

# Usando las armas del enemigo. Procedimientos constitutivos de *IV Macabeos*



Roberto J. Sayar

Universidad de Buenos Aires / Universidad de Morón, Argentina  
sayar.roberto@gmail.com

Recibido: 4/4/2018. Aprobado: 29/6/2018.

## Resumen

Teniendo en cuenta la rápida expansión de la *Septuaginta* por el espacio de influencia helenístico, intentaremos descubrir de qué modo los tópicos y la terminología de uso común en la literatura apologética griega serán reutilizados en el *Libro IV de los Macabeos* para explicitar ante la audiencia sus propósitos e intenciones retóricas. La 'traducción' genérica adquirirá entonces pleno estatus de creación nueva y, en consecuencia, ganará un sitio por derecho propio tanto en la colectánea sagrada como en los antecedentes de géneros fructíferos en el cristianismo.

### Palabras clave

*Apócrifos del Antiguo Testamento*  
*Apologética*  
*tipología textual*  
*judaismo helenista*  
*Libros históricos*

## Using the enemies' weapons. Constitutive procedures of *IV Maccabees*

### Abstract

Bearing in mind the fast spread of *Septuaginta* over the hellenistic influence area, we will try to discover how the topics and the terminology commonly used in the Greek apologetical literature will be recycled in the *IV Book of Maccabees* to make explicit to its audience its purposes and rhetoric intentions. The generic 'translation' will acquire entire status of new creation and so, consequently, will win a place, by its own right, in the sacred collection as in the antecedents of fruitful genres inside Christendom literary tradition.

### Keywords

*Old Testament Apocrypha*  
*Apologetics*  
*Textual typology*  
*Hellenistic Judaism*  
*Historical books*

πατρι ἐμοῦ, σιδήρου ῥαψῶδα

## 1. Introducción

El conocido crítico Michael von Albrecht dice al principio de su monumental *Historia de la literatura romana* que las expresiones literarias de este pueblo constituyen el primer caso de ‘literatura derivada’, es decir que, para construir su cultura textual, “sus autores dieron cuenta de la tradición de otro pueblo al que consideraban superior” (1997:12). Sobre todo en lo que refiere al ámbito poético, que traducirá preferentemente formas y motivos griegos a la lengua latina<sup>1</sup> y más tarde se verá casi prácticamente dominado por la influencia alejandrina, que dará temas y motivos a un número ingente de poetas de la Urbe quienes, tal y como sus predecesores helenísticos, escribirán en contraste a la épica tradicional poemas mitológicos breves en metros típicamente griegos (Crowther, 1971:247). Así pues, teniendo en cuenta estos antecedentes, no parece improbable que el fenómeno de la re-creación característico de este período de la literatura romana pueda verse replicado en diversos casos ajenos al espectro cultural propio de este pueblo pero sumidos en la órbita del helenismo. Entre estos, cobrarán importancia aquellos casos en que los productos culturales provenientes de Grecia avasallaron –con diferente grado de consciencia– toda expresión auténticamente nativa de los pueblos sojuzgados. Así sucederá no solo con elementos de claro origen egipcio, reinterpretados según el enorme faro erudito que representaba Alejandría<sup>2</sup> sino además con muchos elementos literarios hebreos. El pueblo judío, particularmente, desplegará un enorme desarrollo literario impulsado por los géneros y tópicos textuales usuales en las creaciones extranjeras. Así tanto se tenderá a analizar la historia con lentes más próximas a los caminos analíticos establecidos por Heródoto y sus continuadores, como se desarrollará un ‘judaísmo filosófico’ o incluso una nueva mística, inspirada por las corrientes de pensamiento en boga a mediados del siglo II a.C.<sup>3</sup>

En el caso de este trabajo nos concentraremos en una obra apócrifa al canon veterotestamentario,<sup>4</sup> el *Libro IV de los Macabeos*. Habida cuenta de la rápida expansión de la *Septuaginta* por el espacio de influencia helenístico, junto con los textos de cultura típicamente griegos, la composición del tratado se torna una cuestión central. Lo creemos de esta manera puesto que el suceso narrado por *2 Ma.* debió haber sido convenientemente adaptado para que fuera recibido de manera adecuada por su audiencia. Entonces, los tópicos y la terminología de uso común en la literatura apologética griega–helenística y anterior– se verán reutilizados para explicitar ante el público sus propósitos e intenciones retóricas. De ese modo, incluso el léxico filosófico–jurídico adquirirá nuevos matices apropiados a la realidad hebrea del siglo I, clarificando el alcance de sus semas en relación a ellos. Por tanto, la consabida ‘traducción’ adquirirá pleno estatus de creación nueva y, en consecuencia, ganará un sitio por derecho propio tanto en la colectánea sagrada como en los antecedentes de géneros fructíferos en el cristianismo.

