circulación de textos apócrifos era frecuente y se hacía necesaria la comprobación de la existencia de la carta que transmitiera el mensaje festivo²⁷⁵, en este caso particular, de una celebración cuyo origen no había sido establecido por el *A.T.*, al igual que la fiesta de reinauguración del Templo²⁷⁶. En este último caso, la conmemoración de la festividad se realizó mediante un decreto, como ya vimos. En cambio, en el caso de *Purim*, por tratarse de un suceso acaecido en la Diáspora, no hubo institución alguna que promulgara su celebración²⁷⁷. Esa situación explica la presencia del colofón que al mismo tiempo testimonia el conocimiento de la festividad entre los judíos de Egipto a partir de los años 78-77 a.C.²⁷⁸ como término *post quem*.

Otro punto de contacto entre *II Macc.* y *Esther* es el uso del adjetivo τρισυλιτήριος “tres veces criminal”, registrado dos veces en *II Macc.* para calificar a Nicanor (VII 34; XV 3) y una vez en *Esther* VIII 12p (la adición griega E) para describir a Hamán. No se conoce otro uso del adjetivo. Esto permitiría concluir que el compilador habría leído la versión griega de *Esther* antes de componer el epítome²⁷⁹.

²⁷³ Cf. *II Macc.* II 13, versículo que informa sobre la existencia de archivos y testimonios de la época de Nehemías.

²⁷⁴ La versión íntegra del colofón y su análisis se encuentran en mi artículo citado anteriormente.

²⁷⁵ Cf. Bickerman (1944, “The Colophon of the Greek Book of *Esther*” *JBL* 63, p. 350): “The expression “the letter of Phourai” is used in the Greek *Esther* with regard to Mordecai’s festal message (9:29)”.

²⁷⁶ Al respecto Bickerman (*ibid.*) comenta: “The Dispersion often received dispatches from Jerusalem inviting to celebrate a holiday. Such a festal letter from Jerusalem to the Egyptian Jews, with regard to the Hanukkah of 124 B.C. is preserved as a preface to *II Maccabees*”.

²⁷⁷ Según fuentes rabínicas (*Meg. 2a*) la celebración del 14 y 15 de Adar fue establecida por los integrantes de la Gran Asamblea (*Ha Knesset ha-gedolah*). La canonización del *Libro de Esther* suscitó muchas controversias (cf. mi artículo “El mundo persa...”, pp.97-8). C. Cavalier (“Histoire reconstituée d’une transmission: Pourim de Moïse à Dosithée selon *Esther* F, 11” *R.B.* 2003 110/4, p.496) reflexiona sobre el doble empleo de φάσαι y εἶναι en el texto para expresar dos afirmaciones de Dositeo: su carácter de sacerdote y levita y la existencia de la carta llevada a Egipto. Se intenta eliminar todo tipo de sospecha acerca de la autenticidad de la fiesta, asegurada por una doble autoridad, la escrita: se trata de un documento proveniente de Mardoqueo en persona, traducido en un ambiente sacerdotal, y la oral: la que asegura la afirmación de autenticidad del documento por un hombre que representa el Templo de Jerusalén.

²⁷⁸ Fecha que surge a partir de la mención de Ptolomeo y Cleopatra, identificados con Ptolomeo XII Auleto (su fecha de nacimiento se ubica entre los años 116 y 108 a.C.; llegó al trono en el 80 a.C. y murió en el 51 a.C.) y Cleopatra V por Bickerman, aunque gran parte de los estudiosos sugiere a Ptolomeo Soter II, que permite datar el colofón en el año 114 a.C.

²⁷⁹ Doran (*Temple Propaganda...*, pp.106-7) también rechaza la caracterización del *Libro de Esther* como ejemplo de “Festlegende”. Señala que la consideración de *Esther* como tal implica considerar válida la hipótesis de la unidad del libro, hecho que fue cuestionado por algunos filólogos. Barucq y Würthwein sugieren que *Esther* concluye en el capítulo IX 19; *Esther* IX 20 y X constituyen una adición posterior. Doran enumera otras objeciones (no hay en *Esther* relatos de martirio, reflexiones didácticas, etc.). Sin embargo, Doran reconoce que hay similitudes entre *Esther* y *II Macc.* No menciona la palabra τρισυλιτήριος, pero advierte que existen semejanzas de lenguaje entre las acusaciones hechas por Hamán y el rey en el decreto contra los judíos y las

acusaciones contra los mismos en *II Macc.* Doran incluye en su visión a *III Macc.* y su conclusión final es que “3 Maccabees and Additions B and E of Esther show the influence of 2 Maccabees” (p. 112). Newsome (*Greeks, Romans...*, p. 389 n. 18) comenta el versículo XV 36 de *II Macc.* y llama la atención de la relación con *Esther*: “Judas’ victory over Nicanor is thus compared to that of the Jews in the time of Esther”, pero no formula ninguna hipótesis al respecto.

CAPÍTULO VI: CIUDADES GRIEGAS EN PALESTINA.

SUS INSTITUCIONES Y COSTUMBRES

1. Las ciudades griegas en Palestina

“Se estableció un decreto, impulsado por los habitantes de Ptolemaida, para que en las vecinas ciudades griegas se estableciera la misma conducta contra los judíos y que tomaran parte en el banquete ritual...” ψήφισμα δὲ ἐξέπεσεν εἰς τὰς ἀστυγείτονας Ἑλληνίδας πόλεις Πτολεμαέων ὑποθεμένων τὴν αὐτὴν ἀγωγὴν κατὰ τῶν Ἰουδαίων ἄγειν καὶ σπλαγχνίζειν (VI 8).

Las ciudades griegas, que han de cumplir un papel importante en las guerrillas de Judas Macabeo, conformaban una proporción muy importante de la población palestinese de la época. En las costas del Mediterráneo, desde la frontera con Egipto hasta Tiro existían numerosas ciudades griegas al igual que en la zona de Transjordania, especialmente en Tiberiades. También había ciudades griegas aisladas en Galilea, Samaria e Idumea. La mayor parte de ellas eran ciudades orientales que habían sufrido en proceso de conversión en *póleis* griegas¹. Las ciudades costeras estaban habitadas por gentes de origen fenicio, que se habían mezclado con poblaciones locales como filisteos y tribus árabes. En el sur, Gaza y sus satélites, al igual que en Transjordania, los habitantes provenían de origen árabe y habían abandonado en forma parcial su vida nómada para adoptar un estilo de vida urbano. Tcherikover² enumera treinta ciudades fundadas en Palestina durante el período helenístico o que modificaron su aspecto oriental por el griego. Las más importantes de las situadas en la costa del Mediterráneo eran las siguientes: Acco, Dor, Apolonia, Jope, Jamnia, Ashdod, Ascalón, Gaza. Las ciudades de Transjordania fueron llamadas Decápolis

¹ Para la definición de ciudad griega transcribimos la opinión de Tcherikover (*Hellenistic Civilization...*, p. 90). “They acquired the Greek political organization, participated in the international life of the Greek athletics, held athletic contest, adorned themselves with gymnasia, theaters, and stadia, and, in short, exchanged their traditional oriental appearance for a new Hellenistic aspect”. Kasher (*Jews and Hellenistic...*, p. 15) amplía la caracterización de Tcherikover: “... Their Hellenistic nature was expressed in the adoption of standards appropriate to the passing of time and the changes in government, such as assigning new Greek names to some cities and adapting others’ Near Eastern names to the Greek language, assumption of Greek-style laws and administrations, official use of the Greek language, adjustment to the religious rites common throughout the Hellenistic world, adoption of Greek customs, openness toward and acceptance of Greek artistic and cultural life, and changes in currency, administrative practice, social mores, etc.”

² *Hellenistic Civilization...*, pp. 91 ss.

Δεκαπόλεις (las diez ciudades) durante el período romano y recibieron la autonomía de parte de Pompeyo en el año 63 a.C. Ellas eran: Damasco, Filadelfia, Rafana, Gadara, Escitópolis, Hippos, Dion, Pella, Gerasa y Canatha³. Estas ciudades conformaban unidades independientes que administraban sus propios asuntos internos⁴, aunque dependían de los gobernantes egipcios o sirios a quienes pagaban tributos y les reconocían su poder militar. Éste se manifestaba en el nombramiento de gobernadores militares στρατηγοί. Las ciudades estaban gobernadas por un consejo, semejante a la βουλή ateniense⁵. La debilidad del imperio seléucida permitió que Judas y sus sucesores conquistasen muchas de ellas y otras lograran su autonomía⁶

2. Ptolemaida

La ciudad de Ptolemaida, mencionada en el versículo en cuestión, era la antigua ciudad de Acco⁷, en el noreste de Palestina. En ella se reunió el ejército de Artajerjes Mnemón en el año 374 a.C. para llevar a cabo su campaña contra Egipto⁸. Demóstenes XLI 24 atestigua relaciones comerciales entre Atenas y Acco. Obtuvo el privilegio de acuñar moneda con el nombre de Alejandro en griego. La datación de las mismas está de acuerdo con el calendario impuesto por Alejandro, lo que sugiere que Acco fue reconocida como ciudad griega desde la época del mencionado conquistador⁹. A comienzos de la época ptolemaica ya era una fortaleza importante, fue destruida por Ptolomeo I y Ptolomeo Filadelfo la convirtió en una ciudad griega y la llamó Ptolemaida¹⁰, aunque Acco persistió a lo largo del tiempo (así es nombrada en la literatura rabínica: *Ned.* 3, 6; *Git.* 1,2; 7,7).

³ Plinio *NH* LXXIV 16 nombra las diez ciudades y advierte que no todos los escritores coinciden en sus nombres: “Iungitur ei latere Syriae Decapolitana regio a numero oppidorum, in quo non omnes eodem observant...”

⁴ No se puede afirmar con certeza que constituyeran una liga o confederación. Schürer entiende el término Decápolis como una designación geográfica amplia. Después de ser liberadas por Pompeyo cada ciudad adoptó un calendario local propio que comenzaba entre los años 64 y 61 a.C.

⁵ Cf. Josefo *AJ* XIII 364: menciona el consejo de Gaza, compuesto por quinientos miembros τῶν δὲ βουλευτῶν ἦσαν οἱ πάντες πεντακόσιοι...

⁶ Cf. Schürer (*Historia del pueblo judío...*, II, pp. 126 ss). Él menciona diversas ciudades que lograron la independencia: Tiro empezó a contar con su era a partir del año 126 a.C.; Sidón a partir del 111 a.C., Ascalón, a partir del 104 a.C. En otras ciudades surgieron tiranos: en Filadelfia Zenón Cotilas, Zoilo en Dora. Los romanos, al invadir Siria, encontraron príncipes independientes en aquella zona (ibid. p. 133)

⁷ Cf. *Jd.* I 31. en las tablillas de Amarna figura como ‘Akka. Es nombrada por el Pseudo-Escylax (*Geogr. Gr. Min.*, edic. Muller, 79).

⁸ Cf. Diodoro XIV 41, 3; Pompeyo Trogo, *Procl. libri X*.

⁹ Cf. Kasher (*Jews and Hellenistic...*, p. 16).

¹⁰ Cf. la *Carta de Aristeas a Filócrates* 115:... Πτολεμαίδα τὴν ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἐκτισμένην.

También se acuñaron monedas durante su reinado. Datan del año 261 a.C. (el vigésimo quinto año de su llegada al trono y llevan la imagen del rey). Fue conquistada por Antíoco III en el año 219 a.C. Durante el gobierno de Antíoco IV, su nombre fue cambiado por el de Antioquía y las monedas acuñadas (probablemente de los años 169/8 a.C.) llevan la leyenda “Los antioquenos de Ptolemaida”¹¹. Acco era conocida en el mundo griego por su conexión con la tradición mitológica de Heracles¹². Veneraban a otros dioses y héroes mitológicos como Zeus, Tyche, Némesis, Perseo, Serapis, Cibele, Perséfone, Hadad y Atargatis¹³. Según *II Macc.* VI 8 fueron los habitantes de esta ciudad quienes propusieron por medio de un decreto la imposición de las medidas contra la observación de las normas mosaicas en las ciudades vecinas. La versión de Abel (proviene de la *recensio* Luciánica, Vulgata, etc.) es la que sustenta esta interpretación, cuestionada por que se trata de un hecho inusual en una monarquía helenística la situación de publicar un decreto por iniciativa de los ciudadanos de Ptolemaida. Rahlfs en su edición de la *Septuaginta* (1935) y Kahana en la versión hebrea de *II Macc.* (1959, p.197) interpretan que se trata de un nombre propio: el de Ptolomeo, hijo de Dorimeno, gobernador de Celesiria, y Fenicia¹⁴, y prefieren la lectura Πτολεμαίου ὑποθεμένου. La versión de Abel es la sustentada por la mayor parte de los críticos y la que adoptamos nosotros¹⁵. A partir de la conquista seléucida, Ptolemaida se constituyó en la ciudad favorita de los gobernantes y la base militar más importante de la

¹¹ Se ha querido ver en la expresión “antioquenos” una colonia de la Antioquía siria en Ptolemaida. Para Tcherikover, los antioquenos eran simplemente ciudadanos de una ciudad llamada Antioquía. Él recuerda que era usual entre los griegos escribir en las monedas el nombre de los ciudadanos y no el de la ciudad. Schürer (*Historia del pueblo judío...*, II, pp. 173-4, n. 202) aclara que la designación “antioquenos” Ἀντιοχεῖς nada tiene que ver con la ciudad de Antioquía y con los derechos de sus ciudadanos, sino que proviene directamente del nombre del rey y se aplica a las personas leales al monarca. Cita varios ejemplos, entre ellos el de *II Macc.* IV 9 (cf. la Segunda parte, cap. V 9 “Inscripción de los antioquenos en Jerusalén”).

¹² Cuando la Hydra hirió al héroe y envenenó su sangre, Heracles partió en busca de un remedio, aconsejado por el oráculo délfico. Lo encontró bajo la forma de una hierba maravillosa en el río Belo (actualmente Naamán Creek en Israel) y su curación ἄκη dio nombre a la ciudad (cf. Schürer, *Historia del pueblo judío...* II p. 121; Stern, *Acculturation and Assimilation*, p. 50. Ambos autores citados por Kasher, *Jews and Hellenistic* ... p. 34 n. 51). Heracles, como señalamos en el comentario *ad hoc*, fue identificado con la deidad fenicia Melkart.

¹³ Kasher (*Jews and Hellenistic...*, p. 35) menciona una inscripción griega de mediados del siglo II a.C. hallada en Kfar Yassif (a nueve km. al norte de Acco). En ella son nombrados los dioses Hadad y Atargatis que reciben el agradecimiento de un tal Diodoto, hijo de Neoptóleμο Διοδότος Νεοπτολέμου, por haber oído las plegarias a favor de su mujer Filista Φίλισσα y sus hijos. Esta persona debió haber sido un griego o un fenicio helenizado. Cf. el comentario a *II Macc.* XII 21.

¹⁴ Cf. IV 45; VIII 8.

¹⁵ Kasher (*Jews and Hellenistic...* p. 56) coincide con esta interpretación, junto con Tcherikover, Bickerman y Hengel. Éste último destaca la hostilidad existente entre los habitantes de Ptolemais y los judíos (*I Macc.* V 15; XII 48).

región, por lo cual se puede aceptar el hecho de que allí surgiera una iniciativa local aceptada por el rey¹⁶.

3. Idumea

(Gorgias mantenía tropas mercenarias y hostigaba a los judíos). “Al mismo tiempo los idumeos, dueños de importantes fortalezas, agobiaban a los judíos y acogiendo a los fugitivos de Jerusalén intentaban mantener la guerra” ὁμοῦ δὲ τούτοι καὶ οἱ Ἰδουμαῖοι ἐγκρατεῖς ἐπικαίρων ὀχυρωμάτων ὄντες, ἐγύμναζον τοὺς Ἰουδαίους καὶ τοὺς φυγαδεύσαντας ἀπὸ Ἱεροσολύμων προσλαβόμενοι πολεμοτροφεῖν¹⁷ ἐπεχείρουν (X 15).

En la zona de Idumea se destacaron dos ciudades griegas: Adora y Marissa. La primera (mencionada en *I Macc.* XIII 20) era un antiguo establecimiento fenicio y fue nombrada por Hecateo de Mileto¹⁸. Era una de las principales fortalezas de la región. Existía en ella un culto a Apolo. Flavio Josefo (*Ap.* II 112-17) ubica un testimonio acerca de la hostilidad entre los judíos y los idumeos, que mencionamos anteriormente. Se trata del relato de Mnaseas de Patara (originario de Licia)¹⁹. El suceso ocurre durante la guerra de los judíos contra los idumeos “...dum bellum Iudaei contra Idumaeos haberent...”, en una ciudad de Idumea llamada Adora “...qui Dorii²⁰ nominantur” (id. 112). Según el relato, un hombre relacionado con el culto de Apolo, Zabidos, prometió a los judíos entregarles a Apolo, el dios de Adora, “...promisisset traditurum se eis Apollinem deum Doriensium...” (ibid.) si ellos lo dejaban solo en el Templo. Zabidos fabricó un artefacto de madera con

¹⁶ En *I Macc.* I 41 se afirma que el decreto de Antíoco tenía validez para todo su reino, hecho desmentido categóricamente por Hengel: “...The decret of *I Macc.* I 41 and the picture drawn by *Da.* XI 37 ff. of the religious attitude of the ruler are therefore primarily determined by the narrow Palestinian perspective from which they are presented...” (*Judaism...*, vol. I p. 286); “this edict, too, had local character and concerned only the ‘neighbouring Greek cities’. The Jews in Syria, Antioch and Babylon remained unaffected, cf. J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia* I, 1965, 132 (id. II, p. 192, n. 200).

¹⁷ Se trata de un ἄπαξ λεγόμενον.

¹⁸ Cf. Jacoby *FGrH* I F 275: μετὰ δὲ ἡ πάλαι Δῶρος, νῦν δὲ Δῶρα καλεῖται. Schürer (*Historia del pueblo judío...*, p. 168 n. 177) duda de que se trate de una afirmación auténtica de Hecateo porque afirma un cambio de designación atestiguado en el siglo II a.C. en Polibio V 66, 1. Los autores antiguos usan Δῶρος (Pseudo-Escylax, siglo IV a.C.)

¹⁹ Mnaseas (circa 200 a.C.) era discípulo de Eratóstenes y escribió una serie de relatos mitológicos bajo el título de Θαυμάσια.

²⁰ El nombre correcto es *Adorii*. Probablemente Josefo cometa la falta deliberadamente para poder negar la existencia de la ciudad: “Idumea limita nuestro territorio, vecino de Gaza, y no existe ninguna ciudad Dora” ἡ μὲν γὰρ Ἰδουμαία τῆς ἡμετέρας χώρας ἐστὶν ὄμορος, κατὰ Γάζαν κειμένη, καὶ Δῶρα ταύτης ἐστὶν οὐδεμία πόλις (ibid. 116). Stern (*Greek and Latin Authors...*, p. 101) cree que el error proviene del mismo Mnaseas.

tres filas de luces, que tenía el aspecto de una constelación (debía representar a Apolo²¹). Los judíos, turbados por esta aparición, dejaron solo a Zabidos quien ingresó al Templo, arrancó la cabeza de asno dorada (se supone que era el objeto de adoración por parte de los judíos)²² y retornó rápidamente a Adora. Algunos²³ consideran que este relato se expandió durante la guerra de Judas Macabeo; otros, entre ellos Kasher, le asignan una fecha anterior, durante la cuarta o quinta guerra siria²⁴. El texto es una expresión del conflicto existente entre una ciudad griega y los judíos, expresado en relato denigratorio²⁵.

4. Gázara

“Timoteo en persona huyó a Gázara, una fortaleza muy sólida, cuyo jefe era Quereas” αὐτὸς δὲ ὁ Τιμόθεος συνέφυγεν εἰς Γάζαρα λεγόμενον ὄχυρον, εὖ μάλα φρούριον, στρατηγοῦντος ἐκεῖ Χαίρεου (X 32).

Este lugar había sido fortificado por Báquides en el 160 a.C. y conquistada por Simón *circa* 142 a.C. Según *I Macc.* V 4 ss, Judas libró una batalla decisiva contra los idumeos, amonitas, cuyo jefe era Timoteo, derrotado por el primero quien ocupó la fortaleza de Gázara y retornó a Judea. La proximidad de la fortaleza con Filadelfia²⁶ permite suponer que esta ciudad servía de base militar para Timoteo. La hostilidad contra

²¹ Esta divinidad era identificada con el dios cananeo-fenicio Reshef y se representaba por medio del fuego, luces, etc. Reshef era conocido en el período bíblico como el dios de la guerra, hambre, plagas y otras desgracias. Esa imagen se mantuvo incluso en los textos talmúdicos (cf. Kasher, *Jews and Hellenistic...*, p. 39). Su culto fue intensificado durante el período seléucida, debido a la relación de esta dinastía con Apolo.

²² Mnaseas fue el primero que mencionó al asno como un animal sagrado para la religión judía.

²³ Cf. A. Jacoby (1927), *Archiv für Religionswissenschaft* XXV, p. 281.

²⁴ La cuarta guerra siria se desarrolló entre los años 220-217 a.C. y la quinta entre 200 y 198 a.C. Ambas fueron conducidas por Antíoco III contra Ptolomeo IV Filopator (222-204 a.C.) y Ptolomeo V Epifanes (204-180 a.C.).

²⁵ Stern (*Greek and Latin Authors...*, p. 97) sostiene que esta fábula se originó en el Egipto helenístico, en una atmósfera hostil a los judíos. El asno era un animal relacionado con Typhon-Seth, enemigo de Osiris (cf. Plu. *De Iside et Osiride* XXX, 363F; L 371C). El nombre Iao, conocido en círculos paganos como la denominación de Yahvéh, es semejante fonéticamente al de la palabra egipcia “asno”, por lo que constituye otra explicación del origen de la calumnia. Había idumeos que vivían en Egipto en el siglo III a.C. que conocían el conflicto de larga data entre ellos y los judíos. Los idumeos ayudaron al ejército babilónico a devastar el territorio de Judea y ocuparon el sur de la zona después de la destrucción del primer Templo (586 a.C.). Cf. *Ez.* XXV 12-14; XXXV 1-15, *Abd.* 2-14. *Si.* L 25-6 refleja un eco de las hostilidades: los habitantes de Seir (la *Septuaginta* traduce “el monte de Samaria”) son los idumeos. Kasher (*Jews and Hellenistic...*, pp. 52-3) no concuerda con Stern. Sostiene que la calumnia no es un producto egipcio, sino originado en Palestina. Fundamenta su hipótesis en el hecho de que Apolo era asimilado al dios Reshef (cf. *supra*)

²⁶ Era la antigua Rabbat-Ammon (actualmente Amman), transformada en *pólis* en la época de Ptolomeo Filadelfo. Uno de sus antiguos nombres era Ashtoret, diosa identificada con Asteria la madre de Heracles-Melkart, dios principal del culto en dicha ciudad. Kasher (*Jews and Hellenistic...*, p. 46) menciona una inscripción local, escrita en griego, que atestigua la celebración de una festividad en conmemoración de la muerte y resurrección del dios. También se encontraron monedas que revelan el culto de Asteria.

los judíos de los habitantes de Gázara se manifiesta en el versículo 34: “...(los habitantes de la fortaleza, confiados en la seguridad del lugar) blasfemaban y lanzaban palabras impías” ...έβλασφήμουν καὶ λόγους ἀθεμίτους²⁷ προίεντο.

5. Las ciudades de Joppe (Jaffa) y Jamnia (Yavneh)

“Los habitantes de Joppe llevaron a cabo una enorme impiedad: una vez invitaron a los judíos que vivían con ellos a subir a las embarcaciones preparadas por ellos junto con sus mujeres y niños como si no hubiese contra ellos enemistad ninguna. Según un decreto de la ciudad (los judíos) aceptaron como gente deseosa de paz y sin sospechar nada, pero una vez que se hicieron a la mar, los hundieron, siendo ellos un número no inferior a doscientos. Después que Judas se enteró de la crueldad cometida contra los de su estirpe, se lo anunció a sus hombres e invocando a Dios, el juez divino, marchó contra los asesinos de sus hermanos, prendió fuego por la noche al puerto e incendió las naves y masacró a los que se habían refugiado allí. Como estaba cerrado el lugar, se retiró para volver nuevamente y extirpar de raíz la población de Joppe. Advertido de que los habitantes de Jamnia querían hacer lo mismo con los judíos que habitaban entre ellos, una vez que atacó de noche a los jamnitas, incendió el puerto con la flota, de manera que el resplandor de las llamas se veía hasta Jerusalén, que distaba a doscientos cuarenta estadios”. Ἰοπῖται δὲ τηλικούτο συνετέλεσαν τὸ δυσσέβημα· παρακαλέσαντες τοὺς σὺν αὐτοῖς οἰκοῦντας Ἰουδαίους ἐμβῆναι εἰς τὰ παρακατασταθέντα ὑπ’ αὐτῶν σκάφη σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις ὡς μηδεμίᾳς ἐνεστώσης πρὸς αὐτοὺς δυσμενείας, κατὰ δὲ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως ψήφισμα, καὶ τούτων ἐπιδεξαμένων ὡς ἂν εἰρηνεύειν θελούντων καὶ μηδὲν ὑποπτον ἔχόντων, ἐπαναχθέντας αὐτοὺς ἐβύθισαν, ὄντας οὐκ ἔλαττον τῶν διακοσίων. Μεταλαβὼν δὲ Ἰούδας τὴν γεγонуῖαν εἰς τοὺς ὁμοεθνεῖς ὁμότητα, παραγγείλας τοῖς περὶ αὐτὸν ἀνδράσι, καὶ ἐπικαλεσάμενος τὸν δίκαιον κριτὴν θεόν, παρεγένετο ἐπὶ τοὺς μαιφόνους τῶν ἀδελφῶν· καὶ τὸν μὲν λιμένα νύκτωρ ἐνέπρησε καὶ τὰ σκάφη κατέφλεξε, τοὺς δὲ ἐκεῖ συμφυγόντας ἐξεκέντησε. Τοῦ δὲ χωρίου συγκλεισθέντος, ἀνέλυσεν ὡς πάλιν ἦξων καὶ τὸ σὺμπαν τῶν Ἰοπιτιῶν ἐκριζῶσαι πολίτευμα. Μεταλαβὼν δὲ καὶ τοὺς ἐν Ἰαμνεῖαι τὸν αὐτὸν ἐπιτελεῖν βουλομένους τρόπον τοῖς παροικοῦσιν Ἰουδαίοις, καὶ τοῖς Ἰαμνίταις νυκτὸς

²⁷ Cf. el uso de este adjetivo en V 5. Para Kasher (*Jews and Hellenistic...*, p. 73) “...the city’s hostility toward Jews had already assumed an ethnic and religious character”. Y lo atribuye a la relación con el mundo fenicio, sustrato del lugar.

ἐπιβαλὼν ὑφῆψε τὸν λιμένα σὺν τῷ στόλῳ, ὥστε φαίνεσθαι τὰ αὐγάς τοῦ φέγγους εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα, σταδίων ὄντων διακοσίων τεσσαράκοντα. (XII 3-8).

5.1. Joppe

Es la ciudad palestina más antigua²⁸ (su nombre se encuentra en inscripciones de Egipto y Asiria), y en el período helenístico llegó a ser una ciudad griega. Se distinguió por su puerto y fortaleza²⁹. Ptolomeo I, después de conquistar el territorio por vez primera, instaló en él una guarnición macedónica. Durante la época ptolemaica creció la importancia del puerto en el que, según los papiros de Zenón³⁰, residían en forma permanente mercaderes y oficiales griegos. El culto de Ptolomeo IV Filopator se instaló en la ciudad después de la victoria egipcia sobre la armada de Antíoco III en Rafia (217 a.C.)³¹ La imagen del dios marino Poseidón figura en monedas de la ciudad. Joppe se relacionó con la mitología griega a través de la leyenda de Andrómeda³². Durante el período de los Hasmoneos, la ciudad pasó a estar bajo el control de esta dinastía hasta que Pompeyo la declaró ciudad independiente. Fue restituida a los judíos por César (*AJ* XIV 205). Debido a la gran cantidad de población judía que la habitaba se transformó en un centro revolucionario en el año 66 d.C. siendo destruida por Cestio Gallo (*BJ* II 508). Fue reconstruida por Vespasiano (id. III 414-27).

²⁸ Una inscripción hallada en la tumba de Eshmon-Ezer, rey de Sidón narra que los sidonios recibieron dos ciudades, Adora y Joppe, como regalo del rey de Persia (cf. Schürer, *Historia del pueblo judío...*, p. 158).

²⁹ Diodoro I 31, 2 comenta que solo había un puerto seguro ἀσφαλῆ λιμένα desde Paretonio (Libia) hasta Joppe en Celesiria que era el Faro de Alejandría

³⁰ Tcherikover (*Hellenistic Civilization...*, p. 94) cita PCZ 59011; 59093.

³¹ B. Lifshitz (1965 "L'hellenisation des juifs de Palestine", *RB* LXXII, pp. 520-1) comenta una inscripción descubierta en Joppe dedicada por Anaxicles, sacerdote real en honor de Ptolomeo IV Filopator.

³² La joven, hija de Cefeo, rey de Etiopía fue atada a una roca de la ciudad de Joppe como víctima expiatoria del monstruo que asolaba las tierras de Cefeo. Fue liberada por Perseo. La mención más antigua de Joppe en relación con este mito se encuentra en el siglo IV a.C. en Escylax de Carianda, *Periplus* (Müller, *Geogr. Gr. Min.* I 79). El relato mantuvo su vigencia durante la época de dominación judía. Schürer (*Historia del pueblo judío...*, p. 59) comenta que el esqueleto del monstruo marino fue llevado a Roma por Escauro en el año 58 a.C. y exhibido por éste en los juegos que organizó en Roma al ser elegido edil. Cf. Plinio *NH* IX 4/11: "Belvae, cui dicebatur exposita fuisse Andromeda ossa apportata ex oppido Iudaeae Ioppe ostendit..." Tácito (*V* 2, 4) también relaciona a los judíos con Cefeo bajo una perspectiva calumniosa: atribuye a éstos un origen etíope y añade que fueron expulsados del territorio bajo el reinado de Cefeo por odio y miedo: "... plerique Aethiopum prolem, quos rege Cepheo metus atque odium mutare perpulerit...". Para la relación entre el padre de Andrómeda y Etiopía cf. E. *Andrómada*, Nauck, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, 113; Agatharchides, *De mari Erythraeo* I: 4, Ovid. *Metam.* IV 669, etc. Stern (*Greek and Latin Authors...* t. II p. 34) cree que la ubicación del mito de Andrómeda en Joppe se originó a partir de la tradición etiópica y cita un fragmento de una comedia de Cratino que relaciona Perseo con Siria. La conexión concreta entre Joppe y Cefeo reencuentra en Conon *apud Photio, Bibliotheca*, cod. 186 y en Plinio, *NH* VI 182.

El pasaje en cuestión refiere un suceso definido como hecho impío *δυσσέβημα* que en este caso incluye una severa traición a la confianza depositada en ellos por la población judía. Se ignoran los motivos de la invitación al paseo³³ y no hay otras fuentes que informen acerca del suceso (no es mencionado en *I Macc.*)³⁴. El texto señala que se trató de una decisión pública de la ciudad *κατὰ δὲ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως ψήφισμα* y los judíos no participaron de ella, puesto que no eran ciudadanos³⁵.