## 2. Historias hebreas entre griegos

Habida cuenta de que la unidad intrínseca del vasto imperio de Alejandro tras su muerte fue la expansión de la lengua griega en su variante *koiné* a lo largo de los territorios hollados por el ejército,<sup>5</sup> resulta lógico que quien quisiera progresar mínimamente en la sociedad de la época debía ser, por lo menos, bilingüe. Si a este hecho le añadimos la paulatina pérdida del hebreo por parte de la comunidad judía en favor de las sucesivas lenguas vehiculares en las que estuvieron sumidos –es decir, tanto el arameo como el griego– la necesidad

1. Procedimiento que, en esta lengua, tendrá como principales exponentes a Ennio y Livio Andronico. Del primero, además de los *Annales*, se conoce que tradujo o adaptó al latín a Evermero, Sotades y Arquestrato. Además, se cita el hecho de que para componer su *opus magnum* debió conocer la teoría literaria de Calímaco, aunque no necesariamente aceptar su influencia (Crowther, 1971:246 y notas *ad loc.*). Del segundo es ampliamente conocido y consecuentemente estudiado el trabajo de traducción y adaptación al verso saturnio que realizó de la *Odisea* homérica; *cfr.* la introducción del trabajo de Mariotti (1952).

2. Claro ejemplo de tal corriente pueden ser los trabajos del egipcio Manetón de Sebennito quien, entre muchas otras cosas, organizó en sus *Aegyptiaca* la dilatada historia de su pueblo según criterios analíticos claramente helenos (*cfr.* Romero, 2009:110-111; Bengston, 2008:344).

3. *Cfr.* el trabajo de Collins (2000), quien organiza su investigación acerca de la penetración del helenismo en Judea en torno a la cantidad y calidad de textos producidos durante aquellos años, tanto bajo la dominación tolemaica como la seléucida. Cabe destacar, del mismo modo, que la tendencia hebraica a adaptar textos de cuño extranjero a su propia idiosincrasia no comienza con la invasión griega sino que se retrotrae incluso hasta las épocas de la invasión asirio-babilonia (*cfr.* Piñero, 2007:23).

4. En efecto, no es considerado sagrado ni inspirado por el judaísmo, sino más bien que forma la lista de los llamados pseudoepigráficos o apócrifos (para los católicos romanos y los protestantes respectivamente), pero en su momento fue tenido como parte de las *Escrituras* no solo por los judíos sino también por los primeros cristianos. Ambos grupos tomaron tanto a la *Septuaginta* como canon –en la que figura este texto– como también a diversos textos que no figuran en ella y del mismo modo son considerados parte del conjunto de textos sagrados. Este hecho le hará decir a Piñero (2007:55) que las comunidades judías de la época mantenían un “canon bíblico fluido” que se fijará en diferentes momentos de la historia dependiendo de la corriente religiosa que tomemos como foco. El judaísmo estableció los suyos en el concilio de rabinos de Yabne/Yamnia, en el año 90 d.C. (Halivni, 1986:43ss.; Piñero, 2007:55; Frenkel, 2008:326) mientras que el catolicismo logró hacer lo propio alrededor de la segunda mitad del siglo IV de nuestra era (Hahneman, 2002:415).

5. *Cfr.* Hengel (1981:58). La importancia de esta expansión lingüística también es notada *inter alios* por Collins (2000:24) y por Piñero (2007:24).

de una versión del texto sagrado en la lengua de uso de las comunidades se vuelve un punto insoslayable en la cotidianidad del πολιτευμα<sup>6</sup> hebreo de las grandes ciudades. Pero no porque estos lo utilizaran de manera asidua en sus liturgias (costumbre generalizada alrededor del s. I d.C.)<sup>7</sup> ni porque todos leyeran los pocos pasajes de utilización efectiva en la sinagoga, puesto que de suceder esto, era el trujamán o traductor el que vertía oralmente y sobre la marcha el original hebreo al arameo o, más raramente, al griego (Piñero, 2007:39). La causa última de la traducción, aceptando el hecho de que el rey de Egipto quisiera efectivamente poseer una copia de la Ley en la Biblioteca de Alejandría<sup>8</sup> (*Aristeas* 38), puede verse en la aculturación buscada por la élite sacerdotal quien adoptó los modos extranjeros –más aún teniendo en cuenta la voluntad regia– en un gradualismo creciente. Los efectos de este proceso redundarán en la producción literaria y contribuirán al auge de determinados géneros, como la apocalíptica y la apología,<sup>9</sup> dadas las circunstancias extremas en las que se desarrolló la penetración de la cultura griega.

Tales producciones buscarán justificar el orden del mundo no solo dentro de parámetros hebraicos, según los cuales la historia tiene una inequívoca tendencia a repetirse o reformularse a lo largo de las épocas, sino que además será preciso entenderla bajo una óptica comprensible (y por ende justificable) a la idiosincrasia helenística, como podrá ser la linealidad tendiente a una meta holística; que dentro de la comunidad hebrea será la llegada última del Mesías. En el primer caso, hablamos de un esquema que se ha denominado ‘deuteronomico’, que tiene en cuenta la acción de Dios en los devenires humanos. También llamado ‘pragmático en cuatro tiempos’ (Boyer–Hayoun, 2008) puesto que puede simplificarse en cuatro ítems consecutivos, según los que, cíclicamente: (a) los hijos de Israel se alejan de la vía trazada por Dios; (b) para castigarlos, este los hace caer bajo el dominio de una potencia extranjera; (c) cuyos maltratos hacen al pueblo arrepentirse de sus malas acciones pasadas; (d) Dios, a raíz del arrepentimiento, crea un salvador para dar fin a sus tormentos. Así, el Todopoderoso se alejará del Pueblo Elegido en tanto este se distancie del cumplimiento de sus leyes y solo volverá a él si la comunidad logra percatarse de sus errores pasados y, luego de solicitar misericordia, retorna al seno de la normativa celestial. En el segundo caso, hablamos del, en las señeras palabras de Romero, “rechazo que entraña de la concepción mística de la naturaleza” (2008:50) que implicará un principio de explicación de los fenómenos del cosmos cerrado en sí mismo y cuya justificación siempre tiene en cuenta que el hombre helenístico se siente consciente de ser el protagonista de la última etapa de un proceso “tras el cual una nueva ordenación es inevitable, aunque no se sospeche cuál pueda ser” (Romero, 2008:105).

A pesar de estas búsquedas de distinción dentro del enorme colectivo de pueblos que conformaron el imperio, la adaptación de los sacerdotes a los usos típicamente griegos generará finalmente la instalación de las instituciones griegas del gimnasio y la efebía en la ciudad santa, estableciendo en consecuencia la obligatoriedad del pasaje por ambas para adquirir la condición de ciudadano de Antioquía, nombre con el que fue rebautizada la ciudadela de Jerusalén (2Ma. 4.7-9). El hecho de que 4Ma. retome también este detalle (4.19-20)<sup>10</sup> será no solo un signo inequívoco de que aquel es la fuente de este<sup>11</sup> sino, sobre todo, un indicio que señala la fuerza de la penetración del helenismo en la sociedad hebrea. Es decir, si el Sumo Sacerdote y los –suponemos– Ancianos del pueblo admitieron tal abominación (cfr. 1Ma. 1.54)<sup>12</sup> tanto en lo que refiere al culto del Templo como a la organización social, el grado de aceptación del nuevo orden comunitario disponía de pocos resquicios por los que los hebreos observantes pudieran mantener sus costumbres ancestrales.

6. Tal categoría es utilizada por Druille (2015:130) para caracterizar a la comunidad hebrea de Alejandría. Nosotros extendemos su aplicación a las comunidades de Asia Menor (sitio de posible composición del tratado según Van Henten (1997:80-83), aunque DeSilva se incline por una zona entre Asia Menor y Siria, tendiente a la cercanía con Antioquía (2006:xx) dado que la investigadora pampeana afirma, citando varias fuentes críticas, que “los investigadores coinciden en afirmar que los judíos constituían una corporación constituida por extranjeros que formaban un cuerpo cívico separado”.

7. Cfr. el trabajo de Schiffman (1999) quien realiza una exhaustiva investigación acerca de las lecturas públicas de la Torá y su utilización como lectura pública y ‘sagrada’ en el ámbito sinagoga.