5. 2. El decreto- *ψήφισμα*

En VI 8; X 8; XII 4 y XV 36 aparece el término *ψήφισμα* que traducimos por decreto. En el segundo y último caso se trata del establecimiento de festividades que debían celebrarse a partir de ese momento (la fiesta de la Purificación del Templo y el Día de Nicanor respectivamente). El primero y tercer ejemplos refieren la decisión de los habitantes de ciudades cuya población no era mayoritariamente judía y que comentamos en párrafos anteriores. Por sus orígenes y etimología (*ψήφος* era el guijarro que representaba el voto) era el resultado de una deliberación votada (en otros lugares de Grecia se denominaba *δόγμα* o *ἄδος*). La diferencia con la ley consistía en que el νόμος era un texto de duración indefinida; en cambio el *ψήφισμα* solía perder su vigor una vez alcanzado el objetivo para el cual eran promulgados. Esto ocurría en el mundo griego. En la *Septuaginta* para nombrar una decisión emanada por seres humanos se usaba *πρόσταγμα* o *ψήφισμα*³⁶. El adjetivo *κοινόν*, como atributo de *ψήφισμα* (cf. X 8; XV 36) demuestra que se trata de una decisión surgida de una deliberación en común, sentido que se había perdido tal como lo prueba el libro de *Esther* en relación con el decreto de Hamán (cf. *id.* III 7).

5. 3. *Πολίτευμα*

El conjunto de los habitantes de Joppe son caracterizados como un *πολίτευμα*. Era una organización que ofrecía una solución al problema de los extranjeros dentro de una ciudad. Se la definió como un estado dentro de un estado que agrupaba a los habitantes de

³³ Abel (*Les Livres...*, p. 433) sugiere la posibilidad de un espectáculo náutico.

³⁴ Según Goldstein la omisión se debe a que Judas no pudo salvar a sus compatriotas.

³⁵ Kasher (*Jews and Hellenistic...*, p. 65-6) señala la dificultad para determinar con exactitud el estatus legal de los judíos de Joppe: "...it may be assumed that the status of the Jews of Joppa was that of 'aliens' (ξένοι) or 'natives' (λαοί).

³⁶ Cf. *Ge. XLVII 26; Jd. XI 39; II Ch. XXXV 25; Es. III 7.*

un mismo grupo étnico a quienes les estaba permitido vivir según sus leyes³⁷. Se ignora si el autor de *II Macc.* aplicó el concepto de *πολίτευμα* a los habitantes de Joppe por algún motivo particular, o trasladó un concepto frecuente en el mundo helenístico: los judíos de Alejandría constituían un *πολίτευμα*³⁸, también los de Cirene y Berenice. Del mismo modo se organizaron los soldados asentados en territorio real que no eran ciudadanos del lugar³⁹. Eran conocidos los *πολιτεύματα* de Asia Menor (Kaunas, Termessos). Otro ejemplo es el de los extranjeros en Delos, que formaron un grupo importante entre la población autóctona⁴⁰.

5. 4. Jamnia

Es mencionada en el *A.T.* (*II Ch.* XXVI 6) bajo el nombre de Yavneh, utilizado también en la literatura rabínica. En el período helenístico su población fue mayormente no judía y siguió practicando los rituales cananeos. En la época helenística poseía la organización de una *pólis* y durante el período de los Hasmoneos recibió una gran cantidad de habitantes judíos. Recibió autonomía en los días de Pompeyo y llegó a ser el centro de la actividad intelectual judía después del 70 a.C. En ella se canonizó el *A.T.*

³⁷ Tcherikover (*Hellenistic Civilization...* p. 299) comenta las distintas variantes que reúne este concepto: "... for sometimes it denotes a normal Greek city, sometimes the entirety of the inhabitants of a locality (or city), sometimes –and this is the interpretation we require– a community of aliens within a Greek city or a Hellenistic kingdom". Tcherikover destaca que ningún *πολίτευμα* podía organizarse sin un permiso especial del soberano o de un alto oficial que actuara como su representante. Cita un pasaje de Josefo (*Ap.* I 189) en el que se transmiten los conceptos de Hecateo de Abdera referidos a un documento concedido por Ptolomeo I al gran sacerdote Ezequías que mencionaba el establecimiento de los judíos en Egipto: ellos conformaban un establecimiento y una constitución escrita... εἶχε γὰρ τὴν κατοίκησιν αὐτῶν καὶ τὴν πολιτείαν γεγραμμένην.

³⁸ En la *Carta de Aristeas a Filócrates* 310 se narra que la traducción del texto bíblico se realizó en presencia de los sacerdotes, los ancianos del grupo de traductores y los representantes del *πολίτευμα*... Καθὼς δὲ ἀνεγνώσθη τὰ τεύχη, στάντες οἱ ἱερεῖς καὶ τῶν ἑρμηνέων οἱ πρεσβύτεροι καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος...

³⁹ D. Thompson (citada por J. Collins, *Jewish Wisdom ...*, p. 138) define la comunidad idumea de la Menfis egipcia en los siguientes términos: "The Idumean mercenaries act here as corporate group in a religious context. The unit of organization is the *politeuma*... which holds meetings, *synagogai*, in the temple of Kos which may result in decrees, *ψηφίσματα*. The community, however, is broader than just the troops, and the Idumaeans from the city join in many of its activities: in Hermopolis and elsewhere these supporting members are called "those sharing in the *politeuma*", the *sympoliteuomenoi*"

⁴⁰ Préaux (*El mundo helenístico*, p. 234-5) describe su actividad como adjudicatarios de obras públicas e inversores en bienes raíces.

6. Caspin

“(Judas) atacó una ciudad sólida y fortificada con murallas, habitada por poblaciones de distinto origen, cuyo nombre era Caspin. Los habitantes, confiados en la seguridad de los muros y en la reserva de alimentos, trataron groseramente a los hombres de Judas, injuriándolos, pronunciando blasfemias y palabras ilícitas”⁴¹ Ἐπέβαλε δὲ καὶ ἐπὶ τινα πόλιν [γεφυροῦν]⁴¹ ὄχυράν καὶ τείχεσι περιπεγραμμένην καὶ παμιγέσι ἔθνεσι κατοικουμένην, ὄνομα δὲ Κασπιν. Οἱ δὲ ἔνδον πεποιθότες τῆι τῶν τείχεων ἐρυμνότητι τῆι τε τῶν βρωμάτων παραθέσει, ἀναγώτερον ἔχρῶντο τοῖς περὶ τὸν Ἰούδαν, λοιδοροῦντες καὶ προσέτι βλασφημοῦντες καὶ λαλοῦντες ἅ μὴ θέμις. (XII 13-14)

Caspin es asimilado a Casfó Χασφω según el relato de *I Macc.* V 26 que narra la campaña de Judas en Galaad. No hay testimonios arqueológicos que prueben la existencia de un lugar con ese nombre. Se propusieron otros como Khisfin, al sur del Golán, y El Muzerib en Wadi Yarmuk. La fortaleza de Caspin parece haber sido importante en la campaña que Judas y su hermano Jonatán realizaron en la franja oriental del Jordán. En dicha fortaleza los judíos estuvieron cautivos hasta ser liberados por Judas⁴². El pasaje de *II Macc.* muestra el odio de los gentiles frente a la población judía. La reacción de los primeros recuerda el episodio del sitio de Gázara (*II Macc.* X 35).

7. El templo en honor de Atargatis

La última batalla de Judas Macabeo en el este del Jordán tuvo lugar en Karnaim (en griego Carnion), en Batanea: “Una vez que llegó a Carnion y al Atargateion (Judas) degolló a veinticinco mil hombres”⁴³ Ἐξεληθὼν δὲ ἐπὶ τὸ Καρνίον καὶ τὸ Ἀταργατεῖον κατέσφαξε μυριάδας σωματίων δύο καὶ πεντακισχιλίους (XII 26).

La ciudad de Karnaim tenía un templo en honor de Atargatis, diosa venerada en muchas ciudades helenísticas (cf. la nota referida a Ptolemaida). El templo constituía un lugar de asilo para los enemigos de Judas, por lo que éste se dirigió a ese lugar para esperarlos. La diosa siria Atargatis, identificada con la divinidad cananea Astarté, era a su

⁴¹ Γεφυροῦν es la lectura más aceptada, que parece ser una glosa. El cod. 55 (RS) y Vg. traen γεφυραῖς. Abel (*Les Livres...*, p. 435) cree que se trata de la localidad de Gefroun (cf. Plb. V 70), que aparece en el v. 27 como Efron Εφρων.

⁴² El texto de *I Macc.* V 9-54 es mucho más explícito al respecto. *II Macc.*, por lo demás “cannot boast of a precise chronological order” (Kasher, *Jews and Hellenistic...*, p. 77).

vez, junto con el dios Hadad, una pareja semejante a Zeus y Hera. Hadad era también venerado como la divinidad fenicia Baal. El sincretismo de los panteones fenicios y griegos fue sumamente fértil debido a múltiples identificaciones de dioses: en Acco-Ptolemaida y otras ciudades la trinidad de dioses Baal, Melqart y Atargatis (Astarté) se trasmuto durante la época helenística en Zeus, Heracles y Asteria (madre de Heracles) respectivamente. Por otra parte (debido a la fecundidad de la conducta sincrética), Atargatis se asimiló a Afrodita. Inscripciones de Delos atestiguan la existencia de ritos dedicados a Afrodita-Atargatis y Afrodita-Astarté⁴³. El versículo menciona la ciudad de Karnaim⁴⁴, conectada con el culto de Astarté o Atargatis, lo que explica la presencia del Ἀταργατεῖον en ese lugar⁴⁵.

8. Escitópolis

“(Los soldados de Judas) Después de partir de allí (Efron, donde se encontraba Lisias) se precipitaron sobre Escitópolis, a sesenta estadios de Jerusalén” ἀναζεύξαντες δὲ ἐκεῖθεν ὄρμησαν ἐπὶ Σκυθῶν πόλιν ἀπέχουσαν ἀπὸ Ἱεροσολύμων σταδίου ἑξακοσίου (XII 29).

La ciudad de Beith-Shean recibió el nombre de Escitópolis bajo la administración ptolemaica y fue transferida por voluntad propia a Antíoco III⁴⁶. En la época de los Macabeos es mencionada como una ciudad gentil bien dispuesta hacia los judíos: los versículos siguientes al pasaje citado relatan que los habitantes de la ciudad se habían mostrado benévolos con los judíos οἱ Σκυθοπολίται ἔσχον πρὸς αὐτοὺς εὖνοιαν y los habían recibido en tiempos de desgracia καὶ ἐν τοῖς τῆς ἀτυχίας καιροῖς ἡμερον ἀπάντησιν. Judas y sus soldados se mostraron agradecidos y los exhortaron a seguir con esa actitud (*ibid* 30-31). Fue gobernada por Alejandro Janeo. Formaba parte de la Decápolis (es la única ciudad situada al oeste del Jordán) y obtuvo su independencia gracias a

⁴³ Cf. P. Roussel y M. Launey (1937) *Inscriptions de Délos*, Paris, nos. 2224 ; 2248 ; 2261 ; 2264.

⁴⁴ En hebreo *Karnaim* significa “dos cuernos”, que aluden al atributo de la diosa, coronada con una diadema de dos cuernos de buey. En Ascalón la diosa era conocida bajo el nombre de Derceto y venerada bajo la forma de una mujer con cola de pescado. Cf. Diodoro II 2, 4: Κατὰ τὴν Συρίαν τοίνυν ἔστι πόλις Ἀσκάλων, Παρὰ δὲ ταύτην ὑπάρχει τέμενος θεᾶς ἐπιφανοῦς, ἣν ὀνομάζουσιν οἱ Σύροι Δερκετοῦν... Schürer (*Historia del pueblo judío...*, p. 57) cree que simbolizaba el poder fecundante del agua y su culto en la ciudad sería posterior al de la semítica Astarté.

⁴⁵ Cf. *Ge.* XIV 5: “...y derrotaron a los refaitas en Asterot-Karnaim...”. El versículo ya señala la afinidad entre Astarté-Atargatis y el lugar geográfico.

⁴⁶ Cf. *Plb.* V 70, 5.

Pompeyo. La divinidad más importante era Dioniso (deidad más apreciada por los Ptolomeos). El nombre de su nodriza, Nysa, aparece en monedas locales y era un nombre alternativo de la ciudad⁴⁷. Otros dioses venerados en Escitópolis y que aparecen en testimonios epigráficos y numismáticos son: Zeus, Atenea, Tyche, Nike, Ares, Démeter. Kasher (*Jews and Hellenistic...*, p. 47) menciona un ritual de Astarté en Escitópolis del que quedó como testimonio un ídolo de terracota de la diosa, asimilado a la Tyche local.

9. Marissa

“Dositeo, del cuerpo de los Tubios⁴⁸, jinete valeroso, se apoderó de Gorgias y tomándole la clámide, lo conducía por la fuerza deseando capturar vivo a este ser abominable, pero un jinete tracio se lanzó sobre él y al destrozarle el hombro, Gorgias huyó hacia Marissa”. Δωσίθεος δέ τις τῶν Τουβιανῶν ἔφιππος ἀνὴρ καὶ καρτερός, εἶχετο τοῦ Γοργίου καὶ λαβόμενος τῆς χλαμύδος ἤγεν αὐτὸν εὐρώστως καὶ βουλόμενος τὸν κατάρατον λαβεῖν ζωγρίαν, τῶν ἰπέων τινὸς Θραικῶν ἐπενεχθέντος αὐτῷ καὶ τὸν ὄμω καθελόντος, διέφυγεν ὁ Γοργίας εἰς Μαρίσα (XII 35).

Marissa, la otra ciudad griega de Idumea, compartía con Adora el resentimiento hacia los judíos, por lo que Gorgias halló en ella refugio. Las dos tenían un sustrato fenicio importante. Las tumbas halladas en Marissa con sus inscripciones griegas manifiestan la pluralidad étnica⁴⁹.

⁴⁷ Tcherikover (*Hellenistic Civilization...*, p. 450, n. 94) cita las opiniones de Jones y Avi-Yonah quienes consideran que Nysa era el nombre de una sobrina de Antíoco IV. Él refuta esta opinión señalando que en otros lugares el nombre Nysa siempre estuvo asociado con Dioniso y divinidades ctónicas.

Con respecto a la etimología de Escitópolis se propusieron diversas teorías. Algunos interpretaron que era “la ciudad de los escitas” y su nombre alude a una invasión escita en el territorio de Palestina (Hdt. I 105). Otros derivaron su nombre de la bíblica “Succot” (cf. *Am.* V 26), pero no existe ninguna explicación satisfactoria al respecto.

⁴⁸ Algunos relacionan este nombre con el pueblo de Tob. Goldstein afirma que son sobrevivientes de una unidad militar comandada por miembros de la familia de los Tobiadas. Para más datos cf. el artículo de Paul Reddit “Toubiani” *The AB Dictionary*, vol. VI, p. 622.

⁴⁹ La mayoría de las tumbas presentan nombres griegos aunque se encuentran algunos fenicios e idumeos. La ciudad fue fundada en el año 257 a.C. por Apolonio, oficial de Ptolomeo II Filadelfo. Se organizó como un *politeuma*, en cuya cabeza se encontraba un arconte. Una inscripción menciona a Apolófanes, “arconte de los sidonios en Marissa”, cuyo padre fue un fenicio llamado Sesmaius y dio a su hijo un nombre griego. Una hermana de Apolófanes llevaba el nombre idumeo Sabo y un hermano Ammonius, imitando este último la modalidad egipcio-helenística. Se trata de un ejemplo típico del sincretismo cultural. Cf. Peters & Thiersch (1905), *The Painted Tombs of the Necropolis of Marissa* (citado por Tcherikover, *Hellenistic Civilization...*, p. 453 n. 128).

Adora y Marissa fueron conquistadas por Juan Hircano quien permitió a sus habitantes permanecer en su territorio si adoptaban el judaísmo⁵⁰. Pompeyo les otorgó la independencia y las restauró como *póleis*⁵¹.

9. 1. La clámide

Era una capa militar, típica del mundo griego. En Macedonia se usaba la clámide y el sombrero *καυσία* de color púrpura. Alejandro la vestía habitualmente y llegó a ser la vestimenta típica de guerreros, cazadores y viajeros. En Atenas los jóvenes la adoptaban al llegar a la edad de la efebía⁵².

10. Las ciudades griegas y la población judía: conclusiones

Nos hemos extendido en la descripción de las ciudades griegas en Palestina porque las relaciones de las mismas con los judíos se extienden durante varios capítulos de *II Macc*. La hostilidad existente entre ambas partes se debió fundamentalmente al hecho de que las primeras fueron creadas sobre ciudades ya existentes, portadoras de una tradición cananea y filistea, enemiga del pueblo judío desde tiempos bíblicos (el conflicto se expresaba en términos de creencias idólatras que atentaban contra el monoteísmo radical del pueblo judío). Durante la época helenística ellas se convirtieron en aliadas del poder soberano, tanto de los Ptolomeos como de los Seléucidas. Su papel en las persecuciones de Antíoco IV no fue menor. Se explica que la reacción hasmonea a partir de la campaña militar de Judas Macabeo haya incrementado los sentimientos antijudíos y favorecido la expansión de libelos difamatorios a lo largo del imperio. El proceso de acercamiento al judaísmo que experimentaron las ciudades después de la conquista hasmonea se quebró con la conquista de Siria a manos de Pompeyo⁵³. El procónsul Gabinio reconstruyó algunas de

⁵⁰ Cf. Flavio Josefo *AJ* XIII 257: Ὑρκανὸς δὲ καὶ τῆς Ἰδουμαίας αἰρεῖ πόλεις Ἀδωρα καὶ Μάρισαν, καὶ ἅπαντας τοὺς Ἰδουμαίους ὑποχείριους ποιησάμενος ἐπέτρεψεν αὐτοῖς μένειν ἐν τῇ χώρᾳ, εἰ περιτέμνοντο τὰ αἰδοῖα καὶ τοῖς Ἰουδαίων νόμοις.

⁵¹ Sin embargo, en Adora siguió existiendo una comunidad judía importante: durante el reinado de Agripa I un grupo de jóvenes erigió una estatua del emperador en la sinagoga por lo que el gobernador Petronio pidió a las autoridades de la ciudad que se respetara la libertad religiosa garantizada Cf. Josefo *AJ* XIX 300-311.

⁵² Cf. Ath. VI, 240b πρὶν ἐγγραφῆναι καὶ λαβεῖν τὸ χλαμύδιον ἔφηβον γίνεσθαι.

⁵³ Según Josefo *AJ* XIV 76 Pompeyo las declaró libres ἀφῆκεν ἐλευθέρως. Schürer (*Historia del pueblo judío...*, p. 137 ss) advierte que muchas de ellas no eran *liberae* en el sentido técnico del término, pues el mismo Josefo afirma que el general romano las incorporó a la provincia de Siria (*AJ* XIV 76 προσένευμεν τῇ ἐπαρχίᾳ). Algunas ciudades tenían privilegios distintos a otras. Plinio (*NH* V 13-68) nombra a Ascalón a la que define como un *oppidum liberum*. Testimonios provenientes de inscripciones y la numismática describen

ellas entre los años 57-55 a.C. Augusto entregó a Herodes todas las ciudades costeras desde Gaza hasta la Torre de Stratón junto con las ciudades del interior Samaria, Hippos y Gadara⁵⁴. Éste favoreció a dichas ciudades a las que entregó abundantes recursos. Reconstruyó la Torre de Stratón a la que denominó Cesarea y Samaria, conocida a partir de entonces como Sebaste. Ambas ciudades lograron un perfil griego notable, conservado en sus ruinas hasta el día de hoy.

a Gaza, Dora, Ptolemaida, Gadara y otras como αὐτόνομοι y ἑρὰ καὶ ἄσυλος en el caso de Gaza, Ascalón, Dora y Ptolemaida. Para más datos cf. la obra citada de Schürer.

⁵⁴ Cf. Josefo *AJ* XV 217.

Tercera parte: Conclusiones

No cabe duda de que *II Macabeos* se trata de una obra singular. Es definida por el compilador como un epítome de cinco libros de historia y se insiste desde el prólogo en que no se trata de un texto histórico, sino una elaboración surgida después de un laborioso trabajo cuyo objetivo es lograr placer, utilidad y facilidad de retención para el lector. Sin embargo, las dos cartas introductorias revelan además otra intención: se trata de una exhortación para celebrar la fiesta de las Tiendas o Purificación del Templo (posteriormente conocida como *Hanukhah*) dirigida a los judíos de Egipto. Los capítulos III-XV desarrollan los sucesos que obligaron a purificar el Templo y los combates de Judas Macabeo hasta la victoria lograda sobre Nicanor. El compilador expresa la necesidad del cumplimiento de las leyes mosaicas; la concepción deuteronomica fundamenta las acciones de los personajes. Judas es un héroe guerrero y cumplidor de los preceptos bíblicos. Antíoco IV es el instrumento de Dios que permite castigar al pueblo judío y quien a su vez recibirá castigo por los males que ha cometido. Esta podría ser la síntesis de *II Macc.* Por nuestra parte, arribamos a las siguientes conclusiones:

1. El texto revela un buen conocimiento no sólo de la retórica sino de la cultura helenística (literatura, historia, filosofía). Esta afirmación surge a partir del estudio de la morfosintaxis: el uso de doble $\text{-}\tau\tau\text{-}$ y νεός , el aspecto perfectivo con sentido de resultado de una acción, el participio futuro que expresa finalidad, el uso de adjetivos verbales y el de las negaciones demuestran el influjo de la literatura ática, fenómeno que también se manifiesta en Polibio. La fecundidad desplegada en la cantidad de figuras retóricas, entre las que mencionamos la aliteración, *homoiotéleuton*, paronomasia, litote, paralelismo, antítesis, testimonian que el autor de *II Macc.* tuvo una educación en la que no faltó la retórica y literatura griegas.

2. La elaboración de determinados personajes presenta un aspecto trágico ineludible, entre los que sobresale la figura de Antíoco. Su ὕβρις se manifiesta en una soberbia irrefrenable, destacada en el plano léxico con palabras como ὑπερηφάνια y θεομαχεῖν (concepto retomado por autores cristianos¹), y su caída del carro se corresponde con la περιπέτεια aristotélica, que en el caso de Antíoco se ve agravada por la presencia de gusanos que pululan en su cuerpo. Este rasgo, el de la helmintiasis como castigo en personas vivas, es mencionado por Heródoto y otros autores griegos; en cambio, en el *A.T.*,

¹ Cf. Clemente de Alejandría, *Stromata* III 2, Dioniso, *Los Nombres Divinos*, etc.

los gusanos sólo se encuentran en cadáveres de personajes que en vida gozaron de fama y fortuna. El autor de *II Macc.* adoptó la tradición griega y fue el primero de los escritores judeo-helenísticos en describir a un ser humano vivo agobiado por semejante mal (Flavio Josefo tuvo un buen modelo en su relato de la muerte de Herodes).

Nicanor, el general griego, también es retratado como poseedor de una ὕβρις apabullante cuando amenaza destruir el Templo y erigir otro a Dioniso. En su discurso, rebosante de jactancia, afirma su poder terrenal μετὰ πάσης ἀλαζονείας ὑψαυχενῶν (XV 6) que va a terminar de manera horripilante: su cabeza, con la lengua amputada, expuesta a la vista de todos.

En ambos personajes, el autor de *II Macc.* logra fundir la idea deuteronomica del castigo a quien comete malos hechos, con el rasgo trágico que se evidencia en la desmesura manifiesta de ambos. Los dos carecen de la grandeza trágica del héroe épico, pero no de la ὕβρις.

El sumo sacerdote Onías es el último líder político de Judea mencionado en el texto, que llegó a su cargo legítimamente. *II Macc.* presenta una visión idealizada de Onías, al punto de atribuírsele el bienestar de la ciudad a su conducta piadosa. Su imagen en la visión de Judas (XV 12) demuestra la gran estima que despertó en el autor de *II Macc.*, al punto de igualarlo con el profeta Jeremías.

Los otros personajes, el anciano Eleazar y la madre con sus siete hijos, pertenecen a una tradición independiente que circulaba en la época de composición de *II Macc.* Su autor incluyó estos relatos en la obra y les infundió rasgos heroicos presentes en figuras ilustres de la civilización helénica. Es notable la semejanza que presenta Eleazar con el Sócrates platónico y otros filósofos (p.e. Zenón de Elea y Anaxarco de Abdera). Dar la vida por la patria es un ideal difundido por la épica homérica, la lírica, los primeros historiadores griegos (Ferécides, Helánico) y los trágicos. Pero en Eurípides es un motivo recurrente el hecho de que sean los jóvenes quienes brindan una lección admirable a los adultos al sacrificar su vida por la patria. Las palabras del hijo menor (*II Macc.* VII 37-38) rememoran casi de manera textual las de Ifigenia (*IA* 1397). Ambos son conscientes de que es necesario ofrendar su vida en aras de la continuidad de su pueblo. El recuerdo de Eurípides se torna ineludible al comparar el tratamiento del motivo de la madre con sus siete hijos en la literatura rabínica (transcribimos el relato en el cap. IV 7.2 “La madre y sus

siete hijos”): los diálogos son mucho más breves y los jóvenes se limitan a responder al rey con versículos bíblicos. *II Macc.* desarrolla la potencialidad discursiva de los hijos, extendiéndose en la del hijo menor, cuya semejanza con los valientes jóvenes de las tragedias euripídeas es evidente.

El anciano Razis también sacrifica su vida por su pueblo aunque no se insiste en su ejemplaridad por haber cometido suicidio. A diferencia de los otros personajes, él no padece el dolor del martirio, sino que halla su fin por otro camino, de manera espectacular: se arroja a la multitud desde una roca. Su muerte recuerda la de otros personajes míticos entre los que se destaca el joven Meneceo de las *Fenicias* de Eurípides.

Los sumos sacerdotes Jasón y Menelao, partidarios del helenismo, son personajes impíos y malvados para el autor de *II Macc.* Al morir reciben el castigo merecido (concepción deuteronomica). Ambos se oponen a la figura de Onías, cuya muerte es llorada por todos (incluso por Antíoco IV) y cuyo asesino es castigado.

Judas Macabeo es la figura elegida por el autor para dirigir la lucha contra las tropas seleúcidas. Su padre y hermanos, que cumplen un papel primordial en *I Macc.*, apenas son mencionados. Puede ser por una razón literaria: dotar a Judas de la fuerza suficiente como para resaltar en él las virtudes necesarias que debe poseer un buen gobernante y no se descarta una razón ideológica: una crítica a la dinastía hasmonea que en el momento de la redacción de *II Macc.* ya había asumido el poder y no cumplía con las expectativas generadas por la rebelión macabea. Judas, en cambio, se destaca por su piedad y cumplimiento de las leyes mosaicas puesto que el coraje y valor guerrero le bastan para vencer al enemigo: las victorias se logran por la voluntad divina. En la segunda carta introductoria (que no fue escrita por el autor de *II Macc.*) se menciona la actividad bibliófila de Judas, quien, al igual que su antecesor, Nehemías, reunió libros dispersos a fin de crear una biblioteca. Este rasgo es característico de los gobernantes en el período helenístico. Éstos convocaban a los intelectuales más destacados en instituciones culturales fundadas por ellos mismos. El redactor de la segunda carta no quiso privar a Judas Macabeo de esa cualidad que enriquecía la imagen de héroe en el campo guerrero con la de personaje comprometido con la actividad cultural de su época. Este costado del personaje de Judas (no mencionado en ninguna otra obra) es un influjo directo de la atmósfera intelectual existente en ese período.

3. Las epifanías, apariciones sobrenaturales, ocupan un lugar importante en la narrativa de *II Macc*. El episodio de Heliodoro menciona la aparición de un jinete a caballo y de dos jóvenes que apalearon al enviado real. X 29-30 narra la victoria de Judas frente a Timoteo lograda con la ayuda de cinco jinetes celestiales que protegían al Macabeo de los ataques enemigos. La literatura griega abunda en este tipo de manifestaciones. Los poemas homéricos, sobre todo la *Ilíada*, ofrecen cuantiosos ejemplos de señales, truenos, rayos, prodigios que provienen del cielo, al igual que los poetas trágicos e historiadores. En Homero, los dioses protegen a sus favoritos en la batalla. El *A.T.* también presenta numerosas manifestaciones sobrenaturales y hechos milagrosos, pero la imagen de un jinete proveniente del cielo no es común en el relato veterotestamentario. Lo es en el mundo griego: Dionisio de Halicarnaso y Plutarco lo incluyeron en sus obras. La epifanía de V 2-4 que también narra la presencia de jinetes, está enriquecida con un vocabulario semejante de Polibio en la descripción de armas. *II Macc.* heredó la tradición bíblica a la que le añadió ciertas características de las epifanías de la literatura griega.

Otro aspecto relacionado con el punto anterior es el de la protección divina del Templo: Dios envió seres celestiales para impedir su saqueo. De manera semejante, el santuario de Delfos gozó de la protección divina en dos ocasiones: cuando fue atacado por los persas, según el relato de Heródoto y posteriormente por los galos (279 a.C.). Diodoro Sículo y Pausanias narraron la segunda invasión, en la que los enemigos eran expulsados por Apolo, Ártemis, Atenea y héroes locales. La *Crónica de Lindos* es otro ejemplo de una divinidad, en este caso, Atenea, que impide el despojo de su templo por parte de los persas. *II Macc.* sigue la tradición griega en la defensa del Templo del ataque de Heliodoro, pero la concepción deuteronómica prevalece en la descripción del saqueo que realiza Antíoco y en la posterior consagración del Templo a Zeus. Dios permitió el posterior agravio al Templo para castigar la mala conducta de su pueblo, y su instrumento es el rey seléucida.

4. Las Σωτήρια, los festivales celebrados para recordar la liberación de una ciudad o lugar sagrado de la mano enemiga, tenían carácter panhelénico al invitar a otras ciudades e instituciones a participar de ellas. El envío de invitaciones a otros lugares geográficos a fin de recordar la conmemoración del suceso y solicitar la presencia de invitados es un hecho que pudo tener en cuenta el redactor/es de las cartas introductorias enviadas a la comunidad de Egipto. Tanto en el caso de las Σωτήρια como en el de la purificación del Templo y en

el Día de Nicanor, las festividades fueron consagradas como tales por decisión de la mayoría (ψηφισμα). Estamos en presencia de una modalidad griega que es adaptada en *II Macc.* a la situación histórica vivida en Jerusalén: en lugar de invasiones galas, los decretos de Antíoco pusieron en peligro el *modus vivendi* de la población.

5. *II Macc.* es un extraordinario testimonio de las instituciones del gobierno seléucida durante el período helenístico. Se destaca la importancia de la figura del rey, cuyas cualidades fueron celebradas por poetas e historiadores helenísticos. *II Macc.* nos informa sobre la conducta del soberano cuyo nacimiento era celebrado mensualmente, su entronización, su aspecto benefactor (φιλόανθρωπα) y dadivoso para sus amigos (las δωρεαί), el costado ambicioso como consecuencia de derrotas militares que llevaron a la venta del sumo sacerdocio y al saqueo de templos. La organización de los territorios sometidos al imperio, los funcionarios reales, el προστάτης, ἐπιστάτης, ἑπαρχος, los impuestos, el sincretismo religioso (es el caso de Heracles-Melkart), la oposición entre la ciudad y el campo, también tienen su lugar en *II Macc.*

6. La obra es una fuente imprescindible para comprender el proceso de helenización de ciudades, no sólo en Jerusalén sino también en otros lugares de Judea. En el apartado dedicado a las ciudades griegas se analizó el carácter de cada una de las que son nombradas en el texto. La mayor parte de ellas, al igual que las de otras zonas de Oriente, no habían sido fundadas por hombres griegos sino por población local, que posteriormente se helenizó después de la conquista macedónica con la llegada de la administración helenística. Dichas ciudades aceptaron la sumisión a Alejandro sin conflicto (salvo Gaza y Samaria) y fusionaron su culto indígena con el de las deidades griegas. La relación con la población judía fue hostil debido a sus orígenes cananeos y filisteos, que sostenían una larga tradición de enemistad con el pueblo judío, ya atestiguada en el *A.T.* En consecuencia, la ayuda que brindaron estas ciudades al ejército seléucida se entiende a partir de la relación conflictiva entre distintos grupos étnicos, lo cual también originó una serie de calumnias que Flavio Josefo combatió en *Contra Apión*.

El proceso de helenización en el ámbito judío comienza por la decisión del sumo sacerdote al introducir dos instituciones fundamentales del mundo griego: el gimnasio y la efebía. Se analizó las características de ambas en el período clásico (las comedias de Aristófanes son un claro ejemplo de la importancia del gimnasio en la vida política

ateniense) y en la época helenística. El edificio, construido en un lugar destacado de la ciudad, reunía a los jóvenes de clase social elevada quienes recibían un entrenamiento físico completo y una preparación intelectual adecuada. *II Macc.* destaca los rasgos aristocráticos del gimnasio y la condición de desnudez necesaria para ejercitarse en él, un hecho abominable para la tradición mosaica. A partir de ese momento, el ἑλληνισμός se impone en la clase superior, ligada a los intereses del Templo, quien prefiere un modo de vida griego τὰς ἑλληνικὰς δόξας a las costumbres honradas por los ancestros πατρώιους τιμὰς. El texto de *II Macc.* es sumamente cuidadoso en distinguir la pronta voluntad de Jasón y los sacerdotes para abandonar sus deberes con respecto al Templo, de la conducta de la población, sufriente y castigada con la muerte en caso de no cumplir las órdenes reales (prohibición de las normas judaicas y cumplimiento de la celebración del nacimiento del rey, participación en los cortejos dionisiacos y banquetes de sacrificio).

7. *II Macc.* es un claro ejemplo de historiografía retórico- patética que se advierte en el llanto de Antíoco IV (IV 37), la descripción de las escenas de martirio (VII), la muerte de Razis (XIV 43-6), etc. El prólogo, el epílogo y los *excursus* del autor indican que se trata de una obra compuesta por un autor inmerso en la cultura griega (el texto bíblico es mucho más sintético y despojado en su discurso).

Por último, queremos expresar nuestra opinión personal con respecto a determinados temas que la bibliografía general no ha insistido o con la que no coincidimos:

a) El autor de *II Macc.* recibió su educación fuera de Judea, en Alejandría o en alguna otra ciudad. Resulta muy difícil suponer que en los siglos II-I a.C. en Jerusalén o en otra ciudad de población judía se hubiese alcanzado tal grado de helenización, al punto de que existieran escuelas de retórica. El hecho de carecer de fuentes concretas que indiquen exactamente el grado de helenización que poseían los habitantes de Judea, que era muy distinto al de los judíos de la Diáspora²) se torna en un obstáculo insalvable por lo cual se

² Momigliano al criticar el libro de M. Hengel *Judaism and Hellenism*, señaló que el autor no tenía en cuenta que se conocía muy poco acerca del judaísmo del siglo III a.C. (“Hengel’s book really deals with the Hellenization of an unknown entity”, (1970) *Journal of Theological Studies* 21, p. 151. L. Feldman (2002, “How much Hellenism in the land of Israel?”, *JSJ* XXXIII/3, p. 294) comenta: “The fact is that the Jewish texts that we can safely date between 300 and 180 B.C.E are insufficient to give us a clear picture of contemporary daily life in Judea”.

trata de un tema abierto a innumerables discusiones. Recién a partir del siglo II d.C. existe un testimonio que permite deducir el estudio de filosofía griega en un ámbito judío³.

b) El *Libro de Esther* es un antecedente inmediato de *II Macc*. La versión al griego del primero fue traducida y enviada a los judíos de Egipto, a manera de “festal book”⁴. Existen diferencia entre ambas obras: los sucesos que dieron lugar a la celebración de *Purim* acaecieron en Persia, en cambio, los habitantes de Jerusalén (y ciudades vecinas) padecieron en su propio territorio los decretos de Antíoco IV, que obligaban a la adopción forzada de costumbres griegas, cuya expresión máxima fue la contaminación del Templo, al consagrarlo a Zeus Olímpico. Sin embargo, la intención de recordar el suceso a la comunidad judía de Egipto en un marco festivo es un rasgo común en ambos libros.

c) Se ha querido ver a *II Macc*. como un documento del conflicto entre helenismo y judaísmo⁵. No estamos de acuerdo con esta afirmación. Ni el helenismo como estilo de vida ni los reyes helenísticos alimentaron una política de persecución religiosa hacia los pueblos conquistados. El pueblo judío había tenido contacto con otras culturas (egipcia, babilónica, fenicia, persa), pero no se había originado una situación tan conflictiva como la de Antíoco IV (sus antecesores Antíoco III y Seleuco IV tuvieron una política de respeto con las tradiciones mosaicas). ¿Cuál fue la causa que condujo a Antíoco IV a cambiar la conducta que habían seguido sus predecesores? Es difícil decirlo y a lo largo de nuestro trabajo comentamos las distintas teorías propuestas por diversos estudiosos⁶: las que se presentaban una explicación que se basaba en el análisis de la personalidad particular del rey⁷ hasta las

³ Se trata de la afirmación de Rabi Simón ben Gamliel que vivió en el siglo II d.C.: “Mil jóvenes había en la escuela de mi padre, quinientos estudiaban la Biblia y quinientos filosofía griega” (*Mishná, Sotah* 49, 2). Desgraciadamente el texto no aclara que se entendía por filosofía griega. Para más datos cf. mi artículo (1997) “Palabras griegas en la literatura bíblica”, *AFC* XV, pp. 107-117.

⁴ Cf. Momigliano (“The Second Book...”, p. 87): “In festal books history was written in order to explain, justify, and celebrate a religious ceremony or a festival”.

⁵ Cf. Habicht, « Royal Documents... », p. 1

⁶ Cf. el cap. V 29-30.2: “La consagración de templos” y “El sacrificio de los animales prohibidos”. En estas “Conclusiones” añadimos interpretaciones que no comentamos en los apartados mencionados, por no ajustarle al tema de los mismos.

⁷ El retrato que hace de él Polibio (XXVI 1, 1-14) lo pinta como un ser inestable, despótico y desequilibrado: “A veces se escapaba del palacio, sin que se dieran cuenta sus servidores, y aparecía en la ciudad por un lado u otro, deambulando en compañía de una o dos personas. Con frecuencia se lo podía ver en los talleres de los plateros y orfebres, donde charlaba con los moldeadores y otros operarios, tratando de impresionarlos con su afición al arte. Luego condescendía a entablar una conversación familiar con alguno del pueblo sencillo que se encontrara a su lado, o confraternizaba con extraños de la más baja ralea que encontraba casualmente. Por otra parte, cuando se enteraba de que unos jóvenes estaban corriendo una juerga, se presentaba de improviso armado de corneta y de gaita, de modo que la mayoría de aquellos, amedrentados por su extraño aspecto, emprendían la huida. Con frecuencia cambiaba su atuendo real por una toga, se dirigía al foro y se presentaba

distintas especulaciones relacionadas con la guerra de conquista contra los Ptolomeos, su adoración por el culto de Zeus, sus probables prejuicios sobre las costumbres judías (transcribimos los pasajes pertinentes de las obras de Diodoro, Josefo y otros), el deseo de castigar la rebelión en Jerusalén, su ruina económica etc. Muchos factores y no sólo uno debieron influir para desembocar en la política agresiva de Antíoco contra las tradiciones judías⁸. Lo cierto es que *II Macc.* permite afirmar sin duda alguna la existencia de un grupo helenista formado por el estrato superior de la población jerosolimitana que ya demostraba la presencia de cierto grado de helenización al llevar nombres griegos, y que tomó la iniciativa de trasladar a Jerusalén las instituciones fundamentales para la difusión de la civilización helenística. ¿Eran ellos partidarios de adoptar esta cultura sin renunciar a la

como candidato para un cargo. Entonces asía a unos de la mano, abrazaba a otros, pidiéndoles el voto unas veces para edil, otras para tribuno. Si lo obtenía, se sentaba, según la costumbre romana, en una silla de marfil, tomaba nota de los contratos sellados en el foro y pronunciaba sus decisiones seria y conscientemente. La gente razonable no sabía qué pensar sobre su actitud. Algunos lo consideraban como hombre sencillo y modesto, otros decían que estaba loco. Actuaba de manera similar cuando repartía sus dones. A unos les daba dados de hueso, a otros dátiles, mientras que otro grupo recibía oro. Cuando acontecía que se encontraba con alguien a quien nunca había visto anteriormente, le otorgaba presentes inesperados. Respecto a los sacrificios que ordenó se ofrecieran en las ciudades y los honores que debían rendirse a los dioses, sobrepasaba a los demás reyes. Como prueba tenemos el templo de Zeus en Atenas y las estatuas alrededor del altar en Delos. Le gustaba frecuentar los baños públicos cuando estaban llenos de ciudadanos ordinarios y hacía que le trajeran ampollas de perfumes preciosos. Alguien le dijo en cierta ocasión: 'Vosotros los reyes, sois afortunados con esos ungüentos de exquisita fragancia'. Al día siguiente, sin advertir nada al sujeto en cuestión, el rey se acercó al lugar donde tomaba su baño y derramó obre la cabeza de éste una ampolla grande del ungüento máspreciado, llamada *stacte*. Entonces corrieron todos para recibir una parte del perfume, pero, a causa del pavimento, que estaba resbaladizo, muchos caían al suelo entre las carcajadas estentóreas de los demás, mientras el rey se sumaba a la algazara general". El historiador lo califica de *ἐπιμανής* más que de *ἐπιφανής*. *Ἀντίοχος ὁ ἐπιφανής μὲν κληθεὶς, ἐπιμανής δ' ἐκ τῶν πράξεων ὀνομασθεὶς...*

⁸ Transcribimos de manera textual algunas hipótesis para advertir la imposibilidad de arribar a una única conclusión: "Antiochus' function was merely the abolition of the rule of the Torah in Judaea, and it was the Jewish Hellenizers who filled the formal abolition with real content." (Tcherikover, *Hellenistic Civilization...*, p. 184); «...Antiochus IV n'a pas agi par fanatisme (l'épcurisme dont il faisait profession devait exclure tout fanatisme), dans le désir de promouvoir des cultes helléniques, d'unifier son empire dans la foi à Zeus Olympien, support de son pouvoir: il a cherché à briser une résistance locale animée par un infrangible exclusivisme religieux. Ce qui le prouve du reste au mieux, c'est le caractère strictement local de la persécution, qui ne déborda pas la Judée... » (Will, *Histoire politique...*, p. 284); "It is best to confess, that there seems no way of reaching an understanding of how Antiochus came to take a so profoundly at variance with the normal assumptions of government in his time. We may note, however, that he did have a later imitator: for it can hardly be an accident that Hadrian, the most phil-Hellenic (and well-read) of Roman Emperors, was to forbid circumcision, and re-found Jerusalem as a Roman *colonia* named after Jupiter Capitolinus" (F. Millar, "The Backgroud to the Maccabean Revolution.", pp. 16-7; "Es difícil pensar que Antíoco hubiese deseado llevar a cabo una estricta persecución religiosa. El monarca debió tratar de hacer de Jerusalén una ciudad en la que pudiera confiar... Y en definitiva, Antíoco no pensaba destruir el judaísmo ya que dejó en pie el templo de Yahvé, y éste mantuvo un sumo sacerdote judío..." (Sacchi, *Historia del judaísmo...*, p. 244). En último término transcribimos la opinión de A. I. Baumgarten (1999), quien coincide con nuestra opinión: "The motives of Antiochus IV in issuing these decrees remain a subject of intense scholarly debate" ("Jewish History and Cultura in the Hellenistic Period" en *From Mesopotamia to Modernity*, B. Visotzky & D. Fishman edd., p. 44).

propia como, años más tarde lo hizo Flavio Josefo?; ¿O se trataba de un grupo privilegiado que se había favorecido con los beneficios que Antíoco III les había otorgado y por ello quería seguir estando cerca del poder y de sus costumbres? ¿La población que apoyó a Judas y a sus hombres lo habría hecho de gozar los mismos privilegios que esta clase de ἄριστοι? Nosotros creemos que la exclusión de determinadas capas sociales (cuestión que analizamos en el apartado “Oposición ciudad-campo”⁹) tuvo un peso suficientemente poderoso como para alentar la rebelión, sumado al hecho innegable de la prohibición de las costumbres mosaicas, tan arraigadas en la población. La lucha de Judas Macabeo siguió después de su muerte (160 a.C.¹⁰) a manos de sus hermanos Jonatán (160-142 a. C.) Simón (142-134 a.C.) y sus descendientes. Durante el gobierno de éste último, Judea fue declarada independiente¹¹, situación que se extendió hasta la conquista de Pompeyo (63 a.C.). Los sucesores de Simón, Juan Hircano I, Judas Aristóbulo I y Alejandro Janneo se inclinaron por un estilo de vida helenístico¹². Judas Aristóbulo I, a pesar de haber obligado a los itureanos¹³ a adoptar el judaísmo, después de conquistarlos, se hacía llamar “filohelena” Φιλέλλην (J. *AJ* XIII 318). Se podría pensar que el ἑλληνισμός había vencido a los descendientes de sus enemigos más acérrimos, lo que no ocurrió porque el pueblo permaneció fiel a sus tradiciones y prosiguió en el fecundo judaísmo rabínico. El problema no reside en un conflicto entre helenismo y judaísmo, sino qué peso tiene cada civilización y cuáles valores se eligen de cada uno de ellos en la construcción de una identidad político-social y religiosa. La prueba más notable es *II Macc.*, libro compuesto por un judío helenizado, pero que mantiene fidelidad a su pueblo y costumbres.

d) Como consecuencia de haber definido la obra como expresión de un conflicto entre dos culturas, determinados estudiosos han señalado una actitud hostil a la civilización

⁹ Cf. Segunda parte, cap. V 27.

¹⁰ Cf. *I Macc.* IX 17-22.

¹¹ Cf. *I Macc.* XIII 41-2

¹² “The life of the court was also fashioned on the model of the court life of the Hellenistic monarchies. In their private lives the Hasmoneans were very far from the austerity and stateliness befitting a Jewish High Priest...Thus the Hasmoneans went the way of Hellenization and began to resemble the normal type of Hellenistic monarch...” (Tcherikover, *Hellenistic Civilization...*, pp. 252-3). “The political style of the later Hasmoneans acquired, in due course, further Hellenistic traits” (T. Rajak, “Hasmonean Dynasty”, *The AB Dictionary*, vol. III p. 70). Geiger (2002, “The Hasmoneans and Hellenistic Succession”, *Journal of Jewish Studies* LIII/1, p. 9) comenta: “When Judas Aristobulus assumed the royal diadem he must have been looking at the Hellenistic courts which constituted his frame of reference and of necessity were his model, rather than to the Davidic dynasty, to which he became, to a certain way of thinking at least, a traitor”.

¹³ Pueblo que vivía al norte, en el actual Líbano.

helenística en *II Macc.*¹⁴ No coincidimos en absoluto con esta apreciación: los dos enemigos mayores, Antíoco IV y Nicanor presentan rasgos de humanidad e incluso de amistad en el caso del segundo. Antíoco lamenta profundamente la muerte del sumo sacerdote Onías (IV 37) y el general enemigo entabla con Judas una cierta amistad (XIV 23-25).

e) A pesar de su carácter de epítome y la expresa intención del compilador de no ser un tratado de historia, *II Macc.* ha sido utilizado como una de las fuentes más valiosas para estudiar el período de la revolución macabea y el funcionamiento de las instituciones helenísticas vigentes durante el mismo (tema que analizamos *in extenso*). *I Macc.* y las obras de Flavio Josefo *Antiquitates Judaicae* y *Bellum Judaicum* son los otros textos del ámbito judío que tratan en detalle este período (hay que recordar que el historiador judío vivió unos años después de la dinastía macabea). Si bien existen otras obras compuestas en la misma época de los sucesos, *El libro de los Jubileos*, *El Testamento de Moisés*, *Henoc*, *Daniel*, su carácter marcadamente apocalíptico resulta complejo para testimoniar un hecho histórico¹⁵. Como bien señala Momigliano¹⁶, carecemos de la versión griega de los sucesos en Judea; las crónicas de Polibio y Posidonio están perdidas casi por completo, de manera que, así al menos lo creemos nosotros, *II Macc.* puede ayudar a desentrañar uno de los episodios más interesantes de la historia helenística, que influyó notablemente en la cultura occidental¹⁷.

Por último creemos que nuestro trabajo aporta una nueva visión sobre *II Macc.*, más integradora y completa. No nos limitamos a estudiar sólo su valor “histórico” o literario como lo ha hecho la mayor parte de la crítica, al concentrarse en uno de los dos aspectos, descuidando el otro. Destacamos su importancia en el estudio del período relativo al Segundo Templo, del que existe poca documentación, y el detalle de las instituciones que

¹⁴ Cf. Eddy *The king is dead...*, p. 235: “The book is the work of a vicious antigentile. It is partly based on lies; there is a forged letter and there are many discrepancies with the parallel accounts in I Maccabees. Of course the latter also distorts history favorably for the Jews, so that this quality in the Epitomator does not make 2 Maccabees consistently the poorer work”. Hengel (*Judaism...*, p. 98): “On the whole, the author has more of hostile attitude to Hellenistic civilization”.

¹⁵ Cf. Goldstein “II. The extant sources of First and Second Maccabees” en *I Macc.*, pp. 37-54: el autor realiza un análisis pormenorizado de estas obras.

¹⁶ Cf. *La sabiduría...*, pp. 162 ss.

¹⁷ Cf. G. Aranda Pérez (1999), “2 Macabeos”, *Comentario Bíblico Internacional*, p. 679: “2 Macabeos sigue siendo, junto con otras fuentes, un testimonio válido e indispensable para conocer la historia de la revuelta macabea, y tener más noticias de cómo se fue configurando el judaísmo en los diversos grupos que pervivieron hasta la época del *Nuevo Testamento*.”

se mencionan. Además, incluimos el análisis morfosintáctico y estilístico que otorga a la obra, lo decimos una vez más, un sello indudablemente helenístico. La doble condición de ser el fruto de un judío helenizado pero firme en su identidad religiosa fue el motivo que nos llevó a abordar en detalle el estudio de *II Macabeos*, obra singular que hasta el día de hoy es motivo de discusión y polémica.

Cuarta parte: Apéndice

I

LA FIGURA DE ANTÍOCO IV EN EL *LIBRO DE DANIEL*¹

1. Introducción

El *Libro de Daniel* se distingue de las otras obras del *A.T.* por motivos literarios, lingüísticos, históricos. Se trata de un texto que motivó polémicas por los distintos y variados elementos que presenta su composición. Desde lo literario, el libro se divide en dos partes: los capítulos I-VI contienen relatos de corte (*court tales*) similares al género *agádico* o *midráshico*². Están escritos en tercera persona. Los capítulos VII-XII pertenecen al género apocalíptico y el autor se expresa en primera persona. Las lenguas en las que fue compuesto son dos: hebreo y arameo³. La división lingüística no se corresponde con la literaria. Si se tiene en cuenta la existencia de pasajes deuterocanónicos (no ingresaron al *A.T.*) hay que agregar la lengua griega⁴. Los seis primeros capítulos presentan a Daniel en la corte de Nabucodonosor y ofrecen semejanzas con otros relatos, bíblicos o no, situados en una corte real. Como el caso de otros personajes del *A.T.* tales como José, Esther y Ahíqar⁵, se presentan motivos literarios comunes: el extranjero que llega a la corte se

¹ Decidimos hacer este apéndice porque numerosos estudiosos citan al libro de *Daniel* como fuente testimonial de la rebelión macabea surgida a raíz de los decretos de Antíoco IV. Si bien la segunda parte del libro, por su carácter marcadamente apocalíptico, resulta dificultosa como documento histórico, nos pareció interesante incluir la visión de otro autor sobre la conducta del rey seléucida y sus consecuencias. Por otra parte, nos permite apreciar mejor el estilo narrativo de *II Macc.*, al enfrentarlo con un discurso expresado en lenguaje apocalíptico, contemporáneo de los sucesos narrados.

² La literatura *agádica* (*Agadáh*) está compuesta por relatos, diálogos acerca de sucesos cotidianos y tradiciones históricas, máximas éticas. Excluye todo discurso de tema legal. Por literatura *midráshica* (*Midrash*) se entiende una compilación de homilias y sermones compuestos por los sabios cuyo objetivo era explicar determinados pasajes bíblicos. Con respecto al libro de *Daniel*, Gammie (1976 "The classification, stages of growth, and changing intentions in the Book of Daniel *JBL* 95/2, pp. 191-204) define el carácter de los primeros seis capítulos en los siguientes términos: "...court tales, popular romances, martyr legends, aretalogies, paradigmatic stories or dramatized wisdom or belonging to the haggadic genre" (pp. 191-2).

³ Un gran número de estudiosos sostiene que existió un original arameo, del cual se tradujeron los pasajes en hebreo del texto masorético. L. Ginsberg (1948, *Studies in Daniel*, Jewish Theological Seminary of America) afirma que la primera parte del libro fue compuesta en arameo durante los años 292-261 a.C. Los últimos seis capítulos adoptaron la misma lengua al ser escritos como apéndice para los primeros. Durante la época de los Macabeos, con el resurgimiento del nacionalismo, fueron traducidos al hebreo.

⁴ Se trata de la "Plegaria de Azarías" (III 24-45), un breve pasaje narrativo (*ibid.* 46-51); el "Himno de los tres jóvenes" (*ibid.* 52-90); la "Historia de Susana" (XIII) y "Bel y el dragón" (XIV).

⁵ Se trata de un personaje influyente en la corte de Senaquerib, rey de Asiria. La tradición se ha hecho conocida por la versión aramea del *Libro de Ahíqar*, cuyos papiros (que datan del siglo V a C.) fueron descubiertos en Elefantina en los años 1906-7. El texto presenta dos partes claramente diferenciadas: la primera, de carácter histórico, narra las desventuras de Ahíqar en la corte de Senaquerib y su sucesor

destaca por su habilidad o sabiduría, la envidia de los cortesanos locales, la milagrosa intervención divina⁶, etc. Estos capítulos han sido redactados en un período anterior al de los últimos seis. Se ubica su fecha de composición en el siglo III a.C. (preceden el período de gobierno de Antíoco IV)⁷. Los últimos seis capítulos pertenecen al género apocalíptico y su redacción corresponde a la época del reinado de Antíoco IV (174-163/2 a.C.). Durante los siglos XIX y XX se sostenía la unidad de composición (el representante más notable fue J. Rowley); hoy se acuerda en que el libro fue compuesto por más de un autor, lo que resulta más evidente en la segunda parte: A. Di Lella⁸ reconoce en ella hasta cuatro autores⁹.

2. El género apocalíptico

Una de las características más singulares del libro de *Daniel* es la de ser “el punto de arranque de gran parte de la apocalíptica”¹⁰. Ésta es una literatura surgida en tiempos de crisis y se diferencia del género profético en que “los profetas hablan, los apocalípticos

Asarhaddón; la segunda contiene los dichos del personaje, semejantes a los que se encuentran en los textos bíblicos (*Proverbios, Eclesiastés, Job, Ben Sirá*) y en libros orientales. Cf. la edición de E. Martínez Borobio (1982), *Libro arameo de Ajicar en Apócrifos del Antiguo Testamento*, colección dirigida por A. Díez Macho, Madrid, Ed. Cristiandad.

⁶ La aretalogía, la descripción de los milagros y el poder de Dios en el devenir histórico y en el tiempo presente, tiene para M. Hengel (1974, *Judaism and Hellenism*, Philadelphia, Fortress Press vol. I. p. 111) un origen oriental, más concretamente el período preexilítico (cf. *II Ki.* V; XX 1-11). “The Miracle stories in *Da.* II-VI and the Prayer of Nabonidus from Cave 4 Qumran have an aretalogical character” y afirma que la narrativa aretológica en el período helenístico es más una expresión del influjo oriental sobre la vida espiritual religiosa de los griegos que al revés.

⁷ Probablemente estos relatos sobre Daniel y sus compañeros en la corte de Nabucodonosor hayan circulado independientemente en otras colecciones. “It may have been as late as during the time of Antiochus IV that the collection of six tales reached its final form and was combined with the apocalyptic visions to create the book as we know” (M. Henze, 2001 “The narrative frame of *Daniel*: a literary assessment”, *JSJ* XXXII 1, p. 7.)

⁸ Cf. (1978) *The Book of Daniel. The Anchor Bible, Notes and Commentary on chapters 1-9* by L. F. Hartmann, Introduction and Commentary on chapters 10-12 by A. Di Lella, New York, Doubleday & Co.

⁹ Él considera esta última parte resultado de cuatro apocalipsis: el primero (cap. VII) escrito durante el reinado de Antíoco IV, antes de las persecuciones, es decir, en el año 168 a.C. (según Ginsberg, el cap. VII fue compuesto a manera de apéndice para los relatos *midráshicos*). El segundo (cap. VIII sin adiciones posteriores) fue compuesto por otro autor, poco tiempo después de la profanación del Templo (167 a.C.). El tercero (caps. X 1-XII 4) fue resultado de un tercer autor y vio la luz poco tiempo antes del verano del año 165 a.C. cuando se esperaba una tercera campaña de Antíoco contra Egipto (cf. *Da.* XI 40-44). En el momento en que este apocalipsis se adjuntó a los dos primeros, su autor insertó en el segundo los vv. 18-19 del cap. VIII. El cuarto apocalipsis (cap. IX, sin la plegaria de los vv. 4-20) fue escrito por un cuarto autor después de lograr Antíoco la victoria sobre Artaxias de Armenia en el otoño del 165 a.C. Este autor también realizó interpolaciones en los tres relatos anteriores: cf. *op. cit.* pp. 13-14.

¹⁰ Cf. M. Pérez Fernández (1984 “El género apocalíptico” en *Apócrifos del AT*, vol. I p. 46).

escriben”¹¹. El apocalíptico no interpela directamente como el profeta, ya no hay lugar para un cambio de conducta ni arrepentimiento, sólo cabe esperar¹². Las características esenciales del género apocalíptico son los siguientes¹³: espera del fin del mundo a través de una catástrofe cósmica, división del mundo en etapas, predeterminadas desde la creación, existencia de ángeles y demonios, la salvación paradisiaca para los sobrevivientes de la catástrofe, la resurrección de los muertos, el trono de Dios, símbolo de su reino, como destructor de los imperios terrenales. El autor de la obra se vale de un pseudónimo: el discurso aparece en boca de un personaje de la antigüedad: Noé, Henoc, Abraham, Moisés, Elías, Baruch, Esdras. Su lenguaje es simbólico, en el que aparecen bestias, números, listas, etc. Un elemento esencial del género apocalíptico es el vaticinio *ex eventu*: un hecho pasado se presenta como futuro. Enumeramos estas características, las más importantes, a fin de lograr una mejor comprensión de la figura de Antíoco IV, descrita en un tono certeramente apocalíptico¹⁴.

3. El Libro de Daniel

3. 1. Capítulo VII

El capítulo VII, el primer relato apocalíptico, conecta los capítulos anteriores con la esta temática. Retoma el tema desarrollado en el capítulo II y lo reelabora introduciendo la descripción de cuatro bestias en lugar de cuatro metales¹⁵. Hay una ubicación temporal del

¹¹ Cf. M. Delcor (1977, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Madrid, Ed. Cristiandad, cap. 3, p. 45).

¹² Cf. W. Zimmerli (1980, *Manual de Teología del A.T.*, Madrid, Ed. Cristiandad p. 269).

¹³ Seguimos a M. Pérez Fernández (*op. cit.* p. 46).

¹⁴ Para más datos sobre la literatura apocalíptica cf. mi artículo “Mito, historia, apocalíptica (de Hesíodo al libro de *Daniel*)”, 2000, *Stylos* 9/1, pp. 119-128.

¹⁵ El capítulo II narra un sueño del rey Nabucodonosor en el que se le apareció una enorme estatua con aspecto humano, hecha de diferentes materiales: la cabeza era de oro, el pecho y los brazos de plata, el vientre de bronce, las piernas de hierro y los pies, de hierro y de barro. Una piedra golpeó a la estatua en los pies, y toda ella se pulverizó. La piedra se transformó en un gran monte que llenó toda la tierra. Este sueño fue interpretado por Daniel quien señaló al rey la identificación de las partes de la estatua con diferentes imperios, no nombrados en el texto bíblico, sino aludidos. Ellos son Babilonia, Media, Persia y Grecia. La piedra es la mano de Dios que destruye todos los imperios de manera simultánea, estableciéndose un quinto reino, el de Dios, que jamás será destruido. El tema de los metales proviene de Hesíodo (*Trabajos y días*, vv. 106-201) quien lo recibe de una tradición anterior. M. West en su comentario al texto hesiódico (1990, *Works and Days*, Oxford, Clarendon Press) señala distintos paralelos en culturas orientales: en libros del *Avesta*, en *Las leyes de Manu* y *Mahabharata*, el libro de *Daniel*, fuentes sumerias y babilonias. Él concluye con respecto al origen del relato mítico: “Mesopotamia is a likelier place of origin. It was well situated to disseminate ideas of the Persians, the Indians, the Jews, and the Greeks, and we know that it did. Greece’s oriental contacts in the eighth century were primarily Semitic;...Hesiod was the sole source of the myth for later Greek and Roman writers” (p. 177). Para más datos, cf. el artículo de mi autoría “Mito, historia, apocalíptica...”.

hecho: el primer año del reinado de Baltasar, rey de Babilonia¹⁶. Este relato presenta una introducción en tercera persona que cuenta un sueño de Daniel el cual fue escrito por el personaje. Éste lo describe en primera persona en el que aparecen cuatro bestias salidas del mar¹⁷. La narración es espeluznante: la primera “era como un león con alas de águila” (v.4), la segunda era “semejante a un oso con tres costillas en las fauces” (v.5). La tercera era parecida a un leopardo “con cuatro alas de ave en su dorso... tenía cuatro cabezas y se le dio el poder” (v.6)¹⁸. La cuarta bestia era “terrible, espantosa, extraordinariamente fuerte; tenía dientes de hierro; comía trituraba, y lo sobrante lo pisoteaba con sus patas. Era diferente de las bestias anteriores y tenía diez cuernos”. Mientras Daniel contemplaba esta última bestia, a ella le crecía un cuerno pequeño entre los demás “y tres de los primeros fueron arrancados delante de él” (vv.7-8). Estos animales simbolizan distintos imperios¹⁹ (nexo con el capítulo II): el león representa al reino babilónico, cuya avidez había sido señalada por la profecía (cf. *Je.* V 15-17), los medos son comparados con el oso (sólo ataca cuando se irrita) quienes caerán sobre Babilonia para vengar la destrucción del Templo (cf. *Isa.* XIII 17; *Je.* LI 11). El leopardo simboliza el imperio persa y las cuatro cabezas los cuatro reyes persas conocidas por el autor: Ciro (*Esdr.* I 1), Asuero (*id.* IV 6); Artajerjes (*id.* IV 7, 11, 23) y Darío el persa (*Ne.* XII 22). La cuarta bestia se destaca de las anteriores y representa al reinado de los griegos y seléucidas por medio de diez cuernos²⁰. El cuerno pequeño que crece es Antíoco IV, “el opresor por antonomasia”²¹, cuyas acciones se muestran desmesuradas en el lenguaje apocalíptico: “(la cuarta bestia) devorará toda la tierra, la aplastará y la pulverizará (v.23)... proferirá palabras contra el Altísimo... tratará de cambiar

¹⁶ Baltasar fue hijo de Nabonid y no de Nabucodonosor, como se afirma en V 2 y nunca fue llamado rey.