8. Puesto que todos los demás elementos constitutivos de la carta son más o menos legendarios, según el detenido estudio de Collins (2000:97-103) que retoma, entre muchos otros, Piñero (2007:38-51).

9. Una descripción del segundo de los subgéneros, no por breve menos pormenorizada, aparece en el recorrido literario propuesto por Piñero (2007:98) y que incluye, entre muchos otros escritos, el así llamado por él *Ciclo de Henoc*, el *Apocalipsis griego del profeta Baruch* (también conocido como *Libro tercero de Baruch*) y el *Apocalipsis griego de Esdras*. En parte, retoma puntos del análisis más profundo que realiza Collins (2000), sobre todo para *2Henoc* y *3Baruch*.

10. Citaremos el texto de 4Ma. por capítulos y versículos, sin anteponer la abreviatura que le es propia, cosa que sí haremos en caso de citar cualquier otro texto. Todas las traducciones del griego nos pertenecen, salvo indicación contraria.

11. El vínculo fuente-meta entre 2Ma. y 4Ma. ya ha sido señalado frecuentemente por los especialistas (Frenkel, 2011:66; Piñero, 2007:70-71; Van Henten, 1997:70-73) quienes destacan la acertada búsqueda de pasajes del autor de 4Ma. que lo ayudan a demostrar su tesis.

12. “Ἰδὲ τὸ εἶδός αὐτοῦ ἐρημώσας”, dice el texto, referencia que retoma Daniel en su profecía (*Da.* 9.27). De qué constaba tal cosa es algo discutido. Lo más plausible es que se tratara de una estatua de Zeus considerando los datos aportados por 2Ma. 6.2, en que se habla de un altar de Zeus Olímpico en el Templo de Jerusalén y otro de Zeus *Xénios* en el templo del Monte Garizim.

### 3. Hebraísmos / helenismos

Por lo tanto, si la masa social se hallaba también en posesión de un conocimiento del idioma griego más fluido o cercano que el del hebreo, la existencia de una traducción del texto sagrado, ya más difundido entre el pueblo que conserva los usos y costumbres heredados será ante todo utilitaria más que plenamente ‘sacra’ (cfr. García Yebra, 2004:50). ¿A qué nos referimos con esto? A que si bien el hebreo sigue siendo la lengua litúrgica puesto que es la lengua de la creación, según la opinión general de los sabios (Piñero, 2007:37), el conocer el idioma hace próxima esa creación y habilita una actualización de ese momento fundacional con cada lectura. Una de las aristas en donde la posibilidad demiúrgica se muestra particularmente fructífera será en todas aquellas expresiones plenamente hebreas que resultan de difícil comprensión en griego o que implicarían un número de explicaciones marginales demasiado extenso para que su inclusión no dificulte la lectura. Los ejemplos son evidentemente numerosos y algunos serán más característicos que otros dada su repetición<sup>13</sup> pero todos compartirán una característica común: los lexemas escogidos para trasladar los actos de referencia (Eco, 2013a:182; 2013b:307-8) intentarán ajustar lo menos posible los rasgos que se deban mantener. En el caso de aquellos en donde tal limitación no pueda efectuarse, se apelará al conocimiento generalizado que de la lengua griega tengan los usuarios.<sup>14</sup>

13. Piñero, en un profuso apartado (2007:45-51) se dedica a establecer los diversos grados de helenismos léxicos presentes en el texto y, sobre todo, las implicaturas que estos tendrán, más tarde o más temprano, en la fijación de ciertos conceptos en el judaísmo helenista, como puede ser la unicidad de Dios.

14. Cfr. Eco (2013a:200; 2013b:135ss.). Cfr. las posturas históricas acerca de la traducción que expresa García Yebra (2004:15ss.) y el primer capítulo del valioso tratado de Maillot (1997).

Para el primer caso, es decir, aquellas ocasiones en que las palabras helenas no se comprenden del todo y se opta por lexemas griegos que ‘crean’ una nueva lectura posible, es preciso traer a colación, de entre los listados por Piñero, dos conceptos claves para el pueblo de Israel como la ‘justicia’ y la ‘misericordia’. En hebreo, respectivamente, צדק (*sédeq*) y חסד (*hésed*), sus traducciones en la LXX serán δικαιοσύνη y ἔλεος / ἔλεημοσύνη. Los conceptos griegos no se ajustarán del todo, por lo tanto, al haz de rasgos que engloban los términos de los que se parte, puesto que por un lado צדק reúne “un conjunto de connotaciones que van desde ‘fidelidad’ y ‘rectitud’ hasta ‘inocencia’ y ‘justicia’” (Piñero, 2007: 50); algunos de cuyos puntos son de difícil equivalencia en la palabra elegida para trasladarla, cuando no directamente imposibles de validar mutuamente. Por otro lado, el espectro de significación abarcado por el lexema griego es demasiado amplio –llegando a abarcar incluso solapadamente algunas de las lecturas posibles para צדק– en relación con la puntualización que representa חסד con respecto a la misericordia.