¹⁷ El elemento líquido representa el caos primitivo, motivo frecuente en las historias de creación de Oriente (cf. M. Noth 1985, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, Ed. Sígueme, p. 229). Las bestias que salen del mar conforman otro motivo, también presente en el A.T. (cf. *Isa.* XXVII 1; *Psa.* LXXIV13; *Job* VII 12).

¹⁸ M. Noth (*op. cit.* pp. 229-31) advierte sobre la presencia de fieras en las artes plásticas del antiguo Oriente. Un león con alas es frecuente en las estatuas o relieves de la Mesopotamia. El oso, en cambio, es raro en las artes plásticas orientales, salvo en las montañas iránias. La pantera aparece en las artes gráficas de Egipto como animal temido, o en Asia Menor como portadora de la diosa principal de los hititas.

¹⁹ En los capítulos VII-XII la interpretación de los sueños o visiones no las realiza Daniel, sino un ángel o ser divino. Se trata de un recurso ya usado en el A. T. (cf. *Eze.* XL 4; *Zech.* I 9; II 2) y adoptado por la literatura apocalíptica.

²⁰ La lista de los reyes es la siguiente: Alejandro Magno, Alejandro Aego, Seleuco I, Antíoco I, Antíoco II, Seleuco II, Seleuco III, Antíoco III, Seleuco IV, Antíoco IV (según Hartmann y Di Lella, *op. cit.* p. 214, para los que el “pequeño cuerno” es una glosa, cf. *infra*)

²¹ Cf. J.S. Croatto (1990, “Desmesura y fin del opresor en la perspectiva apocalíptica (Estudio de *Daniel* 7-12)” *Revista Bíblica* 52, Nueva época 39, pp. 139-40).

los tiempos y la ley²²...por un tiempo y por tiempos y por medio tiempo (v. 25)”. Esta expresión metafórica anuncia el fin del reinado de Antíoco²³ que se expresa en el v. 26: “Pero tendrá lugar el juicio y el imperio se le quitará para ser destruido y aniquilado totalmente”. Se trata de una historia prevista: ningún acontecimiento histórico es librado al azar.

3. 2. Capítulo VIII

Se inicia con la datación del suceso: el tercer año del reinado de Baltasar y el relato en primera persona. Se trata de una visión en la que aparecen un carnero con dos cuernos y un macho cabrío con un cuerno “magnífico”²⁴. Éste último embistió al carnero y le rompió los dos cuernos y a él “en la plenitud de su poder” (v. 8) se le quebró el suyo despuntando en su lugar otros cuatro “magníficos”. De uno de ellos salió un cuerno pequeño que creció mucho: “creció hasta el ejército celestial, a la tierra cayó parte de ese ejército y de las estrellas a las que pisoteó. Llegó hasta el comandante del ejército, suprimió el sacrificio cotidiano *tamid*, sacudió el cimiento del santuario, introdujo un ejército con iniquidades lugar del sacrificio cotidiano y arrojó la verdad al suelo; así obró y tuvo éxito” (vv.10-12). Antíoco nuevamente es asimilado a un cuerno y el relato de su conducta acentúa su soberbia y ambición ilimitada que desconoce y avasalla las prácticas del culto del Templo²⁵. El ángel Gabriel explica la visión: el carnero y sus cuernos son los reinos de Media y Persia; el macho cabrío y sus cuernos: los de Grecia²⁶. La figura y conducta de Antíoco es detallada: “...un rey insolente...destruirá a poderosos y al pueblo de los santos...hábil en el engaño...pero sin intervención de mano alguna será destruido” (vv. 23-25).

²² Una manifestación de insolencia religiosa era el cambio en las manifestaciones del culto judío (fiestas, sacrificios) que impuso Antíoco IV según *I Macc.* I 41-49.

²³ Hartmann y Di Lella (*op. cit.* pp. 215-7) consideran que todas las referencias al pequeño cuerno del capítulo VII son una interpolación tardía hecha por un comentarista que consideró insuficiente la descripción de este capítulo para retratar la imagen de este soberano y añade una fecha concreta para el término de la persecución de los judíos. Los pasajes interpolados son los siguientes. VII 8, 11a, 20b-22, 24b-25.

²⁴ En el original hebreo, la palabra *hazut* significa “visión” y en combinación con el sustantivo *qeren* “cuerno” se traduce por “magnífico”. El texto juega con ambas acepciones.

²⁵ Cf. *I Macc.* I 45; *II Macc.* VI 5.

²⁶ Zimmerli (*op. cit.* p. 267) señala que los dos animales, el carnero y el macho cabrío están tomados de la geografía astrológica que asigna a cada país una imagen del reino animal. (Persia= carnero; Siria= cabra montés).

3. 3. Capítulo IX

La datación: el primer año de Darío, hijo de Asuero, de la estirpe de los medos²⁷ inicia el capítulo. Daniel investiga el problema de los setenta años que según *Je.* XXV 11 y XXIX 10 era el período durante el cual se extendería la ruina de Judea²⁸. El ángel Gabriel explica la profecía y describe los hechos de Antíoco: "...destruirá la ciudad y el santuario...y en el ala del Templo estará la abominación de la desolación *shiqūšim mehomem*²⁹, hasta que el fin decretado caiga sobre el desolador" (vv.26-27).

3. 4. Capítulo XI

La ubicación temporal aparece en el inicio del capítulo X: el tercer año de Ciro, rey de Persia³⁰. Una figura de hijo de hombre es quien pronuncia el extenso discurso que arranca desde la época persa a la griega: al comienzo no abundan los detalles históricos, pero a medida que se avanza en el tiempo, la presencia histórica adquiere un peso mayor. En el capítulo XI 5-9 se menciona el conflicto entre los Ptolomeos y Seléucidas hasta la llegada de Antíoco III cuyas hazañas abarcan los vv. 10-19. A partir de XI 21 la figura dominante es la de Antíoco IV hasta el v. 45³¹. Ningún rey es llamado por su nombre: el rey del Mediodía nombra a los Ptolomeos (XI 5)³²; el rey del Norte a los Seleúcidas (*ibid.*:6). El v. 20 alude a Seleuco IV "quien será destruido, pero no públicamente ni en una guerra". El mencionado soberano fue asesinado por Heliodoro. El heredero natural del trono, Demetrio, hijo del anterior, alcanzó la muerte a manos de su tío Antíoco IV, quien de tal modo llegó al poder. Por su conducta el v. 21 lo califica de ser vil (en hebreo *nibzeh*) "quien se ha de apoderar del trono por intrigas". Antíoco logró destruir fuerzas opuestas a

²⁷ Los historiadores no hallaron ninguna prueba de la existencia de Darío el medo (también nombrado en VI 1).

²⁸ Para la comprensión de este pasaje remitimos al artículo de Croatto ya citado (1990 "Desmesura...RB52) quien aclara que "setenta años" deben entenderse como "setenta semanas de años" (490 años). Los setenta años ya están cumplidos en el momento ficticio de la revelación, por lo que este texto reemplaza la palabra de Jeremías.

²⁹ La expresión hebrea ha sido traducida al griego como βδέλυγμα ἐρημώσεως (*I Macc.* I 54). Algunos interpretan que se trata de un juego de palabras basado en Baal Shamen, el "Señor del Cielo", deidad siria, contrapartida de Zeus Olímpico (cf. Doran, 1995, *I-II Maccabees, The New Interpreter's Bible*, Abingdon Press, p. 11).

³⁰ La *Septuaginta* trae "el primer año" en lugar del tercero. De todos modos, se trata de una fecha ficticia.

³¹ Delcor (*op. cit.* p. 46) advierte que en la descripción del reinado de Antíoco IV las indicaciones de tiempo son más frecuentes que en los vv. anteriores (son sólo esporádicas).

³² La *Septuaginta* traduce "el reinado de Egipto" βασιλεία Αἰγύπτου. En el original hebreo se usa el sustantivo *Negev* (sur, mediodía)

su ascensión al poder y también al “príncipe de una alianza” (v.22). Esta última expresión se refiere, según algunos, al sumo sacerdote del Templo³³. Otros, en cambio, interpretan que se trata de un aliado egipcio, Ptolomeo Filométor (181-146 a.C.), hijo de su hermana Cleopatra. Los versículos 24-28 aluden a la primera guerra de Antíoco contra Egipto. En el año 169 a .C. el rey seléucida atacó la fortaleza egipcia de Pelusio y la ciudad de Menfis: “...tramará estratagemas contra las fortalezas...” (v. 24). “Descargará su fuerza y su corazón contra el rey del Mediodía...” (Ptolomeo Filométor) (v.25). Éste último caerá derrotado, ayudado por los malos consejos de sus cortesanos Eulayo y Leneo quienes lo apremiaron a la guerra para reconquistar Siria y Palestina. Antíoco “volverá a su país con grandes riquezas” (v. 28). El rey abandonó Egipto debido a los rumores de revuelta en Jerusalén (cf. *II Macc.* V 11). En esa ciudad recibió información de la preparación de una nueva campaña en Egipto en su contra, por lo que invadió este territorio en el 168 a.C. “pero esta vez no va a ser como la primera” (v.29). “Vendrán contra él las naves de los Kittim³⁴ y se desanimará” (v.30). La delegación romana (los Kittim) encabezada por Popilio Laenas ordenó a Antíoco abandonar Egipto. El soberano se concentra en la política de helenización: “De su entorno surgirán fuerzas que profanarán el santuario, extirparán el sacrificio cotidiano y establecerán la abominación de la desolación” (v.31). El texto no oculta su deprecio por los judíos partidarios del helenismo: “a los abominadores de la Alianza corromperá con halagos” y alaba a quienes se opusieron a la política de helenización: “el pueblo de los que conocen a su Dios... los doctos...” (vv. 32-3). La crítica vio en el v. 34 una alusión a la rebelión encabezada por Judas Macabeo: “Cuando sucumban (los doctos) recibirán poca ayuda...”. El autor de *Daniel* no manifiesta entusiasmo por la resistencia armada, sino, como creador dentro del estilo apocalíptico, advierte que el fin está por llegar “porque el tiempo fijado está por venir” (v.35). Los vv.

³³ Se trata de Onías III, enemigo de la política de helenización (cf. *II Macc.* III; IV 7).

³⁴ Los Kittim aparecen mencionados en *Ge.* X:4 entre los hijos de Yaván y se identifican con los habitantes de Kittion, ciudad de Chipre. Otras menciones en el *A.T.* se encuentran en *Isa.* XXIII 1; *Je.* II 10; *I Ch.* I 7. *I Macc.* I 1 expresa que Alejandro de macedonia partió del país de Kittim. En *Jub.* XXIV 28 los Kittim son los macedonios. Recientemente se ha descubierto su presencia en documentos epigráficos de la época bíblica, los *ostraka* de Arad: en ellos los Kittim son mercenarios griegos de la armada del reino de Judea. A partir del siglo II a.C. su nombre no se aplica exclusivamente a los griegos. En el pasaje en cuestión (*Da.* XI 30) la crítica interpretó de manera unánime una alusión a la flota romana cuya intervención obligó a Antíoco IV a abandonar sus pretensiones sobre Egipto y a retornar a su país. La *Septuaginta* (en este versículo) traduce Kittim como Ῥωμαῖοι. Para más datos cf. M. Hadas-Lebel 1987, « L' evolution de l' image de Rome auprès des Juifs en deux siècles de relations judeo-romaines -164 à + 70 » *ANRW* 20.2, pp. 748-9.

36-39 describen la conducta arrogante del rey: “se exaltará por encima de todos los dioses...rendirá tributo aun dios cuyos padres no conocieron³⁵ ...a los que le reconozcan, llenará de honores dándoles dominio sobre muchos y repartirá tierra como recompensa”. Estas últimas palabras pueden ser interpretadas como una alusión a la ciudadela Akra, establecida en Jerusalén (cf. *I Macc.* I 33-4). Los vv. 40-45 profetizan una tercera guerra contra Egipto, que nunca ocurrió: “En el tiempo del fin, el rey del Mediodía se enfrentará a él...(Antíoco) se apoderará de los tesoros de oro y plata y de todos los objetos preciosos de Egipto...”. El v. 45 describe la muerte de Antíoco: “Plantará sus tiendas reales entre el mar y el santo monte de la tierra del esplendor. Entonces llegara a su fin sin recibir ayuda alguna”. El autor vislumbra la muerte del tirano en Jerusalén, lugar en el cual, según *Ez.* XXXVIII 14-39 debían caer los enemigos de Israel. Históricamente, el deceso del rey se produjo en Tabas, cerca de Isfahan, Persia, entre noviembre y diciembre del año 164 a.C., datos que el autor de *Daniel* ignoraba por completo.

4. Conclusiones

Señalamos la importancia de Antíoco IV en todos estos pasajes porque es la figura tiránica por excelencia y cuyos excesos tendrán un fin. La insistencia del texto en marcar la terminación *qes* en hebreo constituía un consuelo para los que sufrían el régimen despótico. El *Libro de Daniel* no exhorta a la lucha violenta, como lo hizo Judas, sino expresa una resistencia y llamado a la confianza en la conducta divina que pondrá un cese a los terribles sufrimientos. Como bien dice Momigliano³⁶ el *Libro de Daniel* proporciona la primera sugerencia de una interpretación apocalíptica de las luchas contemporáneas, expresa lo que pensó un judío en el año 164 a.C.: un dominio extranjero que contaminó el Templo y trató de imponer nuevas costumbres. La literatura apocalíptica surge como respuesta a la presencia del invasor seléucida e implica otra forma de resistencia contra el enemigo.

³⁵ Apolo era la deidad tradicional de la dinastía seléucida. Antíoco IV fue el primero en reverenciar a Zeus Olímpico, cuya efigie reemplazó la de Apolo en la acuñación de monedas.

³⁶ Cf. (1988) *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, México, FCE, pp. 177-8.

II

LA CARTA SELEUCIDA DE JERUSALÉN

Reproducimos la Carta seleucida de Jerusalén, el primer documento de la dinastía seleucida con respecto al pueblo judío y que fue transmitido por Flavio Josefo en

Antiquitates Judaicae XII 138-144. El texto es el siguiente¹:

¹³⁸Βασίλευς Άντιόχος Πτολεμαίωι χαίρειν. Τῶν Ιουδαίων καὶ παρυσίων καὶ ἡλικὰ τῆς χῶρας ἐπέβηεν ἄνθρωποι, ἐπιδειξάμενοι τὸ πρὸς ἡμᾶς φιλότιμον καὶ παραγενόμενοι δ' εἰς τὴν πόλιν λαμπρῶς ἐκδεξάμενοι καὶ μετὰ τῆς γεινῆσθαι ἀπαντησάντων, ἀφθονοῦν δὲ τὴν χορηγίαν τοῖς σπαρτάρισι καὶ τοῖς ἀέφρασι παρεσχήμενοι, σνεξέλαδόντων δὲ καὶ τοῖς ἐν τῇ ἀκραι φροπόδοι τῶν Αἰγυπτίων, ¹³⁹ἡξίωσάμεν καὶ αὐτοὶ τούτων ἄνθρωποι ἀμειψασθαι καὶ τὴν πόλιν ἄνθρωποι ἀναλαβεῖν κατεφθαρχήν ὑπὸ τῶν περὶ τοῖς πολεμίοις συμπροσόντων καὶ συνοικιστῶν τῶν διεσπαρμένων εἰς αὐτὴν πόλιν σνελαθόντων. ¹⁴⁰πρῶτον δ' ἄνθρωποι ἐκρίναμεν διὰ τὴν εὐσέβειαν τῶν παρᾶσχέειν εἰς τὰς θυσίας σὺνταξίαν κτηνῶν τε θυσίων καὶ οἴνων καὶ ἐλαίου καὶ λίβανου ἀργυρίου ὑπιδάσθαι δύο καὶ σενιδάξωσ ἀπιδάσθαι ἱερὰς κατὰ τὸν ἐπιχθονίων νόμον πρὸ τῶν μεθίωνος χιλίων τετρακκοσίων ἐξήκοντα καὶ ἄλλων μεθίωνος τριακκοσίων ἐβδομηκονταπέντε, ¹⁴¹τελείσθαι δ' ἄνθρωποι τὰντα βούλομαι, καθὼς ἐπέσταλκα, καὶ τὸ περὶ τὸ ἱερὸν ἀπαρτισθῆναι ἔργον τὰς τε στοὰς καὶ εἰς τὴν ἐτερον οἰκοδομησῆναι δεοῖν ἢ δὲ τῶν ξύλων ὅλην κατακομιζέσθαι ἐξ ἀντῆς τε τῆς Ιουδαίας καὶ ἐκ τῶν ἄλλων ἐθῶν καὶ ἐκ τῶν λίβανου ἡγεβῶσ παρασσομένους τελεῶσ. ὁμοίως δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις, ἐν οἷς ἄν ἐπιφανεστέραν γίγνεσθαι τὴν τῶν ἱερῶν ἐπισκευὴν δεήν. ¹⁴²Πολιτευσέσθαι δὲ πάντες οἱ ἐκ τῶν ἐθνῶν κατὰ τοῖς παρτίοις νόμοις, ἀπολυέσθαι δ' ἢ γεινοσῆναι καὶ οἱ ἱερεῖς καὶ γραμματεῖς τῶν ἱερῶν καὶ ἱερουδάται ὧν ὑπὲρ τῆς κερᾶλης τελεῶσθαι καὶ τῶν σφεσφᾶντικῶν φόρου καὶ τῶν περὶ τῶν ἄλλων. ¹⁴³τὰ δὲ θάττον ἢ πόλις κατοικισθῆναι, δίδωμι τοῖς τε νόμοις καὶ κατελευσόμενοις ἕως τῶν Ὑπερβεταίου ἡγεβῶσ ἀτελεσῆναι εἶναι μεχρη τριῶν ἔτων. ¹⁴⁴ἀπολύομεν δὲ καὶ εἰς τὸ λαοῦν ἄνθρωποι τῶν ἱερῶν μετροῖς τῶν φόρων, ὅστε ἄνθρωποι ἐπανορθῆναι τὴν βλάβην. Καὶ ὅσοι ἐκ τῆς

¹ Seguimos el texto de la edición de R. Marcus (1943), *Josephus. Jewish Antiquities, Books XII-XIV*, London, Harvard University Press.

πόλεως ἀρπαγέντες δουλεύουσιν, αὐτούς τε τούτους καὶ τοὺς ὑπ' αὐτῶν γεννηθέντας ἐλευθέρους ἀφίμεν καὶ τὰς οὐσίας αὐτοῖς ἀποδίδοσθαι κελεύομεν.

«¹³⁸El rey Antíoco a Ptolomeo², salud. Puesto que los judíos, en el mismo instante en que entramos en su territorio, nos demostraron su generosidad y nos recibieron magníficamente en su ciudad, salieron a nuestro encuentro con su consejo de ancianos y nos suministraron abundancia de recursos para los soldados y los elefantes, habiéndonos ayudado a conquistar la guarnición egipcia establecida en la ciudadela, ¹³⁹consideramos digno recompensarlos por ello, reparar su ciudad arruinada por las circunstancias de las guerras y volver a poblarla, reuniendo en ella los habitantes dispersos. ¹⁴⁰En primer término decidimos por piedad suministrarles para los sacrificios una contribución de animales aptos para las ofrendas, vino, aceite e incienso por valor de veinte mil monedas de plata y la mejor harina en artabas³ sagradas según la costumbre del país, mil cuatrocientos sesenta medimnos⁴ de trigo y trescientos setenta y cinco medimnos de sal.¹⁴¹ Quiero que esto se les entregue según lo he mandado y concluir las obras del Templo, los pórticos y toda otra cosa que fuere necesario edificar. Las maderas sean transportadas de la misma Judea, de otros pueblos y del Líbano sin pagar impuesto alguno. Lo mismo en las otras cosas, que pudieren necesitarse para que la restauración del Templo sea magnífica. ¹⁴²Todos los de este pueblo sean gobernados según sus leyes paternas. El consejo de ancianos, los sacerdotes, los escribas del Templo y los cantores sagrados sean exceptuados de los impuestos de la capitación, del impuesto de la corona y el de la sal.¹⁴³ A fin de que la ciudad sea repoblada lo más rápidamente posible, concedo a los que viven actualmente y a los que han devenir a establecerse hasta el mes de hiperbeteo, una exención de impuestos por tres años. ¹⁴⁴Y los libero de ahora en más de la tercera parte de los tributos, de modo de indemnizarlos por los daños. A cuantos tras ser arrebatados

² Probablemente se trata de Ptolomeo, hijo de Traseas, gobernador de Celesiria y Fenicia.

³ Era una medida egipcia (originalmente persa) cuya capacidad se estimaba en cuarenta litros aproximadamente

⁴ Un medimno ático equivalía a cincuenta litros.

de la ciudad sirven como esclavos, los dejamos libres, a ellos y a sus hijos y ordenamos que se les devuelvan su bienes”.

Este documento ha sido estudiado en detalle por E. Bickerman en su artículo (1980) “La charte séleucide de Jérusalem”, *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden. El análisis llevado a cabo es sumamente exhaustivo y sus principales conceptos han sido de gran ayuda para nuestra reflexión sobre el tema.

Se trata del documento oficial más antiguo relativo a la ciudad de Jerusalén y el único de la política seléucida hacia los judíos de Palestina antes de la rebelión macabea. La carta puede dividirse en dos partes: los motivos considerados (138-9) y las disposiciones (140-44). La primera parte está expresada por una sucesión de genitivos absolutos cuyo sujeto τῶν Ἰουδαίων inicia la oración⁵ (138). La oración principal (139) termina también con un genitivo absoluto. El comienzo de la carta presenta la forma de saludo inicial βασιλεύς...χαίρειν, usual en la epistolografía oficial helenística y está dirigida al gobernador de la provincia, no a los judíos⁶. Bickerman (p. 66) señala que por lo general, los reyes escribían directamente a las ciudades, sin ningún tipo de intermediación. Cita el ejemplo de una decisión de Antíoco II a favor de Samos⁷; en *I Macc.* X 26 Demetrio escribe al pueblo judío en el año 152 a.C. otorgándole diversos favores⁸, pero en el 145 Demetrio II anunció los privilegios concedidos a éstos por medio de una copia dirigida a su ministro Lástenes, mientras enviaba otra al gran sacerdote Jonatán y al pueblo judío, anexada a una carta formal de envío⁹. Es probable que Antíoco III *circa* 200 a.C. haya enviado a Jerusalén un ejemplar de la carta dirigida a Ptolomeo. Bickerman comenta que en las copias oficiales de una carta se omitía el saludo final ἔρωσο, al igual que la fecha. Estos dos elementos están ausentes de la carta reproducida por Josefo, lo que permite suponer que el texto proviene de una copia oficial de la carta existente en Jerusalén y que

⁵ Según Bickerman “c’est un artifice de style, dont use volontiers la chancellerie hellénistique, pour donner ainsi un « titre » au document en question ». Cita otros ejemplos, una carta de Seleuco II (*OGIS* 227) y otra de Antíoco III (*OGIS* 244).

⁶ Se trata de la *praescriptio* o prólogo de salutación. “En él se indican el remitente (en nominativo) y el destinatario (en dativo), acompañados por el infinitivo χαίρειν” J. M. Cortés Copete (1999), *Epigrafía griega*, Madrid, Cátedra, p. 106.

⁷ Cf. *SEG* I, 366: 15-17: περί τούτων ἐκόμισεν ἐπιστολὰς [π] ἀρ’ Ἀντιόχου πρὸς τε τὴν πόλιν ἡμῶν καὶ πρὸς τὸν ἐν Ἀναίῳς ὑπ’ αὐτοῦ τεταγμένον φρούραρχον καὶ πρὸς τὸν διοικητήν.

⁸ Βασιλεὺς Δημήτριος τῷ ἔθνει τῶν Ἰουδαίων χαίρειν.

⁹ Cf. *I Macc.* XI 30 ss Βασιλεὺς Δημήτριος Ἰωνᾶθαν τῷ ἀδελφῷ χαίρειν καὶ ἔθνει Ἰουδαίων.

seguramente fue reproducida en una estela expuesta al público. Por otra parte, era costumbre en el período helenístico que los reyes determinaran el estatus de cada ciudad conquistada¹⁰. En el caso particular de Jerusalén, la ayuda suministrada a las tropas seléucidas contribuyó a la toma de la fortaleza establecida por Scopas, general de Ptolomeo IV en dicha ciudad¹¹. La conducta de los judíos establecía una obligación moral para el soberano quien debía recompensarlos de alguna forma. C. Préaux¹² describe en detalle la función alimenticia y social del rey durante el helenismo. Su función nutricia se concretaba en donaciones a las ciudades, muy especialmente las de trigo¹³ y también los templos eran beneficiarios privilegiados de esta situación¹⁴. Jerusalén, dañada por las guerras entre Seléucidas y Ptolomeos, recibió de Antíoco III la promesa de ser reconstruida, y repoblada con los habitantes dispersos (139)¹⁵. Menciona en el párrafo siguiente la contribución real para sufragar los gastos de los sacrificios en el Templo que a diferencia de otros recintos sagrados, carecía de tierras destinadas a costear los gastos del culto. En diversos pasajes del *Pentateuco* se especifica la proporción del sacrificio que correspondía a los sacerdotes y a los levitas¹⁶. En el caso de Antíoco, es él quien decide realizar una contribución *σύνταξις*¹⁷

¹⁰ Cf. *OGIS* 234 y 237: Antíoco III es alabado por mantener la constitución democrática y la paz del país de Alabanda según sus leyes ancestrales y por haber hecho lo mismo en la ciudad de Iasos.

¹¹ Cf. el comentario de Porfirio reproducido por Jerónimo *In Daniele* XI 15: “quodque ait (sc. Daniel), ... illud significat quod praesidium Scopae in arce Hierosolymorum annitentibus Iudaeis multo tempore oppugnaverit”.

¹² Cf. 1984 *El mundo helenístico* vol. I pp. 19-20

¹³ Préaux recuerda entre otros hechos, los 150.000 medimnos de trigo donados a Atenas por Antígono el Tuerto en los años 307-6 a.C. (*Plut. Dem. X*; *D.S. XX* 46, 4); la donación de 10 talentos y 10.000 medimnos de trigo hecha por Atalo I a Sición (*Plb. XVIII* 16), etc.

¹⁴ Los reyes, en su carácter de *εὐεργέται*, benefactores, eran honrados con estatuas *ἀγάλματα*, en los recintos sagrados debido a las donaciones efectuadas por ellos: Filetero entregó al santuario de Hermes en Tespias un terreno para sufragar las necesidades de aceite (*OGIS* 749); los Atálidas donaron mármoles para el templo de Pesinunte (*Estrabón XII* 5,3). Cf. Préaux, *op. cit.* pp. 20-21.

Rostovtzeff (*Historia social y económica del mundo helenístico*, vol. I, Madrid, Espasa Calpe, pp. 479 ss) comenta que los seléucidas, al igual que los Tolomeos debían considerarse dueños de los templos de Asia Menor y si estas instituciones gozaban de ciertos privilegios, ello se debía a la voluntad real.

¹⁵ El *Libro de Ben Sirá*, que debió ver la luz *circa* 180 a.C. ofrece un testimonio de la reconstrucción de Jerusalén: en el capítulo L realiza el elogio del sumo sacerdote Simón II, padre de Onías III. Entre las acciones beneficiosas que lleva a cabo Simón se recuerda el arreglo y la reparación del santuario “Él echó los cimientos de la altura doble, del alto contrafuerte de la cerca del Templo” (vv. 1-2). El sumo sacerdote, contemporáneo de Antíoco III, fue el encargado de reconstruir los daños de la ciudad, tal como lo prometiera el soberano.

¹⁶ Cf. *Le. II* 3; *Nu. XVIII* 8 ss; *De. XXVI* 12.

¹⁷ La acepción de contribución, ya sea la debida al soberano o la que éste brinda a sus súbditos es usual para *σύνταξις* en el ámbito administrativo helenístico.

para los gastos del Templo¹⁸. Ésta se realiza en especies que cubrirán las sumas necesarias para los gastos de los sacrificios. La ciudadela Akra dominaba el Templo, hecho que explica el ofrecimiento del rey para reconstruirlo. El soberano concede al pueblo πάντες οἱ ἐκ τοῦ ἔθνους¹⁹ la libertad de ser gobernados según sus leyes paternas κατὰ τοὺς πατρίους νόμους (142), es decir, decreta el respeto por las prescripciones mosaicas²⁰. Esta libertad para el cumplimiento de las tradiciones ancestrales tenía precedentes en la administración de los Ptolomeos y se inicia con Alejandro²¹. Otra decisión expresada por Antíoco III es la de eliminar impuestos. Las exenciones fiscales eran un hecho común en la administración seléucida²². Se mencionan tres tipos de impuestos: el de la capitación, el de la corona y el de la sal. Con respecto al primero, se trata del único testimonio que lo

¹⁸ Cf. el decreto de los sacerdotes egipcios (196 a.C.) que menciona las subvenciones anuales del rey τὰς δίδομένας εἰς αὐτὰ κατ' ἐνιαυτὸν συντάξεις (OGIS I 90, 14). En el régimen de los Ptolomeos, el rey contribuía para las remuneraciones personales. En cambio, en la administración seléucida, el soberano pagaba los gastos del santuario. Cf. *II Mac.* IX 16: Antíoco IV, arrepentido, promete sufragar los gastos de los sacrificios πρὸς τὰς θυσίας συντάξεις ἐκ τῶν ἰδίων προσόδων χορηγήσειν.

¹⁹ Bickerman (art. cit., p. 70) define el ἔθνος en los siguientes términos: un pueblo que vivía según las tradiciones orientales y distingue tres categorías de organizaciones políticas: la *pólis* que es la organización griega de la vida social, la dinastía definida como el gobierno de un príncipe, y el ἔθνος. Schäfer (1995, *The History of the Jews in Antiquity*, Luxembourg, Harwood Academic Publishers, p. 30) considera que ἔθνος ha sido usado en un sentido técnico para designar a la población de Judea “i.e. of the Jewish temple state comprising Jerusalem and its environs, but not all the Jews of the Diaspora communities in the Seleucid empire”.

²⁰ Tcherikover (1961, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, pp. 82-4) destaca la importancia del permiso concedido por Antíoco a los judíos de vivir según sus leyes ancestrales. Señala que es uno de los dos documentos del período helenístico que se refiere explícitamente a esta cuestión. El otro se encuentra en *AJ XII* 150. En varios documentos del período romano se encuentra esta misma fórmula. Algunos sostienen que Alejandro también concedió a los judíos el permiso de vivir según sus leyes fundamentándolo en *AJ XI* 338. Sin embargo el encuentro entre el conquistador macedónico y el sumo sacerdote Jaddus ha sido considerado una invención. Tcherikover insiste en desentrañar la naturaleza de οἱ πάτριοι νόμοι que no fue una invención de Antíoco III sino una fórmula empleada por oficiales de la época helenística en relación con otros pueblos. En este caso en particular no hay duda de que se trata de la ley de Moisés, así como lo interpretó Bickerman. La duda que se plantea es la de saber si se debe incluir no sólo las expresadas en el *Pentateuco* sino también las referidas al mantenimiento de instituciones políticas, la forma de gobierno, las características de la organización social, etc. Por otra parte, las leyes mosaicas habían sido interpretadas por los escribas, un fenómeno originado a partir de la época de Nehemías, que dio como resultado la legislación oral (posteriormente recogida en el *Talmud*). Se puede suponer que la observancia de οἱ πάτριοι νόμοι también incluía las leyes orales que aclaraban, especificaban y complementaban el texto bíblico.

²¹ Cf. *J. AJ XI* 338 τοῦ δ' ἀρχιερέως αἰτησαμένου χρήσασθαι τοῖς πατρίοις νόμοις...συνεχώρησεν πάντα.

²² Cf. *OGIS I*, 55: Ptolomeo, hijo de Lisímaco, concedió la exención de impuestos a la ciudad de Telmessos en Licia, destruida por los efectos de la guerra (240 a.C.). Una inscripción hallada en Sardes (probablemente formulada por Antíoco III) concede la eximición de impuestos por siete años debido a las pérdidas y despoblamiento de la ciudad como consecuencia de la guerra. A partir del octavo año, el impuesto consistirá en una suma fija de ocho mil dracmas de plata. Cf. L. Robert (1964), *Nouvelles inscriptions de Sardes*, p. 20, VII, 12.

menciona²³. El de la corona sustituía la donación ofrecida al rey en ocasión de su victoria²⁴, debían pagarlo las ciudades y en algunos lugares adquiría carácter individual²⁵. Se lo nombra en *I Macc.* X 29 τῆς τιμῆς ...ἀπὸ τῶν στεφάνων; XIII 39...τὸν στέφανον. El impuesto a la sal era el más conocido y también está atestiguado en *I Macc.* X 29...τιμῆς τοῦ ἄλός... En Egipto, al igual que en Judea, las salinas eran propiedad de la corona y el pueblo debía comprar en los depósitos reales al precio fijado por la autoridad real²⁶. Hay una exención de impuestos para un determinado grupo social. En primer término, el Consejo de Ancianos Γερουσία²⁷, luego los sacerdotes y demás servidores del Templo que conformaban una clase privilegiada²⁸. La conclusión que se desprende del texto suministrado por Josefo señala que los privilegios concedidos al ἔθνος judío no son distintos a los de otras ciudades sino que se corresponden al tipo de edicto que promulgaban los reyes helenísticos después de anexar una ciudad. Esto es lo que permite a Bickerman afirmar la autenticidad del documento en cuestión²⁹.

²³ Bickerman (*art. cit.*, pp. 57-8) aclara que no conoce otro testimonio acerca de la capitación en el imperio seléucida, pero agrega que es nombrado entre las rentas de los sátrapas en el segundo libro del *Económico* atribuido a Aristóteles 1346a 4, que describe el mecanismo fiscal de Asia bajo los Diadocos.

²⁴ Heródoto III 96 al describir los impuestos percibidos por Darío, enumera varios pueblos, entre ellos los etíopes que no habían recibido orden de pagar ningún tributo, pero que entregaban presentes al soberano persa.

²⁵ Cf. Préaux (*op. cit.* p. 175)

²⁶ Rostovtzeff (*op. cit.* p. 446) considera probable que la corona considerase las salinas como de su propiedad, que el pueblo debía pagar dicho impuesto como contribución a la explotación de las mismas y que recibiera una ración de sal del gobierno sobre el pago de dinero cada año en adición al impuesto de la sal.

²⁷ Bickerman explica que la γερουσία representaba al pueblo judío en sus relaciones exteriores y destaca la ausencia del sumo sacerdote en los actos públicos anteriores a la época de los Macabeos. Tampoco son mencionados en los edictos persas en el *Libro de Esdras* ni en la obra de Josefo. El primer documento en el que se menciona al sumo sacerdote como jefe del pueblo judío es la carta de Demetrio I dirigida a Jonatán (*I Macc.* XI 30 Βασιλεὺς Δημήτριος Ἰωναθαν τῷ ἀδελφῷ χαίρειν... escrita en 145/4 a.C.

Schäfer (*op. cit.* p. 29) destaca que se trata del primer testimonio en el que la γερουσία es mencionada junto con los oficiales del Templo. Si la aristocracia sacerdotal no es incluida dentro de esta institución, se debe considerar que acá se trata del comienzo de la emancipación de la aristocracia de la hierocracia.

²⁸ Cf. Vidal-Naquet (1990, *Ensayos de historiografía*, Madrid, Alianza Universidad, pp. 150-1).

²⁹ Cf. pp. 84-5: « L' étude de ce document montre qu' il est authentique et que ses dispositions correspondent parfaitement aux mesures prises par les rois hellénistiques dans des circonstances semblables. Le teneur de l' ordonnance reflète la structure politique spéciale de Jérusalem, ville sainte autour du Temple, où le clergé est privilégié et où la Tora remplace l' acte constitutionnel ».

R. Marcus (1943) en su edición de nueve volúmenes de la obra de Josefo, estudia en el vol VII (apéndice D) la relación de Antíoco III y los judíos y examina tres documentos citados por Josefo en *AJ* XII 138-53 que contienen los privilegios reales concedidos a los judíos por el rey. Comienza por la carta dirigida a Ptolomeo (pp. 751-61). Menciona y critica los argumentos de quienes negaron la autenticidad de esta carta: J.G. Willrich, A. Büchler y de los que creen en su autenticidad: E. Meyer, A. Tcherikover, H. Zucker y E. Bickermann. Con respecto al último expresa que gracias a éste "we owe the most complete and valuable study of the letter to Ptolemy" (p. 758) y describe los puntos más importantes del artículo. En último término, Marcus manifiesta su propia opinión: también él considera que se trata de un documento auténtico.

La proclama seléucida relativa al Templo de Jerusalén

A continuación del decreto de Antíoco III estudiado en párrafos anteriores, Josefo incluye una proclama πρόγραμμα del gobernante referida al Templo (*AJ* XII 145-6). El rey se proponía reverenciar al Templo σεμνόνων και τὸ ἱερόν, y decidió difundir su decisión por todo su reino κατὰ πᾶσαν βασιλείαν³⁰ cuyo contenido es el siguiente:

¹⁴⁵Μηδενὶ ἐξεῖναι ἀλλοφύλῳ εἰς τὸν περίβολον εἰσιέναι τοῦ ἱεροῦ τὸν ἀπηγορευμένον τοῖς Ἰουδαίοις, εἰ μὴ οἷς ἂν ἀγνισθεῖσιν ἔστιν ἔθιμον κατὰ τὸν πάτριον νόμον. ¹⁴⁶Μηδ' εἰς τὴν πόλιν εἰσφερέσθω ἵππεια κρέα μηδὲ ἡμίονεα μηδὲ ἀγρίων ὄνων καὶ ἡμέρων παρδάλεών τε καὶ ἀλωπέκων καὶ λαγῶν, καὶ καθόλου δὲ πάντων τῶν ἀπηγορευμένων ζώων τοῖς Ἰουδαίοις. Μηδὲ τὰς δορὰς εἰσφέρειν ἐξεῖναι, ἀλλὰ μηδὲ τρέφειν τι τούτων ἐν τῇ πόλει· μόνοις δὲ τοῖς προγονικοῖς θύμασιν, ἀφ' ὧν καὶ τῷ θεῷ δεῖ καλλιιερεῖν, ἐπιτετράφθαι χρῆσθαι. ὁ δὲ τι τούτων παραβὰς ἀποτινύτω τοῖς ἱερεῦσιν ἀργυρίου δραχμὰς τρισχιλίας.

¹⁴⁵ “...No se permita a ningún extranjero entrar en el recinto del Templo prohibido a los judíos, salvo a los que se hubieren purificado según la ley ancestral. ¹⁴⁶No se introduzca en la ciudad carne de caballo, de mulo, de asno salvaje o doméstico, de pantera, de zorro y de liebre, y en general, de todos los animales prohibidos para los judíos³¹. También está prohibido introducir sus pieles³² y alimentar a alguno de ellos en la ciudad. Sólo hay que criar animales permitidos por los ancestros de los que son necesarios para sacrificar a Dios. Quien transgrediere cualquiera de estas disposiciones pague a los sacerdotes tres mil dracmas de plata”.

Bickerman³³ considera que se trata de una ordenanza dictada por Antíoco III a instancias de los sacerdotes de Jerusalén a fin de mantener la pureza de la ciudad que contenía al Templo. Así mismo menciona otros ejemplos de ordenanzas reales con un

³⁰ Tanto Bickerman como Tcherikover señalan el error de Josefo cuando afirma que el πρόγραμμα se difundió por todo el reino. Este caso es el de los edictos romanos, en cambio, en la época seléucida, el πρόγραμμα era exhibido en un lugar apropiado, a la vista de todos. En este caso, serían las puertas de entrada a la ciudad de Jerusalén.

³¹ Cf. *Le. XI; De. XIV* 3-21.

³² El cuero participaba de la impureza del cadáver.

³³ « Une proclamation relative au Temple de Jérusalem » (1980) *Studies in Jewish and...*

carácter similar: un edicto de la época ptolemaica que prohibía la pesca bajo pena de muerte de un pez sagrado para los egipcios. Todo peregrino que entrase a Hierápolis, ciudad santa de la Diosa Siria, debía cortarse los cabellos. Existía una prohibición absoluta de introducir o comer cerdo en Comana Pontica, ciudad consagrada a la Gran Diosa Anatolia³⁴. La pena expresada en la proclama de Antíoco III presenta un carácter pecuniario que se explica por la legislación mosaica. En efecto, cuando se ofrece un sacrificio expiatorio, debe hacerse por intermedio del sacerdote³⁵, quien recibe la carne o el dinero por la expiación³⁶.

Conclusiones

La Carta seléucida de Jerusalén posee un valor testimonial fundamental para el estudio de las complejas relaciones entre helenismo y judaísmo ya que atestigua los beneficios acordados por un monarca seléucida a los judíos de Jerusalén y que posteriormente fueron suprimidos por un gobernante de la misma dinastía. Esto revela los intrincados vericuetos del poder que se mueven según intereses y cuestiones de un momento histórico concreto y como tales su continuidad está constantemente amenazada. Sabemos que la obra de Flavio Josefo presenta muchas confusiones cronológicas³⁷, pero al mismo tiempo es la única fuente que habla de los sucesos ocurridos entre la batalla de Panión (200 a.C.) y la rebelión macabea. Al comparar con otros testimonios, como lo hizo Bickerman, se pudo demostrar la autenticidad del documento en cuestión, que consideramos, esencial para la comprensión de este momento histórico.

³⁴ Cf. Lucianus *De dea Syria* 55; Str. 575.

³⁵ Cf. *Le.* IV 26, 31, 35; VI 22; VII 6.

³⁶ Cf. *II Ki.* XII 17; *Nu.* V 5-10.

³⁷ Citamos, p.e. la crítica que realiza P. Sacchi a Josefo: "...su cronología referente a Esdras y Nehemías es inutilizable. Confunde a dos sumos sacerdotes de nombre Simón, dando el apelativo de "Justo" al primero y no al segundo...Josefo pudo haber tenido también este tipo de confusiones con respecto a José el Tobiada...". Cf. P. Sacchi (2004), *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, Madrid, Ed. Trotta.

III

LITERATURA POSTBÍBLICA

A lo largo del trabajo, hemos citado o hecho referencia a libros que formaban parte de la literatura *mishnaica* o talmúdica. Creemos necesario brindar una explicación para el lector no especializado acerca de los nombres, características, conformación e importancia de dichas obras ya que constituyeron el pilar fundamental para cimentar la continuidad de la cultura judía hasta el día de hoy.

La Mishná

El término proviene de la raíz hebrea *šmn* que significa “repetir, aprender” (como consecuencia de una repetición constante). Se aplica a la legislación oral que los sabios compusieron para explicar o complementar los preceptos del *Pentateuco* que requerían algún tipo de aclaración a fin de poder cumplirse. Tal es el caso del orden y las ceremonias rituales que se celebraban en el Templo, disquisiciones sobre lo puro y lo impuro, los días festivos, etc. Dicha legislación oral debió acompañar a la escrita desde sus primeros días. Prueba de ello es *Éxodo XXI 9* (se trata de leyes relativas a los esclavos). El versículo aclara que si alguien adquirió una esclava y la destina para su hijo, debe tratarla según la ley (que regula la situación) de las hijas. Esta ley no se encuentra en ningún lugar del *Pentateuco*, por lo que se deduce que circulaba oralmente, para completar la disposición escrita¹. La *Mishná* se divide en seis órdenes (*sedarim*), cada orden contiene un número de tratados (*masekhtot*) y cada tratado se divide en una cantidad determinada de capítulos (*peraqim*), detallados a continuación²:

I. *Zeraim* (Semillas): once tratados. Ellos son: *Berajot* (Bendiciones); *Peáh* (La esquina de tu campo); *Demai* (El producto de diezmo dudoso); *Kylaim* (Las especies diversas); *Shviit* (El año sabático); *Terumot* (Ofrendas); *Maaserot* (Diezmos); *Maâser Sheni* (Segundo Diezmo); *Hallah* (Masa); *Orláh* (Árboles frutales de hasta tres años de edad); *Bikkurim* (Primicias).

¹ Cf. C. del Valle (1981, *La Mishná*, pp. 14-15).

² Detallamos el contenido de la *Mishná* debido a que en nuestro trabajo hemos citado a menudo los tratados por su nombre en hebreo o arameo.

II. *Moed* (Festividades): doce tratados. Ellos son: *Shabbat* (Sábado); *Eruvin* (Fusión); *Pesaḥim* (Pascua); *Sheqalim* (Siclos); *Yomá* (Día del Perdón); *Sukkáh* (Fiesta de los Tabernáculos); *Beisáh* (Días festivos intermedios); *Rosh HaShaná* (Año nuevo); *Taanit* (Días de ayuno); *Megillah* (El Rollo de Esther); *Moéd Qatan* (Fiestas menores); *Hagigah* (Sacrificio festivo).

III. *Nashim* (mujeres): siete tratados. Ellos son: *Yebamot* (Levirato); *Ketubbot* (El contrato matrimonial y la dote); *Nedarim* (Votos); *Nazir* (Nazireato); *Sotáh* (La sospechosa de adulterio); *Giṭṭin* (Documento del divorcio); *Qiddushim* (Matrimonio).

IV. *Neziqin* (daños): diez tratados. Ellos son: *Bava Qamma* (Primera puerta); *Bava Mesia* (Puerta media); *Bava Batra* (Última puerta); *Sanhedrin* (Sanedrín); *Makkot* (Azotes); *Shevuot* (Juramentos); *Eduyot* (Testimonios); *Avodáh Zaráh* (Idolatría); *Avot* (Padres); *Horayot* (Decisiones).

V. *Qodashim* (objetos sagrados): once tratados. Ellos son: *Zevahim* (Sacrificios); *Menahot* (Oblaciones); *Hulin* (Profanos); *Bekhorot* (Primogénitos); *Arakhin* (Votos de evaluación); *Temuráh* (Sustitución de los sacrificios); *Keritot* (Exterminio); *Meiláh* (Sacrilégio); *Tamid* (Sacrificio cotidiano); *Midot* (Medidas); *Kinim* (Sacrificios de las aves).

VI. *Tehorot* (purificaciones): doce tratados. Ellos son: *Kelim* (Utensilios); *Ohalot* (Tiendas); *Negaim* (Plagas); *Paráh* (La vaca roja); *Tehorot* (Purezas); *Mikvaot* (Baños rituales de inmersión); *Nidáh* (La menstruante); *Makhshirin* (Habilitantes); *Zavim* (De los que sufren flujo); *Tevul Yom* (El que se sumergió aquel día); *Yadaim* (Manos), *Uqṣin* (Pedúnculos).

La lengua es el hebreo mezclado con palabras arameas, algunas griegas y latinas. El hebreo no es el bíblico sino el que comenzó a formarse en el periodo postexílico y es más analítico que el bíblico. Es fácil distinguir diferencias estilísticas a lo largo de los diversos tratados que corresponden a las distintas épocas y fuentes (la obra comprende seis generaciones de sabios). El compilador de la versión que poseemos de la *Mishná* fue Rabi Yehuda *HaNasi* (el príncipe) quien vivió durante la segunda mitad del siglo II d.C. en Galilea. Él continuó la tarea iniciada por otros sabios (Rabi Eliézer ben Jacob, Rabi Akiva, Rabi Meir, etc.) que se dedicaron a reunir el material disperso.

La *Mishná* no es un código legal ya que reproduce las discusiones entre los distintos sabios acerca de la aplicación o concreción de un precepto. Es frecuente la falta de un orden en el relato: frecuentemente en una conversación aparece un tema extraño y la discusión se aparta del eje principal. Si alguna norma ofrece algún punto de discusión, se menciona el nombre de los sabios que intervinieron en ella. A su vez, el comentario y aclaración de los estudiosos que participaron de la redacción de la *Mishná* dieron origen a la literatura talmúdica.

El Talmud

El nombre proviene de la raíz *lmd* que significa “estudio, enseñanza” y designa el cuerpo de enseñanza conformado por los comentarios y discusiones de los sabios que dieron origen a la *Mishná*. Existen dos versiones: la del *Talmud* de Babilonia y la de Jerusalén. El primero se originó en Babilonia debido a que ese territorio se había convertido en un refugio para los judíos que sufrían el yugo romano en Palestina. En Babilonia (vivían en ella judíos desde la época del destierro –siglo VI a.C.) había comunidades importantes como la de Sura, Nahardea, Pumbedita. En ellas se fundaron Academias después de la clausura de la *Mishná*. El *Talmud* babilónico fue elaborado a lo largo de siete generaciones de sabios, fijándose como fecha de clausura el año 506 d.C. Las explicaciones del texto mishnaico recibieron el nombre de *Guemará*. Ésta junto con la *Mishná* conforman el *Talmud*. En el de Babilonia la *Guemará* es mucho más amplia y completa. El *Talmud* palestinese fue redactado en Tiberíades, Cesarea y Seforis (no en Jerusalén, como su nombre lo indica) durante ciento cincuenta a doscientos años después de clausurarse la *Mishná* (cien años antes que el de Babilonia). Se conservan los comentarios de cuatro órdenes: *Zeraim*, *Moed*, *Nashim* y *Nezikin*. Su lengua es hebreo, arameo occidental, algunos términos griegos y es más conciso que el babilónico. Éste fue escrito en arameo oriental con una presencia importante del hebreo y un escaso número de palabras persas. Las diferencias entre los dos *Talmudim* no se agotan en la lengua o la extensión, también se extienden a las conclusiones referidas a cuestiones legales. Los tratados sobre agricultura referidas a la tierra de Israel, que incluyen las leyes acerca de la caridad, están desarrollados sólo en el de Jerusalén; los tratados de leyes sacrificiales (que tratan la matanza ritual de los animales) se encuentran en el babilonio. Debido a sus explicaciones más minuciosas y a la

supremacía de los sabios de Babilonia fue este *Talmud* el que se impuso para regir el destino del pueblo judío a lo largo de siglos.

Literatura rabínica

Bajo este nombre se denomina al cúmulo de obras surgidas bajo el influjo de la legislación oral, tradiciones, etc. Incluye textos de astronomía (tópicos relacionados con el calendario, aparición de la luna nueva), libros sobre leyes acerca del Templo, pureza e impureza ritual, reglas de conducta. Comprende el período a partir de la clausura del *Talmud* babilónico hasta la aparición de Rabi Saadia Gaón (882-942)³.

³ Rabi Saadia Gaón es considerado no sólo el padre de la filosofía judía sino el primero en desarrollar una exégesis racional del texto bíblico. Nació en Egipto y debido a sus extraordinarias cualidades, los sabios de Babilonia le ofrecieron la dirección de la academia de Sura, puesto que aceptó. Su obra más importante, *Creencias y opiniones*, fue compuesta en árabe y posteriormente traducida al hebreo. En ella se propone resolver el conflicto entre fe y razón. Harvey (1999, pp. 167-8) considera al sabio judío un filósofo ecléctico influido por el pensamiento platónico, aristotélico y estoico y también por su casi contemporáneo Al- Jubbai (850-915), figura central de la escuela Mu'tazilita de Kalam (teología filosófica o dialéctica). Para muchos, Saadia Gaón fue, después de Filón de Alejandría, el primer gran escritor del judaísmo postbíblico. Para más datos cf. W. Z. Harvey (1999), "Medieval Jewish Philosophy", *From Mesopotamia to Modernity. Ten Introductions to Jewish History and Literature*, (B. Visotzky and d. Fishman edd.), Westview Press, pp. 168-80).

IV

EL ROLLO DE LOS HASMONEOS

1. Introducción

Los *Libros de los Macabeos*, al igual que la dinastía hasmonea, han sufrido un destino singular dentro de la literatura judía. La literatura talmúdica nunca menciona el nombre de Antíoco IV, tampoco el de las batallas libradas contra el ejército seléucida, y lo que es más extraño, el nombre de Judas Macabeo, héroe de la gesta liberadora, aparece muy raramente en la *Mishná* o el *Talmud*¹. En cambio, el nombre de su padre, el sacerdote Matatías, es recordado en la liturgia de la festividad de *Hanukhah*². Uno de los motivos de esto se debe al hecho de que en la literatura rabínica se acentuó el costado milagroso (el cántaro de aceite para encender el candelabro del Templo, que debía durar un día y sirvió para ocho días)³, omitiendo toda insinuación del período histórico correspondiente. Otra razón es la que apunta a la conducta de la dinastía hasmonea cuyos integrantes asumieron el título de rey, cargo que debía ocupar únicamente un sucesor de la familia davidica (Judas Aristóbulo fue el primero en portar una corona real)⁴. Además, las relaciones entre los Hasmones y fariseos no eran las mejores⁵. Estos, representantes del partido popular fueron quienes

¹ Cf. Momigliano "The Second Book...", p. 88: "The disappearance of II Maccabees from Jewish literature is of course only a special case of repudiation of history and historiography by the Jews after the destruction of the Second Temple. *Encaenia* became the commemoration of a miracle rather than the celebration of a religious and political struggle, such as II Maccabees had described".

² En los días de la fiesta de *Hanukhah*, en el rezo matutino se intercala la siguiente plegaria: "Te agradecemos, Dios nuestro, por la maravillosa liberación que concediste a nuestros padres en tiempos pasados, en esta fecha. En los días de Matatías, hijo de Iojanán, Sacerdote Hasmonaíta, el tiránico poder de Grecia se levantó contra Tu pueblo para que abandonase Tu Torá y la violase. Más Tú, con Tu bondad, los sostuviste durante su angustia, asumiste su defensa y vindicaste su causa. Entregaste a los fuertes en manos de los débiles, a los numerosos en manos de pocos, a los malos en manos de los buenos, y a los arrogantes en manos de los que aman y practican Tu Torá. La salvación de Israel vieron las naciones, el mundo presenció Tu grandeza. Después entraron Tus hijos al santuario y lo restauraron, encendieron luminarias en los atrios de Tu morada y consagraron los ocho días de Janukáh para cantar tu grandeza y agradecer Tu salvación" (versión de M. Ederly (1965) del *Ritual de Oraciones para todo el año*, Consejo Mundial de Sinagogas, Bs. As.).

³ Cf. *Meg. Taanit* 9 y *Shab.* 21b. En la liturgia de la festividad, en el momento de encender las velas, se reza: "Estas luminarias encendemos en agradecimiento por la maravillosa liberación que concediste a nuestros padres en tiempos pasados en esta fecha, por intermedio de Tus santos sacerdotes. Por eso, estas luminarias son sagradas para nosotros durante estos ocho días de Janukáh. Mas no nos es permitido servirnos de su luz, sino verlas únicamente, para loarte, y orar a Ti por el maravilloso milagro de nuestra liberación" (Versión de M. Ederly, del *Ritual de Oraciones...*).

⁴ Cf. Josefo *AJ* XIII 301 Τελευτήσαντος γὰρ αὐτοῖς τοῦ πατρὸς ὁ πρεσβύτατος Ἀριστόβουλος τὴν ἀρχὴν εἰς βασιλείαν μεταθεῖναι δόξας (ἔκρινε γὰρ οὕτω) διάδημα πρῶτος περιτίθεται...

⁵ Juan Hircano I (135-104 a. C.) que asumió el poder después de la muerte de su padre Simón era, al comienzo, un discípulo de los fariseos, quienes lo tenían en gran estima μαθητῆς δὲ αὐτῶν (οἱ Φαρισαῖοι) ἦν

fijaron las prescripciones legales y litúrgicas, y además redactaron la literatura talmúdica. En ella se valieron de la *damnatio memoriae* para vengarse de sus opositores⁶. En el *Talmud*, y literatura rabínica, apenas alcanzan a veinte las menciones de la celebración de *Hanukhah* y la familia de los Hasmoneos, de los cuales solo se recuerda a los sacerdotes Matatías y su nieto Juan. La única obra que narra los sucesos ocurridos (a excepción de los *Libros de los Macabeos*) es la llamada *El Rollo de Antíoco* o el *Rollo de los Hasmoneos*. Algunos la identifican con el libro mencionado en *Halakhot Gedolot*⁷: “Los discípulos más ancianos de Shammai y de Hillel⁸ escribieron el *Rollo de los Hasmoneos*, pero este no será leído en la festividad correspondiente hasta que aparezca un sacerdote con los *Urim y Tumim*⁹”. Otros señalan que se trata de un texto compuesto durante la Edad Media con fines litúrgicos: del mismo modo que el *Libro de Esther* se leía en la festividad de *Purim*, se hacía lo propio con el *Rollo de los Hasmoneos* en *Hanukhah*¹⁰. Fue escrito en un arameo literario, diferente del coloquial¹¹ y llegó en dos versiones: hebrea y aramea. La primera es una traducción literal del original arameo y fue difundida en Europa cuando declinó el conoci-

καὶ Ὑρκανος, καὶ σφόδρα ὑπ’ αὐτῶν ἠγαπᾶτο (J. AJ XIII 289). Las relaciones se deterioraron a partir de un suceso narrado por Josefo (*ibid.*) y el *Talmud de Babilonia* (*Kid.* 66a). Una vez que concurrió a un banquete, invitado por los fariseos, uno de ellos, Eleazar, le preguntó por qué no renunciaba al cargo de sumo sacerdote y retenía su función política de gobernante. Eleazar, según Josefo, alegó que la madre de Juan Hircano había sido cautiva en época de Antíoco IV y esta situación estaría violando la pureza familiar exigida para ejercer el sumo sacerdocio (cf. *Le.* XXI 13-4). T. Rajak (1992, “Hasmonean dynasty, *The AB*, vol. III, p.75) considera que el reclamo verdadero se sustentaba en el hecho de que las dos funciones, sumo sacerdote y gobernante, debían ser ejercidas por distintas personas, o bien por la ilegitimidad de la familia hasmonea para asumir el sumo sacerdocio (no descendían de Zadok, sacerdote de David, cf. *II Sa.* XV 24 ss). El hecho es que Juan Hircano rompió relaciones con los fariseos, aproximándose a los saduceos: πρὸς τοῦτο λίαν ἐχαλέπηνε, καὶ δοκοῦν ἐκεῖνοις ποιήσασθαι τὰς βλασφημίας τὸν ἄνθρωπον ἐνόμισεν. Influido por Jonatán, abolió las regulaciones que los primeros habían establecido para el pueblo y castigó a los que las cumplían más lista δ’ αὐτὸν ἐπιπαρώξουνεν Ἰωνάθης καὶ διέθηκεν οὕτως, ὥστε τῆι Σαδδουκαίων ἐποίησε προσαιμοίραι, τῶν Φαρισαίων ἀποστάντα καὶ τὰ τε ὑπ’ αὐτῶν κατασταθέντα νόμιμα τῶι δήμῳ καταλῦσαι καὶ τοὺς φυλάττοντας αὐτὰ κολάσαι (J. AJ XIII 296).

⁶ Josefo tampoco es mencionado en ella, ya que se lo consideró un traidor a la causa judía.

⁷ Se trata de un código legislativo del siglo IX a. C. la cita corresponde a la edición de Hildeseimer (1888) p. 615 y la edición de Viena (1810) 104 c.

⁸ Sabios judíos que vivieron durante fines del siglo I a. C. Al término de sus vidas, los discípulos de ambos conformaron dos escuelas basadas en distintas interpretaciones de las leyes mosaicas.

⁹ Cf. *Ex.* XXVIII 30: se trata de una especie de piedras oraculares que debía llevar el sumo sacerdote en su contacto con Dios.

¹⁰ Saadia Gaón (892-942) opina en *Sefer ha Gallui* que se trata de una obra compuesta por los cinco hijos de Matatías, Judas, Simón, Juan, Jonatán, Eleazar, a la que llama *Ktav Bene Hashmonai* (“El Libro de los hijos de los hasmoneos”). Él cita una frase (v. 23) que existe en la versión de Filipowski y Gaster, o que indica que habría tenido en sus manos una edición dividida en versículos.

¹¹ Gaster (1971, “The Scroll of the Hasmoneans”, *Studies and Texts in Folklore, Magic, Mediaeval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology*, pp. 164-83.) considera que el texto fue redactado por personas en posesión de autoridad durante el siglo I a. C. Se trata de una de las obras más antiguas redactadas en arameo que ha sido conservada.

miento del arameo. Hay dos recensiones de esta versión: la A, una que es solo traducción y la B, basada en el mismo texto, pero tratada con más libertad. Existe una tercera recensión, C, amplificada, que incluye elementos del relato de Judith, difundida en Francia en el siglo XI. El texto en arameo tiene dos recensiones: la del Este y la del Oeste y se observan diferencias en varios manuscritos. Los que provienen del Este están más libres de interpolaciones, errores y omisiones que los del otro grupo. Varios pasajes del texto formaron parte de la liturgia, sobre todo en Italia, a partir del siglo XIII. Esto se debió a su primera publicación, incluida en el *Mahzor* (libro de oraciones) en Italia, Venecia en 1568¹². En el apéndice ofrecemos la versión castellana porque consideramos importante la visión de los sucesos que inspiraron los *Libros de los Macabeos* bajo otra perspectiva, la de un autor medieval y su concepción acerca de la rebelión contra los decretos de Antíoco IV.

2. *El Rollo de los Hasmoneos*¹³

“(1) El hecho ocurrió en tiempos de Antíoco, rey de Grecia, gobernante fuerte y poderoso, dueño de un reino y a quien todos los reyes obedecían. (2) Él conquistó muchas tierras, hizo cautivos a reyes poderosos, destruyó sus fortalezas, incendió sus palacios y sometió a cautiverio a sus habitantes. (3) Construyó una gran ciudad cercana al borde del mar para establecer su morada y la llamó Antioquía, según su nombre¹⁴. (4) También Bagras¹⁵, su segundo, construyó otra ciudad y la llamó Bagras, según su nombre. (5) En el vigésimo tercer año de su reinado, el año doscientos trece de la construcción de la casa de Dios, determinó avanzar sobre Jerusalén. (6) Habló a sus ministros y dijo: “¿Conocéis acaso al pueblo de los judíos que vive entre nosotros? No venera nuestras divinidades, no respeta nuestras leyes y dejan

¹² Cf. el artículo de Gaster ya citado, pp. 177-9 para las demás ediciones.

¹³ Seguimos la versión en hebreo de Menahem Zvi Kadari (1963, “The Aramaic Megillat Antiochus”, *Annal of Bar Ilán University, Studies in Judaica and the Humanities*, pp. 81-105) y la inglesa de M. Gaster que se basa en los mejores manuscritos del Este.

¹⁴ La ciudad de Antioquía fue fundada por Seleuco Nicanor en el 300 a.C. quien la llamó así en honor de su padre o su hijo. Se ubicaba al norte de Siria, en la ribera derecha del río Orontes. La ciudad mencionada como Antioquía probablemente sea Charax-Spasina, en la boca del río Karun.

¹⁵ Se trata de Báquides, amigo y partidario de Demetrio I (162-50 a.C.). Durante su primer período de gobierno, Báquides tuvo a su cargo la provincia de Transeúfrates (*I Macc.* VII 8). Otros sostienen que fue gobernador de Celesiria. En *II Macc.* VIII 30 se cuenta la victoria de Judas sobre Timoteo y Báquides. Este venció al Macabeo en Elasá (160 a. C.), ocasión en la que murió Judas (*I Macc.* IX 14-18).

de lado las ordenanzas reales para cumplir sus preceptos¹⁶. (7) Ellos aguardan el día de la caída de los reyes y gobernantes y dicen: “¿Cuándo gobernará sobre nosotros nuestro rey y dominaremos el mar y la tierra y todo el mundo nos será dado? (8) Ahora marchemos contra ellos y pongamos fin al pacto que hemos concertado: el sábado, la luna nueva¹⁷ y circuncisión¹⁸. (9) El discurso agradó a los ministros y a toda su tropa. (10) Entonces el rey Antíoco envió a Nicanor¹⁹, su segundo, con un gran ejército y una enorme multitud, este llegó a Jerusalén. (11) Llevó a cabo una terrible matanza e introdujo un ídolo en el santuario, en el lugar en el que Dios dijo: “Aquí dejará mi *Shekhinah*²⁰ para siempre”. (12) En ese mismo tiempo degollaron un cerdo y derramaron su sangre en el atrio del santuario. (13) Y cuando Juan, el hijo de Matatías, oyó esto, se llenó de ira y mudó su tez. Meditó en su corazón cómo debía obrar. (14) Entonces, Juan, hijo de Matatías, se hizo una espada de dos codos de largo y uno de ancho, y la ocultó bajo sus ropas²¹. (15) Fue a Jerusalén y se paró frente a la entrada de la ciudad. Llamó a los porteros y guardias y dijo: “Soy Juan, el hijo de Matatías, sacerdote de Judea, he venido para comparecer frente a Nicanor”. (16) Entonces los porteros y guardias entraron y dijeron a Nicanor: “El sumo sacerdote de Judea se encuentra junto a la entrada”. Nicanor les contestó: “Dejadlo entrar”. (17) En ese momento Juan fue llevado frente a Nicanor. Este le preguntó: “¿Tú eres uno de los rebeldes que participaron de la rebelión contra el rey y no quieren que haya paz en el reino?”. (18) Juan le contestó: “Ahora he venido frente a ti para hacer lo que tú pidas”. (19) Nicanor le contestó a Juan: “Si tú deseas cumplir mis deseos, toma un cerdo y sacrifícalo frente al ídolo y te vestiré con ropajes reales y ordenaré que montes el caballo real y llegarás a ser uno de los

¹⁶ Cf. el *Es.* III 8: el ministro Hamán le dice al rey Asuero que existe un pueblo disperso y diseminado entre todas las provincias de su reino con sus leyes distintas a las de todos los pueblos y que no cumplen las ordenanzas reales.

¹⁷ En el novilunio, considerado una celebración, debían ofrendarse sacrificios. Cf. *Is.* I 13; *Os.* II 13; *Am.* VIII 5.

¹⁸ Cf. *I Macc.* I 44-50; *II Macc.* VI 5-6.

¹⁹ Cf. *I Macc.* VII 26 ss; *II Macc.* XV 6.

²⁰ Es el nombre que se le da a la presencia divina. Proviene de la raíz *škn* que significa “vivir, establecerse”. Cf. *Ex.* XXV 8: “Me harán un santuario y me estableceré *shakhanti* en medio de ellos”. R. Horwitz en su artículo “*Shekhinah*” (*Encyclopaedia Judaica*, Vol. 14, pp. 1349-54) aclara: “The *Shekhinah* is God viewed in spatio-temporal terms as a presence, particularly in a this-worldly context: when he sanctifies a place, an object, an individual, or a whole people -a revelation of the holy in the midst of the profane. Sometimes it is used simply as an alternative way of referring to God himself”.

²¹ Cf. *Ju.* III 16.

favoritos del rey²²”. (20) Así le contestó Juan: “Mi señor, temo a los hijos de Israel, después de oír lo que he hecho, me lapidarán. Deja que se retiren todos los presentes para que no lo comuniquen a los hijos de Israel”. (21) Entonces Nicanor despachó a todos los presentes. (22) En ese momento, Juan, hijo de Matatías, levantó sus ojos hacia el cielo y ofrendó una plegaria al Señor del universo diciendo: “Mi Dios, y Dios de mis antepasados Abraham, Isaac y Jacob. (23) No me entregues en manos de este incircunciso, para que me mate y vaya a vanagloriarse al templo de Dagón²³, su falso dios y diga: “Mi ídolo lo ha entregado en mis manos”. (24) En ese instante dio tres pasos hacia él (Nicanor) y clavó la espada en su corazón, dejándolo muerto en el atrio del santuario. (25) Juan dirigió unas palabras al Señor del cielo: “Mi Señor, no me castigues por haber matado en tu Templo. Entrégame ahora a todos los pueblos que vinieron a Jerusalén a incitar a error a los hijos de Israel”. (26) A continuación, Juan inició una lucha contra esos pueblos, llevando a cabo una gran matanza. Quienes sobrevivieron, se escaparon en embarcaciones hacia lo del rey Antíoco. (27) El número de los muertos que fueron asesinados en ese día fue de setenta y dos mil setecientos, que se mataron unos a otros. (28) En el lugar de su residencia construyó una columna a la que llamó: “Macabeo, el matador de los poderosos”. (29) Cuando Antíoco oyó que Nicanor, su segundo, había sido asesinado, se entristeció mucho y mandó llamar a Bagras, el malvado, quien descarrió al pueblo. (30) Antíoco se dirigió hacia él y le dijo: “¿Acaso has sabido o has oído lo que me han hecho los hijos de Israel? Aniquilaron a mi ejército y despojaron mis tropas y comandantes. (31) ¿Queréis seguir siendo dueños de vuestras riquezas y vuestras casas? Demos fin al pacto concertado con ellos: el sábado, la luna nueva y circuncisión”. (32) Bagras, el malvado, reunió a su ejército y se llegó a

²² Cf. *Es.* VI 8: Hamán sugiere al rey (creyendo que se trata de su persona) para honrar a su favorito vestirlo con ropaje real y subirlo a un caballo con una corona que el rey haya montado.

²³ Se trata de una divinidad adoptada por los filisteos. Cf. *Jo.* XV 41; *Ju.* XVI 23, *I Sa.* V 2. Schürer (*Historia del pueblo judío...* p. 58 n. 17) comenta que no hay datos seguros sobre el carácter de esta divinidad. El nombre permite hacer una etimología a partir de *dg* “pez” o *dgn* “grano”. Ésta última es la adoptada por Filón de Biblos, que interpreta a Dagón como un dios de la agricultura. Cf. Eusebio *Praep. Ev.* 1, 10 (36c) *Δαγών*, ὃς ἐστὶ Σίτων; (37d) ὁ δὲ Δαγών, ἐπειδὴ εὖρε σίτον καὶ ἄρατρον, ἐκλήθη Ζεὺς Ἀρότριος= *FGrH* 790 F 2 (16). Es posible que el dios venerado en las ciudades costeras filisteas fuera un dios del mar que correspondería al dios marino fenicio cuya imagen aparece en las monedas de Arado como un hombre con cola de pez. El culto de Dagón fue introducido en Palestina desde Babilonia y fue adoptado por los filisteos, sin ser exclusivo de ellos. Está atestiguado en Ugarit donde, al igual que en Palestina habría sido desplazado por Baal.

Jerusalén. (33) Realizó una gran matanza y promulgó un decreto que prohibía la observancia del sábado, la luna nueva y la circuncisión. (34) Desde el momento en que entró en vigor el decreto real, todo aquel que circundaba a su hijo, era llevado junto con su esposa y ambos crucificados a causa del niño²⁴. (35) Una mujer que dio a luz un niño después de la muerte de su esposo, circuncidó a su hijo en el octavo día. Subió a la muralla de la ciudad con el niño en sus brazos. (36) Ella exclamó: “A ti, Bagras, malvado te digo: Jamás cesará el pacto de nuestros antepasados ni para nosotros ni para los hijos de nuestros hijos”. Luego arrojó al pequeño desde la muralla, después lo hizo ella y ambos murieron²⁵. (37) En esos días los hijos de Israel decían unos a otros: “Vayamos a escondernos en una caverna a fin de no profanar el sábado. Fueron delatados ante Bagras. (38) De inmediato este envió soldados quienes se dirigieron a la caverna y dijeron: “Hijos de Israel, venid a nosotros, comed nuestro pan y bebed nuestro vino y haced como nosotros”. (39) Los hijos de Israel contestaron y se dijeron mutuamente: “Recordamos lo que nos fue ordenado en el monte Sinaí: Seis días trabajarás, pero el séptimo día descansarás²⁶. Por lo tanto es preferible la muerte antes que profanar el sábado. (40) Como no aceptaron el ofrecimiento, (los soldados) trajeron maderas húmedas que encendieron en la entrada de la caverna; murieron alrededor de mil hombres y mujeres²⁷. (41) Después de ocurrido esto, los cinco hijos de Matatías, Juan y sus cuatro hermanos, presentaron batalla contra los demás pueblos. (42) Hicieron una gran matanza, y los que quedaron escaparon hacia las zonas costeras, porque creían en el Dios del cielo. (43) Bagras, el malvado, huyó en una embarcación y escapó a lo del rey Antíoco y junto con él, hombres que se salvaron de la espada. (44) Bagras le dijo al rey Antíoco: Tú, rey, proclamaste un decreto para abolir de Judea el sábado, la luna nueva y la circuncisión, y ahora hay una gran rebelión en ella. Aun cuando todos los pueblos y lenguas del mundo se enfrentaran a ellos, no podrían contra los cinco hijos de Matatías, que son más fuertes que leones, más ligeros que águilas y

²⁴ Cf. *I Macc.* I 64; *II Macc.* VI 10.

²⁵ Se trata de un breve episodio basado en *II Macc.* VI 10 y enriquecido con el discurso de la madre que recuerda el episodio de la madre y sus siete hijos. Cf. la Segunda parte, cap. IV 7.2.

²⁶ Cf. *Ex.* XX 8-12.

²⁷ Cf. *El Testamento de Moisés IX*: el levita Taxo decide ayunar durante tres días y al cuarto entrar con su familia a una caverna a fin de no profanar el sábado.

más temerarios que osos”. (45) Por lo tanto, rey, acepta mi consejo y no salgas a luchar contra ellos. No sea que te humilles ante todos los reyes. (46) En consecuencia envía cartas a todas las provincias de tu reino y convoca a los capitanes de los ejércitos y con ellos todas las tropas y también los elefantes revestidos con corazas²⁸. (47) Agradó el consejo al rey y mandó llamar a los capitanes de los ejércitos, ellos trajeron a todas sus tropas y junto con ellos, los elefantes revestidos con corazas. (48) Por segunda vez, Bagras, el malvado, se dirigió a Jerusalén. Hizo en ella trece brechas, interrumpió el flujo de agua e incendió sus piedras hasta transformarlas en cenizas. (49) Meditó en su corazón y dijo: “Esta vez no podrán vencerme, porque mi ejército es más numeroso y mi poder es superior”. Pero el Señor del cielo no pensó así. (50) Cuando se enteraron los cinco hijos de Matatías, se dirigieron a Mitzpáh en Galaad²⁹, el lugar en el que tenían un refugio desde la época del profeta Samuel³⁰. (51) Decidieron un día de ayuno y se sentaron sobre ceniza a fin de obtener piedad por parte del Señor del cielo. (52) Entonces surgió en su corazón un buen consejo. Sus nombres eran: Judas, el primogénito; Simón, el segundo; Juan, el tercero; Jonatán, el cuarto; Eleazar, el quinto³¹. (53) Su padre los bendijo antes de enviarlos al combate y les dijo: “Judas, hijo mío, alabaré tus acciones como las de Judas, el hijo de Jacob, que se asemejaba a un león. (54) Y tú, Simón, hijo mío, alabaré tus acciones como las de Simón, hijo de Jacob, que mató a los habitantes de Siquem que pecaron contra Dina, su hermana³². (55) Y tú, Juan, hijo mío, alabaré tus acciones como las de Abner hijo de Ner, el comandante de las tropas de Israel³³. (56) Y tú, Jonatán, hijo mío, alabaré tus acciones como las de Jonatán, el hijo de Saúl, que mató a los filisteos. (57) Y tú, Eleazar, hijo mío, alabaré tus acciones como las de Pinheas, hijo de Eleazar, que mostró celo por su dios y salvó a los hijos de Israel de la cólera”³⁴. (58) Después de esto los cinco hijos de Matatías se fue-

²⁸ Los Seléucidas solían emplear elefantes en los combates. Livio (XXXVII 39: 13) comenta que Antíoco III al enfrentarse contra los romanos en la batalla de Magnesia (190/189 a.C.) llevó cincuenta y cuatro elefantes, aunque había traído ciento cincuenta de sus campaña en la India (Plb. XI 34:129 y tenía ciento dos en la batalla de Rafia contra Ptolomeo IV (año 217 a.C.). Cf. *IMacc.* VI 30; 34-5.

²⁹ Cf. *IMacc.* III 46.

³⁰ Cf. *ISa.* VII 5-6.

³¹ Cf. *IMacc.* II 2-5 (en orden diferente).

³² Cf. *Ge.* XXXIV.

³³ Cf. *ISa.* XVII 55.

³⁴ Cf. *Nu.* XXV 7-13.

ron e iniciaron la batalla contra esos pueblos y realizaron una gran matanza; y Judas fue muerto³⁵. (59) En ese momento, cuando los hijos de Matatías vieron que Judas había sido asesinado, retornaron a lo de su padre, y este les dijo: “¿Por qué regresaron?”. (60) Ellos le contestaron: “Nuestro hermano Judas, considerado igual que uno de nosotros, ha sido asesinado”. (61) Matatías les contestó: “Yo iré con vosotros a combatir contra esos pueblos, a fin de que no perezcan los hijos de Israel, y así han de consolar a vuestro hermano”. (62) Y Matatías fue con sus hijos ese día y combatió contra esos pueblos. (63) Y el Señor de los cielos entregó en sus manos a todos los valientes de esos pueblos y ellos realizaron una gran matanza, todo aquel que empuñaba una lanza o aferraba un arco y los capitanes y gobernadores, no quedó vivo ninguno de ellos. Quien logró escapar, escapó hacia las provincias costeras. Y Eleazar se ocupaba de la matanza de elefantes y cayó bajo el vientre de uno de ellos. (64) Sus hermanos lo buscaron entre los vivos y los muertos y no lo encontraron. Más tarde lo encontraron bajo el vientre del elefante³⁶. (65) Y los hijos de Israel se alegraron de haberles sido entregados en sus manos los enemigos, algunos de ellos fueron quemados con fuego, otros, colgados de los árboles. A Bagras, el malvado, los hijos de Israel lo quemaron con fuego. (66) Cuando el rey Antíoco oyó que Bagras, su segundo y todos los capitanes que estaban junto a él habían perecido, subió a una embarcación y viajó hacia las provincias costeras. En todo lugar al que llegaba, le hacían una revuelta y lo llamaban: “Fugitivo, fugitivo”. Y se arrojó al mar. (67) Entonces los hijos de Israel entraron al Templo, construyeron puertas y purificaron el lugar de la matanza y de la impureza³⁷. (68) Buscaron aceite puro de oliva para encender las lámparas y no encontraron sino un cántaro, sellado con el sello del sumo sacerdote de los tiempos del profeta Samuel. Y sabían que era puro. (69) Bastaba para el encendido de un solo día, pero el Dios del cielo que estableció su Nombre en el lugar, bendijo el cántaro y pudieron encender las lámparas durante ocho días. (70) Entonces los Hasmoneos hicieron una promesa y ligaron con ella a los hijos de Israel. (71) Proclamaron a los hijos de

³⁵ Cf. *IMacc.* IX 18 ss (una versión diferente acerca de la muerte de Judas).

³⁶ Cf. *IMacc.* VI 43-6.

³⁷ Cf. *IMacc.* IV 36 ss.

Israel que debían celebrar esos ocho días con alegría y regocijo³⁸ como los días festivos prescritos en la *Torá*. Y que debían encender las lámparas a fin de transmitir a quien se acercare que Dios les procuró la salvación del cielo. (72) En esos días no se debe realizar duelo ni ayuno, y todo aquel que hubiere hecho una promesa, debe cumplirla. (73) Pero los Hasmoneos, sus hijos y nietos no decretaron que esta celebración debía cesar con ellos. Desde esa época el imperio griego no llevaba más su nombre³⁹. (74) Los hijos de los Hasmoneos se mantuvieron en el poder, ellos, sus hijos e hijos de sus hijos desde ese tiempo hasta la segunda destrucción de la casa de Dios, durante doscientos seis años⁴⁰. (75) Por ello, los hijos de Israel celebran esos días en la Diáspora y los consideran días de regocijo a partir del vigésimo quinto día del mes de Kislev. (76). Y nunca sacerdotes y levitas desistirán del culto; y sus sabios establecieron para ellos, sus hijos y los hijos de estos, cumplir con lo ordenado para siempre”.

3. Comentario

Se trata de un texto que relata las guerras de los Hasmoneos y la institución de la festividad de *Hanukhah*, inspirado en la tradición oral⁴¹ prescindiendo de los hechos históricos (presentados bajo una cierta elaboración literaria). Los personajes más destacados son Matatías, su hijo Juan, Antíoco, Nicanor y Báquides. Los tres últimos son los únicos enemigos nombrados. La mención del rey era inevitable, ya que promovió los decretos; la de Nicanor, debido a la victoria sobre su ejército que condujo a la celebración del suceso conocido como “El día de Nicanor” (13 de Adar), y la de Báquides porque derrotó a Judas, quien murió en el combate. La importante presencia de Matatías y sus hijos indica que la tradición oral se basó en *I Macc.* (*II Macc.* fue escrita en griego y además, omite la presencia de la familia de los Hasmoneos). El anciano sacerdote bendice a sus hijos, del mismo modo que lo hizo Jacob⁴², asemejándose al antiguo patriarca con lo cual se

³⁸ Cf. *I Macc.* IV 59.

³⁹ Probablemente se quiera señalar el fin de la era seléucida.

⁴⁰ La cifra es correcta si se calcula el primer año de gobierno de Juan Hircano (135 a.C.) hasta la destrucción de Jerusalén (70 d. C.).

⁴¹ Cf. Gaster, p. 172. no obstante, L. Ginzberg (1906, “Antiochus, Scroll of”, *The Jewish Encyclopedia*, pp. 637-8) piensa que la versión siríaca de *I Macc.* sirvió de fuente directa para algunos pasajes. Sustenta su afirmación en el hecho de que la edición de Jellinek, v. 59 reproduce *I Macc.* III 46.

⁴² Cf. *Ge.* XLIX.

inserta en una línea de tradición continua que une los tiempos bíblicos con el período de Segundo Templo. El relieve del personaje de Juan se deba probablemente al hecho de que en documentos comerciales del período talmúdico, redactados en hebreo se utilice como método de datación el primer año de gobierno del sumo sacerdote Juan, que es Juan Hircano (135-104 a. C.), tercer hijo de Simón, hijo de Matatías, es decir que el Juan del texto es, en realidad, nieto de Matatías. La mención de los doscientos seis años es incorrecta si se considera 135 a. C. como el primer año de la llegada al poder de los Hasmoneos (el verdadero es el 142 a. C. en el que Simón ejerce el mando). Acerca de Judas, al igual que de Eleazar se recuerda su muerte. El v. 6 es un eco del texto de *Esther*, lo que confirma la semejanza entre las dos festividades, en cuanto a su carácter e instauración⁴³. Prevalece el carácter milagroso de la celebración, que es el que se transmitió en fuentes talmúdicas, debilitando el sentido nacional existente en *I y II Macc*. El autor se propuso explicar el origen de las prescripciones concernientes a la celebración de la festividad, sin interesarle la verosimilitud de los sucesos históricos, característica que prevaleció a lo largo de los siglos en lo referido a este suceso⁴⁴.

⁴³ Cf. la Segunda parte, cap. V 40 "*II Macc. y el Libro de Esther*".

⁴⁴ A tal punto se insistió en el carácter milagroso del encendido del candelabro que en las fuentes talmúdicas dedican gran espacio a discutir la problemática de esta cuestión en la celebración anual de la fiesta. Como ejemplo, transcribimos algunos pasajes del *Talmud* de Babilonia, tratado *Shabbat* 23a (versión de A. Weiss): "Dijo el rabí Iehoshúa ben Leví: El farol que se haya dejado encendido todo el día (sábado), se apaga al término del sabbat y se enciende [de nuevo] (como lámpara de Hanukhah para el día siguiente). Se explica si decimos que el precepto se cumple encendiendo; pero si decimos que el precepto se cumple colocándola [en su lugar], ¿por qué dice que se apaga y se enciende [de nuevo]? Debería decir: Se apaga, se levanta, se vuelve a poner [en su sitio] y se enciende [de nuevo]. Decimos además la bendición: "Que nos santificó con sus preceptos y nos ordenó encender las velas de Hanukhah", lo que prueba que el precepto se cumple encendiendo [la lámpara]. Esto lo demuestra... Dijo el rabí Hiiá bar Ashi en nombre de Rab: El que enciende la lámpara de Hanukhah tiene que bendecir. -El rabí Irmiiá dijo: El que ve una lámpara de Janukáh tiene que bendecir. -Dijo el rabí Iehudá: el primer día el que ve una lámpara de Janukáh bendice [dos veces]; el que la enciende, tres [veces]. En los días siguientes, el que enciende dice dos bendiciones; el que ve, una. -¿Cuál se deja? -Se deja la [bendición] del tiempo. -¿Por qué no se deja la del milagro?- El milagro ocurrió todos esos días...".

Quinta Parte: Bibliografía

I. Texto griego

Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes (1935) edidit Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

Maccabaeorum liber II, Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis (1959), edidit Robert Hanhart.

II. Ediciones críticas y traducciones

Abel, F. M (1949), *Les Livres des Maccabées*, Paris, Gabalda.

Abel, F. M. y Starcky, J. (1961), *Les Livres des Maccabées*, Paris, Éditions du Cerf.

Goldstein, A. (1976), *The Anchor Bible: I-II Maccabees*, New-York.

Kahana, A. (1936-37), *Ha sfarim ha hitzonim*, vol. II, Tel-Aviv (hebreo).

The New English Bible: The Apocrypha (1970), Oxford University Press and Cambridge University Press.

The New Interpreter's Bible: I Maccabees (1995), Abingdon Press.

Zeitlin, S. (1954), *The Second Book of Maccabees*, English Translation by S. Tedesche, New York, Harper & Brothers

III. Instrumenta studiorum

Arndt W. F.-Gingrich F. W. (1959⁴), *A Greek English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Illinois, The University of Chicago Press.

Bailly A. (1950), *Dictionnaire grec-français*, Paris.

Daremberg Ch.– Saglio M. (1918), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, Paris.

del Valle C. (ed.) (1981), *La Misná*, Madrid, Editora Nacional.

Eliade M. (ed.) (1987), *The Encyclopaedia of Religion*, New York.

Enciclopedia de la Biblia (1963), Barcelona, Ediciones Garriga.

Encyclopaedia Judaica (1972), Jerusalem, Keter Publishing House.

Estébanez Calderón D. (1999), *Diccionario de términos literarios*, Madrid.

Freedman N. F. (ed. en chief) (1992), *The Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday.

Hasting J. (ed.) (1927), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York.

Lampe G. H. W. (1961), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford at the Clarendon Press.

- Liddell H. G.-Scott R., (1968), *Greek-English Dictionary*, Oxford.
- Moirier H. (1981³), *Dictionnaire de poésie et de rhétorique*, Presses Universitaires de France.
- Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* (1934), A. Wissowa, W. Kroll und K. Mittelhaus, Stuttgart.
- Pfeiffer Ch. (ed.) (1982), *Diccionario Bíblico Arqueológico*, USA, Editorial Mundo Hispano (versión de R. Gama).
- Pritchard J. (ed.) (1955), *Ancient Near Eastern Texts Relating the Old Testament*, Princeton, New Jersey.
- Ritual de oraciones para todo el año* (1965), Traducción, adaptación y notas a cargo de Marcos Ebery, Buenos Aires, Consejo Mundial de Sinagogas.
- Roscher W. H. (1885-1921), *Ausführliches Lexikon der griech. und röm. Mythologie*, 6 vol. et suppl., Leipzig.
- Ruiz L. A. (1963), *Diccionario de la Biblia*, Buenos Aires, Editorial Mundi.
- Thompson J. A. (ed.) (1976²), *The Bible and Archaeology*, Exeter.
- Weiss A. (ed.) (1971), *El Talmud de Babilonia*, Buenos Aires, Acervo Cultural Editores.

IV. Historia

- Alty J. (1982); "Dorians and Ionians", *JHS* CII, pp. 1-4.
- Attridge H. W. (1984), "Historiography", *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, Assen / Philadelphia.
- Auscher D. (1967), "Les relations entre la Grèce et la Palestine avant la conquête d'Alexandre », *VT* 17, pp. 8-30.
- Barclay J. M. G. (1996), *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan*, Edinburgh.
- Barker E. (1956), *From Alexander to Constantine. Passages and Documents Illustrating the History of Social and Political Ideas*, Oxford.
- Basch L. (1997), "Trières grecques, phéniciennes et égyptiennes" *JHS* 97, pp. 1-10.

- Baumgarten A. I. (1999), "Jewish History and Culture in the Hellenistic Period" en *From Mesopotamia to Modernity* (Visotzky and Fishman D. E. edd.), Colorado, USA, pp. 37-55.
- Bermejo Barrera J. C. (2002), "Sobre el buen uso de los monumentos arqueológicos", *Gerión* 20/1, pp. 11-32.
- Bevan E. R. (1902), *The House of Seleucus*, London.
- Bianchi Bandinelli R. (1981), *Del Helenismo a la Edad Media*, Madrid.
- Boardman J., Griffin J., Murray O. (edd.) (2001), *Greece and the Hellenistic World*, Oxford University Press.
- Bouché-Leclerq A. (1963), *Histoire des Lagides*, Bruxelles.
- Box G. H. (1932), *Judaism in the Greek period: From the rise of Alexander Great to the intervention of Rome (333 to 63 BC)*, Oxford at the Clarendon Press.
- Briant P. (1988), "History and Ideology: The Greeks and Persian Decadence" en *Greeks and Barbarians* (T. Harrison ed.), Edinburgh University Press, pp. 193-210 (version de A. Nevill).
- Broshi M. (1982), "The Credibility of Josephus", *Journal of Jewish Studies* XXXIII, pp. 379-84.
- Brown J. P. (1993), "From Divine Kingship to Dispersal of Power in the Mediterranean City-State", *ZAW* 105, pp. 62-86.
- Browning R. (1989), "Greeks and Others: From Antiquity to the Renaissance" en *Greeks and Barbarians...*, pp. 257-77.
- Cardauns B. (1967), "Juden und Spartaner", *Hermes* 95/3, pp. 317-24.
- Cartledge P. (1995), "We are all Greeks?. Ancient (especially Herodotean) and modern contestations of Hellenism", *BICS* 40/2, pp. 75-82.
- Cascajero J. (2000), "Tiempo y tiempos para la Historia Antigua", *Gerión* 18, pp. 17-41.
- Cazelles H. (1984), *Historia política de Israel desde los orígenes a Alejandro Magno*. Madrid.
- Collins N. (2000), *The Library in Alexandria & the Bible in Greek*, Leiden.
- Daniel J. L. (1979), "Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period", *Journal of Biblical Literatur* 98/1, pp. 45-65.

- Denis A. M. (1977), “L’ Historien anonyme d’Eusèbe (*Praep. Ev.* 9, 17-189 et la crise des Macchabées », *JSJ* VIII/1, pp. 42-9.
- Domínguez Monedero A, Plácido Suárez D., Gómez Espelosín F. y Gascó de la Calle (1999), *Historia del mundo clásico a través de sus textos. A. Grecia*, Madrid.
- Ebert J. (1982), « Zur Stiftungsurkunde der ΛΕΥΚΟΦΥΕΝΑ in Magnesia am Mäander”, *Philologus* 126/2, pp. 198-216.
- Eddy S. K. (1961), *The King is dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334-31 BC*, University of Nebraska Press.
- Elwyn S. (1990), “The Recognition Decrees for the Delphian Soteria and the Date of Smyrna’s Inviolability”, *JHS* CX, pp. 177-80.
- Feldman L. H. (2002), “How much Hellenism in the Land of Israel?”, *JSJ* XXXIII/3, pp. 290-313.
- Figueira T. J. (2003), “*Xenelasia* and Social Control in Classical Sparta”, *CQ* 53/1, pp. 44-74.
- Finley M. (1966), *El mundo de Odiseo*, Buenos Aires.
(1975), *Aspectos de la Antigüedad*, Barcelona (versión de A. Pérez-Ramos).
(1986²), *La economía de la antigüedad*, México (versión de J. J. Utrilla).
- Gallant T. N. (1991), *Risk and Survival in Ancient Greece*, Stanford University Press.
- Gernet L. (1984²), “Sobre la ejecución capital” en *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, pp. 263-85 (versión de B. Moreno Carillo).
- Ginsburg M. S. (1934), “Sparta and Judaea”, *CPh* XXIX/2, pp. 117-22.
- Giovannini A. und Müller H. (1971), “Die Beziehungen zwischen Rom und den Juden im 2 Jh. v. Chr.”, *MH* 28/3, pp. 156-71.
- Griffith G.T. (1935), *The Mercenaries of the Hellenistic World*, Cambridge.
- Graf, D. F. (1984), “Medism: The origin and significance of the term”, *JHS* CIV, pp. 15-30.
- Gruen E. S. (1993), “Hellenismus and Persecution: Antiochus IV and the Jews” en *Hellenistic History & Culture*, P. Green (ed.), Berkeley-Los Angeles, pp. 238-274.
(1997) “Fact and Fiction: Jewish Legends in a Hellenistic Context” en *Hellenistic Contracts* (Cartledge P. ed.), Berkeley, University of California Press, pp. 72-88.
- Gschnitzer F. (1987), *Historia social de Grecia*, Madrid, Akal.

- Jacoby F. (1954), *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Leiden.
- Kant L. H. (1987), "Jewish Inscriptions in Greek and Latin", *ANRW* 20.2, pp. 672-713.
- Kasher A. (1982), "Atenienses en los decretos de Antíoco IV", *Tarbiz* LI/4, pp. 537-42 (en hebreo).
- Kasher A. (1990), *Jews and Hellenistic cities in Eretz Israel*, Tübingen.
- Lewis N. (1986), *Greeks in Ptolemaic Egypt. Case Studies in the Social History of the Hellenistic World*, Oxford, Clarendon Press.
- Malamat A. et alii (1969), *History of the Jewish People*, Tel Aviv, Dvir (en hebreo)
- Martino A. B. (2003), "La concepción del imperialismo en Diodoro de Sicilia (siglo I a.C.)" en *Koronís. Homenaje a Carlos Ronchi March*, pp. 235-52.
- Mildenberg L. (1980), "Bar Kohba Coins and Documents", *HSCPh* 84, pp. 311-35.
- Millar, F. (1997), "Hellenistic History in a Near Eastern Perspective: The *Book of Daniel*" en *Hellenistic Constructs*.
- Miralles C. (1989²), *El Helenismo*, Barcelona.
- Momigliano A. (1931), *Prime linee di storia della tradizione maccabaica*, Torino (2a. edic. 1968 Amsterdam).
- (1975), *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge.
- (1975), "The Second Book of Maccabees", *CPh* 70, pp. 81-88.
- (1978), "Jews and Greeks", *Midstream*, vol. XXIV/6, pp. 48-58.
- (1984), *La historiografía griega*, Barcelona.
- (1992), *De paganos, judíos, cristianos*, México.
- Morkholm O. (1966), *Antiochus IV of Syria*, Copenhagen.
- Musti D. (1963), "Sull' idea di *συνγένητα* in iscrizioni greche", *ASNSP* XXXII, pp. 225-39.
- Noël D. (2004), *En tiempo de los imperios*, Navarra, Verbo Divino.
- Ogden D. (ed.) (2002), *The Hellenistic World*, London.
- Parsons E. A. (1967), *The Alexandrian Library*, New York.
- Petit P. (1975), *La civilisation hellénistique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Piccirilli L. (2001), "La diplomazia nella Grecia antica: temi del linguaggio e caratteristiche degli ambasciatori", *MH* 58/1, pp. 1-31.
- Plácido D. (1986), "De Heródoto a Tucídides", *Gerión* 4, pp. 17-46.

- Pohlenz M. (s.f.), *Der Hellenische Mensch*, Göttingen.
- Préaux C. (1984), *El mundo helenístico*, Barcelona.
- Pritchard J. B. (1976⁴), *La arqueología y el Antiguo Testamento*, Buenos Aires, Eudeba
(versión de G. Koehle).
- Reyes A. (1959), *La filosofía helenística*, México.
- Roseman L. J. (1996), "The Construction of Xerxes' Bridge over the Hellespont" *JHS*
CXVI. Pp. 88-107.
- Rostovtzeff M. (1967), *Historia social y económica del mundo helenístico*, Madrid.
- Sacchi P. (2004), *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, Madrid
- Sachs A. J. y Wiseman D. J. (1954), "A Babylonian King List of the Hellenistic Period",
Iraq, pp. 202-211.
- Schofield M. y Striker G. (1993) (comp.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Buenos Aires.
- Schüller S. (1956), "Some Problems Connected with the Supposed Common Ancestry of Jews and Spartans and Their Relations during the Last Three Centuries B.C.", *JSS* I/3, pp. 257-68.
- Schürer E. (1985), *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús 175 a.C.-135 d.C.*, Madrid.
- Schäfer P. (1995), *The History of the Jews in Antiquity*, Luxembourg.
- Sinn U. (2000), "Greek Sanctuaries as Places of Refuge", en *Oxford Readings in Greek Religion* (R. Buxton ed.), Oxford University Press, pp. 155-79.
- Smith M. (1972), "El judaísmo palestino en el período persa" en *Griegos y Persas I. El mundo mediterráneo en la Edad Antigua*, Historia Universal, Siglo veintiuno, vol. 5 (H. Bengtson comp.), pp. 3349-63.
- Soggin J. A. (1997), *Nueva historia de Israel*, Bilbao.
- Tarn W. W. (1938), *The Greeks in Bactria & India*, Cambridge.
& Griffith G. (1953), *Hellenistic Civilization*, London.
- Tcherikover V. (1950), "Antiochia in Jerusalem" en *J. N. Epstein Jubilee Volume*, Jerusalem, pp. 61-67 (en hebreo).
(1958), "The Ideology of the Letter of Aristeas", *HTR* 51/2, pp. 59-85.

- (1961), *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia (version de S. Applebaum).
- Thompson T. L. (1994), *Early History of the Israelite People*, Leiden-Köln.
- Tsafir Y. (1975), “The Location of the Seleucid Akra in Jerusalem”, *Revue Biblique* 82/4, pp. 501-21.
- Tsafir Y. (1964), “Was Jerusalem a ‘Polis’?”, *IEJ* 14/1-2, pp. 61-78.
- Tucci P. A. (2004), “Arcieri sciti, esercito e democrazia nell’ Atene del V secolo a. C.”, *Aevum* LXXVIII, pp. 3-18.
- Will E. (1967), *Histoire politique du monde hellénistique*, Nancy.

V. Política, instituciones, costumbres, religión

- Abel F. M. (1933), *Géographie de la Palestine*, Paris.
- Africa T. (1982), “2 Macc. 9,8; 2,19: Works and the Death of Kings: A Cautionary Note on Disease and History”, *Classical Antiquity* 1, pp. 1-17.
- Agus J. B. (1969), *La evolución del pensamiento judío*, Buenos Aires (versión de Roberto Bixio).
- Amsler A. (1984), *Le canon de l’Ancien Testament dans l’Église ancienne*, Gêveve.
- Amir Y. (1982), “The term Ιουδαισμός (IOUDAISMOS), a Study in Jewish-Hellenistic self-identification”, *Immanuel* 14, pp. 34-41.
- Aranda Pérez G. (1999), “2 Macabeos” en *Comentario Bíblico Internacional* (W. Farmer et alii eds.), Navarra, Verbo Divino, pp. 677-86.
- Arnautoglou I. (1998), *Ancient Greek Laws. A Sourcebook*, London.
- Avi-Yonah M. (1949), “The battles in the Book of the Maccabees” en *Y. Levi Memorial Volume* (Gutman J. and Schwabe M. edd.), Jerusalem, pp. 13-24 (en hebreo).
- Baer Y. (1968), “The Persecution of the Monotheistic Religion by Antiochos Epiphanes”, *Zion* 33, pp. 101-24 (en hebreo).
- (1969), “La problemática de la religión en la época de los Macabeos”, en *Awareness of the Past in the Consciousness of the Nations and of the Jewish People*, The Historical Society of Israel, Jerusalem, pp. 56-84. (en hebreo).
- Bartlett J. R. (1985), *Jews in the Hellenistic World: Josephus, Aristeas, the Sibylline Oracles, Eupolemus*, Cambridge University Press.

- Baumeister T. (1980), *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster.
- Beavis M. A. L. (1987), “Anti-Egyptian Polemic in the *Letter of Aristeas* 130-165 (The High Priest’s Discourse)”, *JSJ XVIII/1*, pp. 141-51.
- Berg S. B. (1979), *The Book of Esther: Motifs, Themes and Structure*, Missoula.
- Bergren T. (1997), « Nehemiah in 2 *Maccabees* 1:10-2:18 », *JSJ XXVIII/3*, pp. 249-70.
- Berlin A. (2001), “The *Book of Esther* and Ancient Storytelling”, *JBL* 12/1, pp. 3-14.
- Berthelot K. (2003), “Poseidonios d’Apamée et les Juifs”, *JSJ XXXIV/2*, pp. 160-98.
- Bickerman E. (1933), “Ein jüdischer Festbrief vom Jahre 124 v.Chr. (*II Macc.* 1: 1-19)”, *ZNW* 32, pp. 233-254.
- (1937), *Der Gott der Makkabäer: Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin (hay una segunda edición en inglés, 1997, Leiden).
- (1944), “The Colophon of the Greek Book of *Esther*”, *JBL* 63, pp. 339-362.
- (1949), *From Ezra to the last of the Maccabees*, New-York.
- (1952), “Origines gentium”, *CPh*, pp. 65-81.
- (1980), *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden.
- Bloch R. (2004), “Posidonian Thoughts- Ancient and Modern”, *JSJ XXXV/3*, pp. 284-94.
- Brenner A. (1986), “Female Social Behaviour: Two Descriptive Patterns within the ‘Birth of the Hero’ Paradigm”, *VT XXXVI/3*, pp. 257-73.
- Bringmann K. (1983), *Reform und Religionsverfolgung in Judäa*, Göttingen.
- Budin S. L. (2004), “A Reconsideration of the Aphrodite-Ashtart Syncretism”, *Numen* 51, pp. 95-145.
- Bunge J. G. (1979), “Die sogenannte Religionsverfolgung Antiochos IV Epiphanes und die griechischen Städte”, *JSJ X/2*, pp. 155-65.
- Busink T. A. (1970), *Der Tempel von Jerusalem. Von Salomo bis Herodes. Eine Archäologisch-Historische Studie unter Berücksichtigung des Westsemitischen Tempelbaus*, Leiden.
- Camp C. V. (1990); “The Female Sage in Ancient Israel and in the Biblical Wisdom Literature”, *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, (eds. J. G. Gammie & L. G. Perdue), pp. 185-203.

- Cantarella E. (1996), *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes de la pena de muerte en la Antigüedad clásica*, Madrid (versión de M. P. Bouyssou y M. V. García Quintela).
- Caquot A. (1975), “Sur les quatre bêtes de Daniel”, *Semitica* 5, pp. 5-13.
- Cavalier C. (2003), « Histoire reconstituée d’une transmission : Pourim de Moïse à Dosithee selon Esther F,11 », *Revue Biblique* 110/4, pp. 487-96.
- Champion C. (1995), “The Soteria at Delphi: Aetolian Propaganda in the Epigraphical Record”, *AJPh* 116/2, pp. 213-129.
- Clines D. J. (1984), *Ezrah, Nehemiah Esther*. The New Century Bible Commentary, London.
- Cohen G. D. (1953), “The Story of Hannah and her Seven Sons in Hebrew Literature” en *M. M. Kaplan Jubilee Volume*, New York, pp. 109-22.
- Collins J. J. (1975), “The Court-tales in *Daniel* and the Development of Apocalyptic”, *JBL* 94, pp. 218-234.
- (1986), *Between Athens and Jerusalem*, New York.
- (1997), *Jewish Wisdom in the Hellenistic age*, Kentucky.
- Connor W. R. (2000) “Tribes, Festivals, and Processions: Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece” en *Oxford Readings in Greek Religion* (R. Buxton ed.)... pp. 57-74.
- Cooks H. J. (1969), “The A-text of the Greek Versions of the *Book of Esther*”, *ZAW* 81, pp. 369-76.
- Croatto J. S. (1990), “Desmesura y fin del opresor en la perspectiva apocalíptica (Estudio de *Daniel* 7-12)”, *Revista Bíblica* 52 (n.e. 39), pp. 129-44.
- (1994), *Hermenéutica bíblica para una teoría de la lectura con producción de sentido*, Buenos Aires.
- (1997), *Exilio y sobrevivencia: Tradiciones contraculturales en el Pentateuco*, Buenos Aires.
- (2002) *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas: Estudio de fenomenología de la religión*, Navarra, Estella, Verbo Divino.
- Davies P. (1977), “Hasidim in the Maccabean Period”, *Journal of Jewish Studies* 28, pp. 127-140.

- Delcor M. (1968), “Le Temple d’Onias en Égypte”, *Revue Biblique* 75, pp. 188-205.
(1968), “Les sources du chapitre VII de *Daniel*”, *VT* 18, pp. 290-312.
- Del Medico H. D. (1965), “Le cadre historique des Fêtes de Hanukkah et de Purim”, *VT* XV, pp. 238-270.
- Diez Macho A. (ed.) (1982), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid.
- Doran R. (1981), *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees*, Washington.
(1987), «The Book of 2 Maccabees» en «Jewish Hellenistic Historians before Josephus», *ANRW* 20.1, Teil II, pp. 274-97.
(1995) *I Maccabees. Introduction* en *The New Interpreter’s Bible*, Nashville.
(1999), “Independence or Co-existence: The responses of *1* and *2 Maccabees* to Seleucid Hegemony”, *Society of Biblical Literature*, pp. 94-103.
- Dorothy C. (1997), “The Books of Esther”, *Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement Series 187, Sheffield.
- Enermalm-Ogawa A. (1987), *Un langage de prière juif en grec. Le témoignage des deux premiers livres des Maccabées*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International.
- Farmer W. R. (1956), *Maccabees, Zealots and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*, New-York.
- Feldman L. (1977), “Hengel’s *Judaism and Hellenism* in retrospect”, *JBL* 96/3, pp. 371-82.
(1995), “Josephus’ portrait of Solomon”, *Hebrew Union College Annual* 66, pp. 103-167.
- Fischer M. & Tal O. (2003), “Architectural Decoration in Ancient Israel in Hellenistic Times”, *ZDPV* 119/1, pp. 19-37.
- Fisher J. (1976), “Cultic Prostitution in the Ancient Near East”, *Biblical Theological Bulletin* 6, pp. 225-36.
- Fitzmyer J. (1993), “Some Notes on Aramaic Epistolography”, *JBL* 93, pp. 201-220.
- Fontenrose J. (1959), *Python*, Berkeley, University of California Press.
- Forbes C.A. (1945), “Expanded Uses of the Greek Gymnasium”, *CPh* 40/1, pp. 32-41.
- Frenkel, D. (1996), “Ecos de la civilización hebrea en el mundo griego”, *Argos* XX, pp. 39-47.

- (1999), “El templo de Onías en Egipto: ¿un conflicto con Jerusalén?”, *Actas de las X Jornadas de Estudios Clásicos*, UCA, pp. 63-8.
- (2001), “Esparta y Judea: ¿una relación de συγγένεια?”, *Argos* XXV, pp. 45-57.
- (2002), “El banquete en *La sabiduría de Ben Sirá*”, *Circe* 7, pp. 217-30.
- (2002), “Las muertes de Antíoco IV” en *Los Estudios Clásicos ante el cambio de milenio. Vida, muerte, cultura*, F F y L, UBA, pp. 509-18.
- (2003), “El léxico del sacrificio en *II Macabeos*” en *Koronís. Homenaje a Carlos Ronchi March*, F F y L, UBA, pp. 219-34.
- (2003), “El mundo persa y las adiciones griegas en el *Libro de Esther*”, *Argos* XXVII, pp. 97-112.
- Gammie J. (1976), “The classification, stages of growth and changing intentions in the Book of *Daniel*”, *JBL* 95/2, pp. 191-204.
- (1986), “The Hellenization of Jewish Wisdom in the Letter of Aristeas”, *Proceedings of the Ninth World Congree of Jewish Studies*, Jerusalem, pp. 207-14.
- Gardner A. E. (1984), “The Relationship of the Additions to the *Book of Esther* to the Maccabean Crisis”, *JSJ* XV, pp. 4-8.
- Gaster M (1971), “The Scroll of the Hasmoneans (Megillath Bene Hashmunai)” en *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology*, Vol. I, New York, pp. 165-83.
- Gauger J-D. (2002), “Der ‘Tod des Verfolgers’: Überlegungen zur Historizität eines Topos”, *JSJ* XXXIII/1, pp. 42-64.
- Geiger A. (1928), *Urschrift und Übersetzungen der Bibel*, Frankfurt am Main.
- Geiger J. (1984), “The History of Judas Maccabaeus: One Aspect of Hellenistic Historiography”, *Zion* 49, pp. 1-8 (en hebreo).
- (2002), “The Hasmoneans and Hellenistic Succesion”, *Journal of Jewish Studies* LIII/1, pp. 1-17.
- Ginsberg G. H. L. (1948), *Studies in Daniel*, Jewish Theological Seminary of America.
- Girbau B. M. (1962), “Sobre la fecha de la muerte de Antíoco Epifanes en *I Macc.*”, *Estudios Bíblicos* XXXI/1, pp. 69-74.

- Goldenberg D. (1979), “Josephus Flavius or Joseph ben Mattithiah”, *The Jewish Quarterly Review* LXX/2, pp. 178-82.
- Goldenberg R. (1979), “The Jewish Sabbath in the Roman World up to the Time of Constantine the Great”, *ANRW* II 19.1, pp. 414-47.
- Goldman S. (1990), “Narrative and Ethical Ironies in *Esther*”, *JSOT* 47, pp. 15-31.
- Goldstein J. (1981); “*Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism*” en *Jewish and Christian Self-definition*, vol II: *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period* (Sanders E. P., Baumgarten A. I. and Mendelson A. edd.), Philadelphia, pp. 64-87.
- González Echegaray J. et alii (1990), *La Biblia en su entorno*, Estella, Verbo Divino.
- Goodblatt D. (1995), “Suicide in the Sanctuary: Traditions on Priestly Martyrdom”, *Journal of Jewish Studies* XLVI/1-2, pp. 10-29.
- Gordis R. (1981), “Religion, Wisdom and History in the *Book of Esther*”. A New Solution to an Ancient Crux”, *JBL* 100/3, pp. 359-88.
- Gould J. (2001), *Myth, Ritual Memory, and Exchange*, Oxford University Press.
- Grabbe L. L. (1991), “Maccabean Chronology: 167-164 or 168-165 BCE”, *JBL* 110/1, pp. 59-74.
- (1992), *Judaism from Cyrus to Hadrian. 1. The Persian and Greek periods*, Minneapolis.
- Gray A. M. (2003), “A Contribution to the Study of Martyrdom and Identity in the Palestinian Talmud”, *Journal of Jewish Studies* LIV/2, pp. 242-72.
- Grimm C. L. W. (1857), “Zweites Buch der Maccabäer”, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testament*, 4, pp. 1-210.
- Guggenheimer H. W. (1999), *The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraim*, Berlin, W. de Gruyter.
- Guthrie W. K. (1950), *The Greeks and Their Gods*, Boston.
- Habicht C. (1976), “Royal documents in Maccabees II”, *HSCP* 80, pp. 1-18.
- Hacham N. (2005), “*The Letter of Aristeas: a New Exodus Story*”, *JSJ* XXXV/1, pp. 1-20.
- Hartmann L. F. y Di Lella A. (1978), *The Book of Daniel, The Anchor Bible*, New York.
- Harvey W. Z. (1999), “Medieval Jewish Philosophy” en “*From Mesopotamia...*”, pp. 167-80.

- Hayward R. (1982), "The Jewish Temple at Leontopolis: a reconsideration", *Journal of Jewish Studies* 33, pp. 429-443.
- Heltzer M. (2000), "From India to Ethiopia and from the Hellespont to India (the Imperial Outlook), en *Studies in Historical Geography & Biblical Historiography*, Leiden, p. 43.
- Hengel M. (1974), *Judaism and Hellenism*, Philadelphia.
(1980), *Jews, Greeks and Barbarians*, Philadelphia.
- van Henten J. M. (1996), "Παντοκράτωρ Θεός in 2 Maccabees", *YHWH-KURIOS-ANTITHEISM or the Power of the Word*, Heidelberg.
(1997), *The Maccabean Martyrs as saviours of the Jewish People*, Leiden.
- Henze M. (2001), "The Narrative Frame of *Daniel*: A Literary Assessment", *JSJ* XXXII/1, pp. 5-24.
- Hoces de la Guardia y Bermejo A. (1987), "La hospitalidad en Homero", *Gerión* 5, pp. 42-56.
- Hoening S. B. (1979), "City-square and Synagogue" *ANRW* II 19.1, pp. 448-76.
- Hornblower S. & Matthews E. (2000), *Greek Personal Names*, Oxford University Press.
- Howard G. (1971), "The Letter of Aristeas and Diaspora Judaism", *Journal of Theological Studies* XXII/2, pp. 337-48.
- Humphreys W. L. (1973), "A Life-style for Diaspora: a Study of the Tales of *Esther* and *Daniel*", *JBL* 92/2, pp. 211-223.
- Jacobs I. (1982), "Eleazar ben Yair's Sanction for Martyrdom", *JSJ* XIII/1-2, pp. 183-6.
- Jacobson H. (1980), "Greco-Roman Light on Rabbinic Texts". *ICS* V, pp. 57-62.
(2001), "Apion, the Jews and Human sacrifice", *CQ* 51/1, pp. 318-9.
- Jaeger W. (1938), "Greeks and Jews: the first Greek Records on Jewish Religion and Civilization", *Journal of Religion* XVIII, pp. 127-43.
- Janzen W. (2004) *Etica dell'Antico Testamento*, Torino, Claudiana (versión de T. Franzosi).
- Jellicoe S. (1968), *The Septuagint and Modern Study*, Oxford at the Clarendon Press.
- Jones G. H. (1975), "'Holy War' or 'Yahweh War'?" *VT* 25, pp. 642-58.

- Kadari M. Z. (1963), “The Aramaic Megillat Antiochus (part I)”, en *Annual of Bar Ilan University, Studies in Judaica and the Humanities*, Jerusalem, Bar Ilan University, pp. 81-105 (en hebreo).
- Kalmin R. (2003), “Rabbinic Traditions about Roman Persecutions of the Jews: A Reconsideration”, *Journal of Jewish Studies* LIV/1, pp. 21-50.
- Keil V. (1985), « Onias III. –Märtyrer oder Tempelgründer », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 97/2, pp. 221-33.
- Kerkeslager A. (1997), “Maintaining Jewish identity in the Greek gymnasium: a ‘Jewish Load’ in CPJ 3.519 (=P. Schub. 37= P. Berol. 13406)”, *JSJ* XXVIII/1, pp. 11-33.
- Kraeling C. (1932), “The Jewish Community at Antioch”, *JBL* 51, pp.130-160.
- Lebram J. C. H. (1975), “König Antiochus im *Buch Daniel*”, *VT* XXV/4, pp. 737-72.
- Le Déaut R. (1970), “Aspects de l’intercession dans le judaïsme ancien », *JSJ* 1, pp. 35-57.
- Leiman C. Z. (1976), *The canonization of Hebrew Scripture: the Talmudic and Midrashic Evidence*, Archon, Hamden.
- Lieu J. (2002), “Not Hellenes but Philistines? The Maccabees and Josephus defining the ‘Other’”, *Journal of Jewish Studies* LIII/2, pp. 63.
- Lifshitz B. (1965), « L’Hellénisation des juifs de Palestine », *Revue Biblique* LXXII, pp. 520-38.
- Littman R. J. (1995), « Athens, Persia and the *Book of Ezra* », *TAPhA* 125, pp. 251-9.
- Lofberg, J. O. (1925), “The Date of the Athenian Ephebeia”, *CPh* 20/1, pp. 330-335.
- MacLachlan B. (1992), “Sacred prostitution and Aphrodite”, *Studies in Religion/ Sciences Religieuses* 21/2, pp. 145-162.
- Malamat A. (1995) “Is there a Word for the Royal Harem in the *Bible*? The *Inside Story*” en *Pomegranates and Golden Bells* (D. F. Wright, D. N. Freedman and A. Hurvitz edd.), Winona Lake, Indiana.
- Marrou H. I. (1965), *Historia de la educación en la Antigüedad*, Buenos Aires (versión de J. R. Mayo).
- Martín J. P. (1982), “Fragmentos de Aristóbulo, el primer filósofo del judaísmo”, *Oriente y Occidente* III/1, pp. 65-95.
- Martin R. A. (1975), “Syntax Criticism of the LXX Adittions to the *Book of Esther*”, *JBL* 94, pp. 65-72.

- Matesanz Gascón R. (2002), “¿Dónde está la mitología fenicia?: Al-Irisi y los Aventureros de Lisboa (I)”, *Gerión* 20/1, pp. 75-111.
- Mendels D. (1978), “Polybius, Cleomenes III and Sparta’s ‘Patrios Politeia’”, *La Parola del Passato*, CLXXX, pp. 161-66.
- (1981), “A note on the Tradition of Antiochus IV’s Death”, *IEJ* 31/1-2, pp. 53-6.
- Milgrom J. (1990), *Numbers. The JPS Commentary*, The Jewish Publication Society, Philadelphia-New York.
- Millar F. (1978), “The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel’s ‘Judaism and Hellenism’”, *Journal of Jewish Studies* 29, pp. 1-21.
- Moehring H. R. (1984), “The Jews and the Hellenistic Power” en “Joseph ben Matthia and Flavius Josephus: the Jewish prophet and Roman Historian”, *ANRW* 21.2, Berlin, pp. 871-86.
- Montero S. (2000), “Profecía y apocalíptica antirromana en el Imperio”, en *Trajano y la adivinación. Prodigios, oráculos y apocalíptica en el Imperio Romano*, *Gerión*, Anejos IV, pp. 137-69.
- Moore C. A. (1967), “A Greek Witness to a Different Hebrew Text of *Esther*”, *ZAW* 79, pp. 351-8.
- (1971), *The Anchor Bible, Esther*, New York, Doubleday & Co.
- (1977), *The Anchor Bible, Daniel, Esther and Jeremiah: the Additions*, New York, Doubleday & Co.
- Nestle W. (1961), *Historia del espíritu griego*, Barcelona (versión de M. Sacristán).
- Neyrey J. H. (2001), “The Noble ‘Shepherd’ in *John* 10: Cultural and Rhetorical Background”, *JBL* 120/2, pp. 267-91.
- Newsome J. (1992), *Greeks, Roman, Jews: Current of culture and Belief in the New Testament World*, Philadelphia.
- Nichols M. P. (1992), *Citizen and Statesman*, Maryland.
- Nickelsburg G. W. E. (1972), *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge.
- Nicklas T. (2001), “Aus erzählter Geschichte ‘lernen’. Eine narrative analyse von 2 Makk 8”, *JSJ* XXXII/1, pp. 26-41.

- Nilsson M. (1932), *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley, California.
(1967), *Geschichte der Griechischen Religion*, München.
- Nodet E. (1986), « La dédicace, les Maccabées et le Messie », *RB* 93, pp. 321-75.
(1992), *Essai sur les origines du judaïsme*, Paris.
- Obermann J. (1931), “The Sepulchre of the Maccabean Martyrs”, *JBL* 50, pp. 250-265.
- Pardee D. (1978), “An Overview of Ancient Hebrew Epistolography”, *JBL* 97/3, pp. 321-46.
- Pera C. (1936), « Denys le Mystique et la Θεομαχία : I. A) La θεομαχία comme Gnosticisme », en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Vingt-cinquième année, Paris, pp. 8-10.
- Polish D. (1999), « Aspects of *Esther*: a Phenomenological Exploration of the *Megillah of Esther* and the Origins of Purim », *JSOT* 85, pp. 85-106.
- Von Rad G. (1990), *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca.
- Rainbow P. (1997), “The Last Oniad and the Teacher of Righteousness”, *Journal of Jewish Studies* XLVIII/2, pp. 30-52.
- Rappaport U. (1991), “On the Hellenization of the Hasmoneans”, *Tarbiz* 60, pp. 477-503.
(1998), “A Note on the Use of the *Bible* in *I Maccabees*”, en *Biblical Perspectives: Early Use of Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center 12-14 May 1996*, (Stone M & Chazon E, edd.), Leiden, pp. 175-79.
- Renaud B. (1961), “La loi et les lois dans les Livres des Maccabées”, *Revue Biblique* 68, pp. 39-67.
- Renehan R. (1972), « The Greek Philosophical background of Fourth Maccabees », *RM* 115/3, pp. 223-38.
- Reines C. W. (1962), “La actitud judía con respecto al suicidio”, *Davar* 94, pp. 37-53.
- Rigsby K. (1980), “Seleucid Notes”, *TAPhA* 110, pp. 233-254.
- Roussel P. (1931), “Le miracle de Zeus Panamaros”, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 55, pp. 70-116.
- Rudhart J. (1988), “The Greek Attitude to Foreign Religions”, en *Greeks and Barbarians...*, pp. 172-85 (versión de A. Nevill).
- Sachs S. (1893), “Le titre du livre des Maccabées”, *REJ* 26, pp. 161-166.

- Saldarini A. J. (1977), "Last Words and Deathbed Scenes in Rabbinic Literature", *JQR* 68, pp. 28-45.
- Santiago Álvarez R. A. y Gardeñes Santiago M. (2002), "Interacción de poblaciones en la antigua Grecia: algunos ejemplos de especial interés para el derecho internacional privado", *Faventia* 24/1, pp. 7-36.
- Saulnier C. (1982), *La crise maccabéene*, Cahiers Évangile 42.
- Schüller S. (1956), "Some problems connected with the supposed common ancestry of Jews and Spartans and their relation during the last three centuries B.C.", *Journal of Jewish Studies* 1/3, pp. 257-268.
- Schwartz D. R. (1996), "On Something Biblical about 2 Maccabees", *Biblical Perspectives: ...*, pp. 223-232.
- Schwartz S. (1993), "A note on the Social type and Political ideology of the Hasmonean Family", *JBL* 112/2, pp. 305-317.
- Scurlock J. (2000), "167 BCE: Hellenism or Reform?", *JSJ* XXXI/2, pp. 125-161.
- Seeligmann I. L. (1992), "The Might of Man and the Deliverance of God-Dual Causality on Biblical Historical Thought", *Studies in Biblical Literature* (ed. A. Hurvitz, S. Japhet and E. Tov), Jerusalem.
- Shimoff S. R. (1987), "Hellenization among the Rabbis: some evidence from Early Aggadot concerning David and Solomon", *JSJ* XVIII/1, pp. 168-87.
- (1996), "Banquets: The Limits of Hellenization", *JSJ* XXVII/4, pp. 440-52.
- Shimron B. (1989), "Politics and Belief in Herodotus", *Historia-Einzelschriften* 58, Stuttgart.
- Skehan P. and Di Lella A. (1987), *The Anchor Bible: The Book of Ben Sira*, New York.
- Smith M. (1958), "The Image of God: Notes on the Hellenization of Judaism with Special Reference to Goodenough's Work on Jewish Symbols", *Bulletin on the John Rylands Library* 40, pp. 473-512.
- Srawley J. H. (sin año), "Antiochene Theology" en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, (J. Hasting, J. Selbie & L. Gray edd.), vol. I, p. 593, New-York.
- Stein S. (1954), "The Liturgy of Hanukkah and the First Two Books of Maccabees", *Journal of Jewish Studies*, pp. 100-106.
- Stern M. (1960), "La muerte de Onías III", *Zion* 25, pp. 3-16 (en hebreo).

- (1965), *The Documents on the History of the Hasmonean Revolt*, Tel-Aviv (en hebreo).
- (1974), “The Jewish Diaspora”, *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, Assen, pp. 117-183.
- (1976), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem.
- (1986), “The Treaty between Judaea and Rome in 161 B.C.E.”, *Zion* 51, pp. 3-28 (en hebreo).
- Strauss L. (1983), “Jerusalem and Athens” en *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press.
- Talmon S. (1963), “Wisdom in the Book of Esther”, *VT* 13, pp. 422-55.
- Talmudis Encyclopaedia* (1945), Jerusalem, Mosad Ha Rav Kook (en hebreo)
- Taylor J. (1998), “A Second Temple in Egypt: The Evidence of the Zadokite Temple of Onias”, *JSJ* 29/3, pp. 297-321.
- Thackeray H. (1967), Josephus. The Man and the *Historian*, New-York.
- Thompson N. (1996), *Herodotus and the Origins of the Political Community*, Yale University Press.
- Tigay J. (1996), “The Alleged Practice of Cultic Prostitution in the Ancient Near East” en *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy*, The Jewish Publication Society, Philadelphia-Jerusalem.
- Tigerstedt E. N. (1965), *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, *Stockholm Studies in History of Literature* Vol. I, Sweden.
- Too Y. L. (2001), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden.
- Tov E. (1998), *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in the Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls*, Leiden.
- (1999), *The Greek and the Hebrew Bible* (Supplements to *Vetus Testamentum* 72), Leiden.
- Trudinger P. L. (2004), *The Psalms of the Tamid Service: a Liturgical Text from the Second Temple*, Leiden.

- Vanderkam J. C. (1981), “2 Maccabees 6, 7a and Calendrical Change in Jerusalem”, *JSJ* XII/1, pp. 52-74.
- Van der Horst P. (2005), “Inscriptiones Judaicae Orientis”, *JSJ* XXXV/1, pp. 65-83.
- De Vaux R. (1968), « Le Temple d’Onias en Égypte », *Revue Biblique* LXXv, pp. 189-205.
- Versnel H.S. (1976), “Two Types of Roman Devotio”, *Mnemosyne* 29, pp. 337-355.
- Vidal-Naquet P. (1990), *Ensayos de historiografía*, Madrid.
- (2003³), *El mundo de Homero*, Buenos Aires (versión de D. Zadunaisky).
- Wacholder B. (1978), “The Letter from Judah Maccabee to Aristobulus. Is 2 Maccabees I: 10b-II: 18 Authentic?”, *HUCA* XLIX, pp. 133.
- Williams D. S. (2003), “2 Maccabees” en *The New Interpreter’s Study Bible*, Nashville, Abingdon Press, pp. 1395-1631.
- Williams M. H. (2005), “Jewish Festal Names in Antiquity –a Neglected Area of Onomastic Research”, *JSJ* XXXV/1, pp. 21-40.
- Whitters M. F. (2001), “Some New Observations about Jewish Festal Letters”, *JSJ* XXXII, pp. 272-88.
- Will E. (1995), “Syngeneia, Oikeiotes, Philia”, *RPh* LXIX/2, pp. 299-325.
- Zimmerli W. (1980), *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, Madrid.
- Zollschan L. T. (2004), “The Earliest Jewish Embassy to the Romans: 2 Macc. 4:11?” *Journal of Jewish Studies* LV/1, pp. 37-44.

VI. Literatura y retórica

- Amiech C. (2004), *Les Phéniciennes d’Euripide*, Paris.
- Anderson R. D. (1999), *Ancient Rhetorical Theory and Paulus*, Leuven.
- Aslanov C. (1998) “Les notions de retour à Dieu et de repentir dans la Septante » en *Retour, repentir et constitution de soi*, (Charles-Saget A. ed.), Paris, pp. 50-63.
- (1998) « Les Prologues conservés du Siracide » en *Entrer en matière : les prologues* (Dubois J-D. & Roussel B.), Paris, pp. 167-83.
- (1998), « L’Hellénisme, transgression ou conversion: Étude du rapport entre Juifs, Juifs apostats et non-juifs dans le lexique de Maccabées 1 et 2 » en *De la conversion*, (Attias J-C. ed.), Paris, pp. 77-106.
- Aun D. E. (2003), *New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, London.

- Barthes R. (1982), *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemoria*, Buenos Aires.
- Beristáin H. (1988), *Diccionario de Retórica y Poética*, México.
- Bing P. (1993), "Impersonation of Voice in Callimachus' *Hymn to Apollo*", *TAPhA* 123, pp. 181-98.
- Blondell R. (2004²), *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge University Press.
- Bodine W. R. (ed.) (1995), *Discourse Analysis of Biblical Literature*, Atlanta, Georgia.
- Bowersock G. N. (1995), "The Barbarism of the Greeks", *HSCPh* 97, pp. 3-14.
- Broadhead H. D. (1969), *The Persae of Aeschylus*, Cambridge.
- Buis E. (2002), "La acusación de Myrtia contra Filocleón (*Avispas*, vv. 1388-1421): ¿un ejemplo de la legitimación activa de la mujer en los litigios mercantiles?", *Actas de las XI Jornadas de Estudios Clásicos*, UCA, pp. 50-59.
- Cairns D. (1996), "Hybris, dishonor and thinking big", *JHS* CXVI, pp. 1-32.
- Cameron A. (1992), "Genre and style in Callimachus", *TAPhA* 122, pp. 305-12.
- Campos Daroca J. (1992), "Saber y poder en las *Historias* de Heródoto", *Florentia Iliberritana* 3, pp. 101-15.
- Cantarella R. (1968), *La literatura griega de la época helenística e imperial*, Buenos Aires (versión de A. Dabini).
- Carey C. (1996), "Nomos in Attic Rhetoric and Oratory", *JHS* CXVI, pp. 33-46.
- Clarke M. (1998), *Flesh and Spirit in the Songs of Homer*, Oxford Clarendon Press.
- Collins N. L. (1991), "Ezekiel, the Author of the *Exagoge*: his Calendar and Home", *JSJ* XXII/2, pp. 201-11.
- Coulon V. y Van Daele (1967), *Aristophane. Les Acharniens, Les Chevaliers, Les Nuées*, vol. I, Paris, Les Belles Lettres.
- (1977), *Aristophane. Les Oiseaux, Lysistrata*, vol III, Paris, Les Belles Lettres.
- (1982), *Aristophane. L'Assemblée des femmes, Ploutos*, vol. V, Paris, Les Belles Lettres.
- Craik E. (ed.) (1988), *Euripides. Phoenician Women*, England, Aris & Phillips.

- Curty O. (1994), « La notion de la parenté entre cités chez Thucydide », *MH* 51/4, pp. 193-97.
- Davies M. (2003), « The Judgements of Paris and Salomon », *CQ* 53/1, pp. 32-43.
- De Jong I. (2001), *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge University Press.
- Diez Macho A. (1949), “La homonimia o paronomasia”, *Sefarad* IX.
- Dover K. J. (ed.) (1968), *Aristophanes. Clouds*, Oxford at the Clarendon Press.
- Dunn F. (1996), *Tragedy's End*, New York-Oxford.
- Edwards A. (1993), “Homer's Ethical Geography: Country and City in the *Odyssey*”, *TAPhA* 23, pp. 27-78.
- Edwards. M y Asher S. (1987), *Greek Orators I. Antiphon and Lisiás*, London, Aris & Phillips.
- Ehrenberg V. (1957), *L'Atene di Aristofane. Studio Sociologico della Commedia Attica Antica*, Firenze, La Nuova Italia.
- Easterling P. and Knox B. (1989), *Philosophy, History and Oratory*, vol. I/3 en *The Cambridge History of Classical Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Easterling P. (1997), “Constructing the Heroic”, en *Greek Tragedy and the Historian* (Ch. Pelling ed.), Oxford, Clarendon Press, pp. 21-37.
- Ebbott M. (2000), “The List of the War Dead in Aeschylus' *Persae*”, *HSCP* 100, pp. 83-96.
- Eggers Lan C. (1997), *Libertad y compulsión en la antigua Grecia*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Fernández Bernades J. (1977), “La edad de los héroes en Hesíodo”, *Argos* 1, pp. 85-92.
- Finkelberg. M. (1998), *Time and Arete in Homer*”, *CQ* 48/1, pp. 14-28.
- Foley H. P. (1980), “The masque of Dionysos”, *TAPhA* 110, pp. 107-133.
- Frenkel D. (1997), “Palabras griegas en la literatura bíblica”, *AFC* XV, pp. 107-17.
- (2000), “La vida y la muerte en los discursos de Flavio Josefo y Eleazar ben Yair (BJ III 362-82; VII 323-88)” en *Κήπος, Homenaje a Eduardo Prieto*, pp. 267-77.

- (2000), “Mito, historia, apocalíptica (de Hesíodo al *Libro de Daniel*)”, *Stylos* 9/1, pp. 19-28.
- (2002), “La presencia de lo literario en el prólogo de *II Macabeos*”, *Revista Bíblica* 64/3-4, pp. 217-24.
- (2003), “*Josiphon*, un relato medieval”, *Actas de las XII Jornadas de Estudios Clásicos*, en CD.
- Gil L. (1958), “Sobre el estilo del *Libro Segundo de los Macabeos*”, *Emérita* 26/1, pp. 11-32.
- (1984), “La piedad y sus manifestaciones” en *Introducción a Homero II*, R Adrados, Fernández-Galiano, Luis Gil y Lasso de la Vega, Barcelona, pp. 465-87.
- Goldhill S. (1988), “Battle Narrative and Politics in Aeschylus’ *Persae*”, en *Greeks and Barbarians...*, pp. 50-61.
- (1992) “The Great Dionysia and Civic Ideology” en *Nothing to Do with Dionisos? Athenian Drama in Its Social Context*, (Winkler J. J. and Zeitlin F. edd.), Princeton, New Jersey.
- Gould J. (2003²), *Myth, Ritual, Memory and Exchange. Essays in Greek Literature and Culture*, Oxford University Press.
- Gow A. S. F. (ed.) (1952), *Theocritus*, Cambridge at the University Press.
- Halliwell S. (1997), “Between Public and Private: Tragedy and Athenian Experience of Rhetoric”, en *Greek Tragedy and the Historian*, pp. 121-41.
- Hengel M. (1972), “Jüdisch-Hellenistische Literatur”, en *Pseudoepigrapha I*, Fondation Hardt, Vandoevres, Genève, pp. 231-308.
- Henrichs A. (2003), “*Hieroi Logoi* and *Hierai Bibloi*. The (un)written margins of the Sacred in Ancient Greece”, *HSCPh* 101, pp. 207-66.
- Hollmann A. (2000), “Epos as an Authoritative Speech in Herodotos’ *Stories*”, *HSCPh* 100, pp. 207-25.
- Hornblower S. (2003²), *A Commentary on Thucydides*, vol. I, Books I-III, Oxford, Clarendon Press.
- How W. W. and Wells J (1967), *A Commentary on Herodotus*, Oxford at the Clarendon Press.
- Jacobson H. (1983), *The Exagoge of Ezekiel*, Cambridge University Press.

- Kaufmann W., *Tragedia y Filosofía*, Barcelona (versión de S. Oliva)
- Kennedy G. A. (1999), "Hellenistic literary and philosophical scholarship" en *Classical Criticism, The Cambridge History of Literary Criticism*, Vol. 1 (G. A. Kennedy ed.), Cambridge University Press.
- Kitto H. D. F. (1952) "The idea of God in Aeschylus and Sophocles", *Entretiens pour l'étude de l'Antiquité Classique I*, Genève.
- Koenen L. (1994), "Greece, the Near East, and Egypt: Cyclic Destruction in Hesiod and the *Catalogue of Women*", *TAPhA* 124, pp. 1-34.
- Körte A. y Händel P. (1973), *La poesía helenística*, Barcelona (versión de J. Godo Costa).
- Kralli I. (2000), "Athens and the Hellenistic Kings: the language of the decrees", *CQ* 50/1, pp. 113-32.
- Krauss C. (1968), "Ezechiele poeta tragico", *RFIC* 96, pp. 1165-75.
- Lang M. L. (1984), *Herodotean Narrative and Discourse*, Harvard University Press.
- Lausberg H. (1983), *Manual de Retórica Literaria*, 3 vols., Madrid.
- Lesky A. (1973), *La tragedia griega*, Barcelona (versión de J. Alsina).
- (1976), *Historia de la literatura griega*, Madrid (versión de J. M. Regañón y B. Romero).
- Lissarrague F. (1998), "The Athenian Image of the Foreigner", en *Greeks and Barbarians...*, pp. 101-24 (versión de A. Nevill).
- López Eire (1990), "La revolución en el pensamiento político de Tucídides (I)", *Gerión* 8, pp. 89-114.
- (1991), "La revolución en el pensamiento político de Tucídides" (II), *Gerión* 9, pp. 87-110.
- Luraghi N. (2000), "Autor and Audience in Thucydides' *Archaeology*. Some Reflections", *HSCPh* 100, pp. 227-39.
- Luz M. (1983), "Eleazar's Second Speech on Masada and Its Literary Precedents", *Rheinisches Museum für Philologie* 126, pp. 25-43.
- McCulloch H. Y. –Cameron H. D. (1980), "Septem 12-13 and the Athenian Ephebia", *ICS* V, pp. 1-14.
- McDonald M. (2003), *The Living Art of Greek Tragedy*, Indiana University Press.
- MacDowell D. M. (1995), *Aristophanes and Athens*, Oxford University Press.

- Mercier C. E. (1993), “Hekabe’s Extended Supplication (*Hec.* 752-888)”, *TAPhA* 123, pp. 149-60.
- Mikalson J. D. (1989), “Unanswered Prayers in Greek Tragedy”, *JHS* CIX, pp. 81-98.
- Mortara Garavelli B. (2000), *Manual de Retórica*, Madrid (versión de M. J. Vega).
- Murphy J. J. (ed.) (1989), *Sinopsis de la retórica clásica*, Madrid (versión de A. R. Bocanegra).
- Murray G. (1940), *Aeschylus. The Creator of Tragedy*, Oxford at the Clarendon Press.
- Nardelli J-F. (2000), “Xénophobie et orientalisme dans la littérature grecque archaïque et classique. À propos d’un ouvrage récent », *Gaia* 4, pp. 17-43.
- Nichols P. (1998), *Aristophanes’ Novel Forms. The Political Role of Drama*, London.
- Nickelsburg G. (1981), *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, London.
- Nicklas T. (2001), “Aus erzählter Geschichte “Lernen”. Eine narrative Analyse von 2 Makk. 8”, *Journal for the Study of Judaism* XXXII/1, pp. 25-41.
- Niese B. (1900), “Kritik der beiden Makkabäerbücher nebst Beiträge zur Geschichte der makkabäischer Erhebung”, *Hermes* 35, pp. 268-307; 453-527.
- Nippel W. (1988), “The Construction of the ‘Other’”, en *Greeks and Barbarians...*, pp. 278-310.
- Ober J. (1989), *Mass and Elite in Democratic Athens, Rhetoric, Ideology and the Power of People*, Princeton University Press.
- and Strauss B. (1992), “Drama, Political Rhetoric and the Discourse of Athenian Democracy” en *Nothing to Do with Dionysos?...*, pp. 27-70.
- O’Regan D. (1992), *Rhetoric Comedy and the Violence of Language in Aristophanes’ Clouds*, New York, Oxford, Oxford University Press.
- Paglialunga E. (2001), *Manual de teoría literaria clásica*, Universidad de los Andes, Mérida.
- Parsons P. (1996), “ΦΙΛΑΕΛΛΗΝ”, *MH* 53/2, pp. 106-15.
- Patzek B. (2003), “Homer and the Near East. The Case of Assyrian Historical Epics and Prose Narrative”, *Gaia* 7, pp. 63-74.
- Pedrick V. (1982), “Supplication in the *Iliad* and the *Odyssey*”, *TAPhA* 112, pp. 125-40.
- Pelling Ch. (1997), “Aeschylus’ *Persae* and History”, en *Greek Tragedy and the Historian*, pp. 1-19.

- Perelman Ch. y Olbrechts-Tyteca L. (1994), *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid (versión de J. Sevilla Muñoz)
- Pfeiffer R. (1949), *Callimachus*, Oxford University Press.
- Pfoh E. O. (2003), “Entre Moisés y Heródoto: notas historiográficas sobre el *Antiguo Testamento* como literatura helenística”, *Cuadernos de Teología* XXII, pp. 37-46.
- Rebuffat R. (1972), “Le sacrifice du fils de Créon” *REA* 74, pp. 14-31.
- Redfield J. (1988), « Herodotus the Tourist », en *Greeks and Barbarians...*, pp. 24-49.
- Redondo J. (2000), “The Greek Literary Language of the Hebrew Historian Josephus”, *Hermes* 128/4, pp. 420-434.
- Renehan R. (2001), “Herodotos Philanthropos”, *Hermes* 129/2, pp. 173-87.
- Richnow W. (1967), *Untersuchung zu Sprache und Stil des 2. Makkabäerbuches: Ein Beitrag zur hellenischen Historiographie*, Göttingen.
- Romilly, J. de (1965), “Les Phéniciennes d’ Euripide ou l’actualité dans la tragédie grecque”, *RPh* 39, pp. 28-47.
- Rood. T. (1998), *Thucydides. Narrative and Explanation*, Oxford, Clarendon Press.
- Rosenmeyer P. A. (2001), *Ancient Epistolary Fictions*, Cambridge University Press.
- Said S. (1988), “Greek and Barbarians in Euripides’ Tragedies: The End of the Differences?” en *Greeks and Barbarians...*, pp. 62-100 (versión de A. Nevill).
- Rosenmeyer T. (1957), “Hesiod and Historiography”, *Hermes* 85/3, pp. 257-85.
- Rutherford R. (1996), *Homer*, Oxford, Clarendon Press.
- Seaford R. (1981), « Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries » *CQ* 31/2, pp. 252-75.
- (2001²), *Euripides. Bacchae*, Warminster, Aris & Phillips LTD.
- Segal C. (1995), “Classics, Ecumenicism, and Greek Tragedy”, *TAPhA* 125, pp. 1-26.
- Sifakis G. M. (1968²), *Studies in the History of Hellenistic Drama*, London.
- Silk M. (1996), *Tragedy an the Tragic*, Oxford, Clarendon Press.
- Smith M. (1972), “Pseudoepigraphy in the Israelite Literary Tradition” en *Pseudoepigrapha I*, Fondation Hardt, Vandoevres, Genève, pp. 191-227.
- Snell B. (1965), *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid (versión de J. Vives).
- Sommerstein A. (1997), “The Theatre Audience, the *Demos*, and the *Suppliants* of Aeschylus, en *Greek Tragedy and the Historian*, pp. 63-79.

- (2002), *Greek Drama and Dramatist*, London and New York.
- Sourvinou-Inwood Ch. (1997), “Tragedy and Religion: Constructs and Readings”, en *Greek Tragedy and The Historian*, pp. 161-86.
- Stephens S. A. (2003), *Seeing Double. Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria*, Berkeley-Los Angeles- London.
- Stokes M. C. (1997), *Plato: Apology*, Warminster, Aris & Phillips LTD.
- Swain S. (ed.) (1999), *Oxford Readings in The Greek Novel*, Oxford University Press.
- Thiercy P (1986), *Aristophane: Fiction and Dramaturge*, Paris, 1986.
- Thomson G. (1972), *Aeschylus and Athens*, New-York.
- Van Ophuijsen J. M. and Stork P. (1999), *Speeches of War in Herodotus VII 5 & 8-18*, Leiden.
- Venini P. (1951), “Tragedia e storia in Polibio, *Dioniso XIV*, pp. 54-61.
- (1953), “Note sulla tragedia ellenistica”, *Dioniso XVI/1*, pp. 3-19.
- Vernant, J. P. (1985²), *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona (versión de J. D. López Bonillo).
- y Vidal-Naquet P. (1989), *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Vols. I y II, Madrid (versión de Ana Iriarte).
- Vidal-Naquet P. (1997), “The Place and Status of Foreigners in Athenian Tragedy”, en *Greek Tragedy and the Historian*, pp. 109-19.
- Walbank F. W. (1938), “ΦΙΛΙΠΠΙΟΣ ΤΡΑΓΩΙΔΟΥΜΕΝΟΣ”, *JHS LVIII*, pp. 55-68.
- Walcot P. (1966), *Hesiod an the Near East*, Cardiff.
- Wacholder B. (1974), *Eupolemus, a Study of Judaeo-Greek Literature*, New-York.
- Waters K. H. (1985), *Herodotos the Historian*, University of Oklahoma Press.
- Wilamowitz-Möllendorf U. v. (1900), “Asianismus und Atticismus”, *Hermes 35*, pp. 52.
- Wilkins J. (1995), *Euripides. Heracleidae*, Oxford, Clarendon Press.
- Wilson P. (1997), “Leading the Tragic *Khoros*: Tragic Prestige in the Democratic City”, en *Greek Tragedy and the Historian*, pp. 81-108.
- Wills L. M. (1995), *The Jewish Novel in the Ancient World*, London.
- Winnington_Ingram R. P. (1983), *Studies in Aeschylus*, Cambridge University Press.
- Winkler J. J. (1992), “The Ephebes’ Song: *Tragoidia* and *Polis*” en *Nothing to Do with Dionysos?...*, pp. 20-62.

Wooten C. (1975), “Le développement du style asiatique pendant l’époque hellénistique”, *REG* 88, pp. 94-104.

Wright III B. G. (2003), “Access to the Source: Cicero, *Ben Sira*, the *Septuagint* and Their Audiences”, *JSJ* XXXIV/1, pp. 1-27.

(2003), “Why a Prologue? Ben Sira’s Grandson and His Greek Translation en *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (Palil S. M., Kraft R. A., Schiffman L. H. & Fields W. W. edd.), Leiden-Boston.

VII. Morfología y sintaxis

Buck C. D. (1955), *The Greek Dialects*, Chicago & London, The University of Chicago Press.

Cañas Reillo M. (1999), « Consideraciones sobre los términos *neptar* y *ephatar/lepathar* en la Biblia latina (2 *Macabeos* 1, 36” en *La Filología Latina hoy. Actualización y perspectivas*, A. M. Aldama, M. F. del Barrio, M. Conde, A. Espigares, M. J. López de Ayala (eds.), Sociedad de Estudios Latinos, Madrid, vol. I.

(2002), “La versión de los *Macabeos* de la *Biblia de Ajuda* y el *Rollo de Antíoco*” en *Judaísmo hispano: Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, Madrid, CSIC.

Chantraine P. (1927), *Histoire du parfait grecq*, Paris.

(1963), *Grammaire homérique*, Paris.

(1976), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.

Crespo E. y otros (2003), *Sintaxis del griego clásico*, Madrid.

Denniston J. (1954²), *The Greek Particles*, Oxford, Clarendon Press.

Devine A. M. and Stephens L. D. (2000), *Discontinuous Syntaxis*, Oxford.

Gehman H. S. (1951), “The Hebraic Character of Septuagint Greek”, *VT* 1, pp. 81-90.

Goodwin W. W. (1903), *School Greek Grammar*, London.

(1966), *Syntax of the moods and tenses of the Greek Verb*, London.

Moulton J. H. and Howard W. F. (1976), *A Grammar of New Testament Greek*, vol. II, Edinburgh.

and Geden A. S. (1978), *A Concordance to the Greek Testament*, Edinburgh.

Smyth H. W. (1984), *Greek Grammar*, Harvard University Press.

Willi A. (2004), « Old Persian in Athens revisited (Ar. Ach. 100) » *Mnemosyne* LVII76, pp. 657-81.

VIII. Historia del texto

Blecua A. (1983), *Manual de crítica textual*, Madrid.

Cañas Reillo J. M. (2000), *Glosas marginales de Vetus Latina en Biblias Vulgatas Españolas 1-2 Macabeos*, Instituto de Filología del CSIC, Madrid.

Dain A. (1964), *Les manuscrits*, Paris.

Pasquali G. (1962), *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze.

Mariotti S. (1978), “Marzullo e I Maccabei”, *RFIC* 106, pp.471-94.

Reynolds L. D., Wilson N. G. (1986), *Copistas y filólogos. Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina*, Madrid, Gredos.

West M. (1973), *Textual Criticism and Editorial Technique to Greek and Latin Texts*. Stuttgart.

INDICE

Palabras introductorias	1
Primera parte: Preliminares	3
1. Reseña histórica.....	4
2. Los <i>Libros de los Macabeos</i>	9
3. Título de los Libros.....	12
3. 1. El nombre <i>Macabeo</i>	12
3. 2. <i>Sarbethsabanaiel</i>	12
4. La familia de los Hasmoneos.....	13
5. <i>I Macabeos</i>	13
Segunda parte: <i>II Macabeos</i>	15
CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN GENERAL	16
1. Estructura.....	16
2. Tradición textual.....	17
CAPÍTULO II: DOS CARTAS Y UN PRÓLOGO	19
1. Primera carta.....	19
2. Segunda carta.....	24
3. Análisis del prólogo.....	40
3. 1. Conclusiones.....	49
CAPÍTULO III: LENGUA Y ESTILO	51
1. Morfosintaxis.....	51
1. 1. Usos de -σσ - y -ττ-.....	51
1. 2. Declinación de νεώς.....	51
1. 3. Los números.....	52
1. 4. La conjugación.....	52
1. 5. Los pronombres demostrativos.....	53
1.6. Los tiempos verbales.....	53
1. 6. 1. El futuro.....	53
1. 6. 2. El perfecto.....	55
1. 7. Adjetivos verbales en -τέος.....	55
1. 8. Semitismos.....	56
1. 8. 1. El uso de ει.....	56
1. 8. 2. Otros semitismos.....	56
1.9. La negación.....	57
1.9. 1. La negación en oraciones independientes y en subordinadas.....	57
1. 9. 2. La negación del infinitivo.....	58
1. 9. 3. La negación del participio.....	58
1. 10. Hiato.....	59
2. Estilo literario.....	60
2. 1. Figuras retóricas.....	60
2. 2. La historiografía histórico-patética.....	63
CAPÍTULO IV: ELABORACIÓN LITERARIA DE PERSONAJES Y MOTIVOS	67
1. La figura de Antíoco IV.....	67
1. 1. Polibio: ¿modelo para el retrato de Antíoco IV?.....	72

1. 2. El motivo de la helmintiasis.....	74
1. 3. La muerte de Antíoco IV en <i>I Macc</i>	77
2. El sumo sacerdote Onías.....	81
3. Judas Macabeo.....	83
4. La figura de Nicanor.....	83
5. Las epifanías.....	86
5. 1. El episodio de Heliodoro.....	86
5. 2. La protección divina del Templo.....	96
5. 3. La epifanía en V 2-4.....	99
5. 4. La epifanía en X 29-30.....	100
6. El asilo en los templos.....	101
7. El martirio.....	103
7. 1. Eleazar.....	103
7. 2. La madre y sus siete hijos.....	108
7. 3. <i>IV Macabeos</i>	114
8. Razis.....	116
8. 1. Morir por la patria en el mundo griego.....	118
9. Las plegarias.....	122
9. 1. Plegaria de la primera carta I 2-5.....	122
9. 2. Plegaria de la segunda carta I 24-29.....	122
9. 3. Las plegarias en el episodio de Heliodoro (cap. III).....	124
9. 4. La plegaria del séptimo hermano VII 37-38.....	125
9. 5. La plegaria al comienzo de la rebelión VIII 2-4.....	126
9. 6. La plegaria por los esclavos VIII 14-15.....	127
9. 7. Plegarias de agradecimiento y súplica VIII.....	127
9. 8. La plegaria y el himno en la reinauguración del Templo X 4, 7.....	127
9. 9. Las plegarias en ocasión del combate X 16, 26, 38.....	128
9. 10. Las plegarias surgidas durante la primera campaña de Lisias XI 6, 9.....	129
9. 11. La invocación previa a la venganza de Joppe XII 6.....	129
9. 12. La plegaria surgida en Caspín XII 15.....	129
9. 13. La plegaria previa al sitio de Efrón XII 28.....	130
9. 14. El ruego antes del combate XII 36.....	130
9. 15. El himno y la plegaria contra los amuletos XII 41-2.....	130
9. 16. La plegaria ante la expedición de Antíoco V XIII 10-12.....	131
9. 17. La súplica ante la expedición de Nicanor XIV 15.....	131
9. 18. La súplica a favor de la santidad del Templo XIV 35-6.....	132
9. 19. La plegaria frente al enemigo XV 22-24.....	132
9. 20. La plegaria en medio del combate XV 26-27.....	133
9. 21. Conclusiones.....	134
9. 22. Las plegarias en Homero.....	134
9. 23. Las plegarias en Heródoto.....	137
CAPÍTULO V: INSTITUCIONES, COSTUMBRES, RELIGIÓN.....	140
1. Donaciones reales.....	140
2. El administrador <i>προστάτης</i>	140
3. La reglamentación del mercado <i>ἀγορανομία</i>	142
4. El estratega <i>στρατηγός</i>	143
5. La relación Jasón-Antíoco IV (impuestos).....	143
6. La venta del sumo sacerdocio.....	145
7. El gimnasio.....	145

8. La efebía.....	147
9. Inscripción de los Antioquenos en Jerusalén.....	148
10. El modo de vida griego.....	151
11. La abolición de los privilegios reales.....	153
11. 1. Juan, padre de Eupólemo.....	154
11. 2. Eupólemo.....	154
11. 3. Tratados de amistad y alianza.....	155
11. 4. Introducción de nuevas costumbres contrarias a la ley.....	155
12. La construcción del gimnasio.....	156
13. Imitación del modo de vida griego.....	157
13. 1. Helenismo.....	158
13. 2. La λειτουργία.....	158
13. 3. La χορηγία.....	159
13. 4. La palestra.....	159
13. 5. El llamado del disco.....	160
14. Juegos quinquenales en honor de Heracles.....	161
14. 1. El delegado.....	162
14. 2. El sacrificio.....	162
15. La entronización del rey.....	163
16. La recepción del rey.....	164
17. El nombramiento de Menelao como sumo sacerdote.....	165
18. El gobernador ἑπαρχος.....	165
19. El regalo de tierras δωρεαί.....	166
20. El derecho de asilo ἀσυλία.....	166
21. El estrechamiento de la diestra.....	169
22. La degradación previa a la muerte.....	169
23. La crueldad escita.....	170
24. La συγγένεια.....	171
25. El saqueo de templos.....	172
26. El comandante ἐπιστάτης.....	173
27. Oposición ciudad-campo.....	174
28. El anciano ateniense.....	175
28. 1. Atenas.....	176
29. La consagración de templos.....	176
29. 1. La consagración a Zeus Olímpico.....	179
29. 2. La consagración a Zeus Xenios.....	180
30. Características del culto.....	181
30. 1. Prostitución en lugares sagrados.....	181
30. 2. El sacrificio de animales prohibidos.....	184
31. Otras prohibiciones.....	185
32. Celebración mensual del nacimiento del rey.....	186
33. Las fiestas dionisiacas-Dioniso.....	187
33. 1. El tirso.....	190
34. La tortura.....	192
35. La epistolografía helenística.....	197
36. El Consejo de Ancianos Γερουσία.....	203
37. Ley-leyes.....	204
38. El trofeo.....	205
39. Las Σωτήρια.....	206
40. <i>II Macc.</i> y el <i>Libro de Esther</i>	218

CAPÍTULO VI: CIUDADES GRIEGAS EN PALESTINA. SUS INSTITUCIONES Y COSTUMBRES.....	211
1. Las ciudades griegas en Palestina.....	211
2. Ptolemaida	212
3. Idumea.....	214
4. Gázara.....	215
5. Las ciudades de Joppe (Jaffa) y Jamnia (Yávneh).....	216
5. 1. Joppe.....	217
5. 2. El decreto ψήφισμα.....	218
5. 3. El πολίτευμα.....	218
5. 4. Jamnia.....	219
6. Caspín.....	220
7. El templo en honor a Atargatis.....	220
8. Escitópolis.....	221
9. Marissa	222
9. 1. La clámide	223
10. Las ciudades griegas y la población judía: Conclusiones	223
Tercera parte: Conclusiones.....	225
Cuarta parte: Apéndice.....	237
I. La figura de Antíoco IV en el <i>Libro de Daniel</i>	238
II. La carta seléucida de Jerusalén.....	246
III. Literatura postbíbica.....	254
IV. <i>El Rollo de los Hasmoneos</i>	258
Quinta parte: Bibliografía.....	268
ÍNDICE.....	297

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
 FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
 Dirección de Bibliotecas