En el caso de la apelación al conocimiento de la lengua de destino que puedan tener los hebreoparlantes, los pasajes que creemos paradigmáticos son *Is.* 7.14 y *Ge.* 6.4. En el libro del profeta, claro está, nos referimos al pasaje que justificará más tarde la naturaleza mesiánica de Cristo: “una virgen dará a luz un hijo”. Los problemas de interpretación que tal elección ha traído en la tradición posterior son innumerables y no los trataremos aquí;<sup>15</sup> pero el ejemplo es válido dada la poca puntual indicación del original hebreo que reza tan solo que una “muchacha” (עַלְמָה *almah*) será la madre del mesías. Por ello, el empleo de παρθένος implicará que los lectores deberán conocer que la condición joven de la muchacha no implica necesariamente que esta conserve su virginidad puesto que tal rasgo se encuentra ausente del lexema hebreo. La traducción del pasaje de *Génesis* nos parece incluso más representativa, puesto que se refiere a todas los seres supraterráneos que entraron en contacto con las primeras humanas para engendrar lo que la traducción helena engloba en el término religioso/mítico ‘gigantes’ (γίγαντες). El texto hebreo es particularmente profuso a la hora de denominar tanto a los ángeles de Dios (*Ge.* 6.2: “וַיֹּאמֶר יְהוָה וְהָיוּ לְעַלְמֵי שָׁמַיִם”) como a las criaturas que les nacen a estos después de yacer

15. De la innumerable cantidad de trabajos que abordan el tema elegimos destacar los siguientes: Gordon (1953), que analiza de forma harto breve la significación del hebraísmo en este pasaje y su traducción cristiana; Wolf (1972) que arriesga una posible interpretación historicista de la identidad del Emmanuel y su madre y Kamesar (1990), quien resume el argumento filológico por el que los padres de la Iglesia defendieron la lectura de LXX incluso viendo un paralelismo semántico entre ambos lexemas.

con las hijas de los hombres. En su idioma original, los enviados celestes pertenecen a una nómina importante de grupos que se engloban en un –quizás confuso– *bene Elohim* (בְּנֵי־אֱלֹהִים [los hijos del Señor]) que parece, si no se interpreta el “וּיֹא” como un vínculo sanguíneo entre la divinidad y sus ángeles, no del todo incorrecto.<sup>16</sup> En cambio, los homónimos de los hijos de la Tierra distan de poseer las características que los individualizan con respecto a todas las demás criaturas que fueron engendradas por ella.<sup>17</sup> En efecto, los *Nephilim* (נִפְלִיִּם) únicamente podrán entenderse como aquellos, dada la ‘enemistad’ que tienen con la figura divina. Pero, por lo demás, distan de ser seres amenazadores, puesto que el mismo texto bíblico nos dice que “entonces estaban los Nephilim sobre la tierra y también <estuvieron> después. [...] Estos fueron los hombres poderosos de la antigüedad, hombres de renombre” (*Ge.* 6.4).

A la luz de estos ejemplos se comprende, por ende, que los vocablos elegidos buscarán no alejarse de las referencias profundas y superficiales que sean de fácil acceso para un hablante promedio del griego. De este modo, no solo las palabras sino las construcciones típicas que algunas de ellas traigan aparejadas<sup>18</sup> apelarán a una procedencia reconocida y neutralizada dada su frecuencia de uso. Ahora bien, si el foco del análisis se lleva a un nivel más macrotextual, determinadas construcciones serán características de algunos tipos textuales más tendientes a recibirlas. En el caso particular que aplica al *Ciclo de los Macabeos*, todos los lexemas relativos a los ordenamientos político-sociales de los israelitas en el seno del Imperio tendrán una importancia central en la interpretación del conjunto como una serie de textos de tipo histórico, cada uno sujeto a una determinada manera de encarar el análisis de los eventos pretéritos. Por ello, será un procedimiento común el tomar los modos de construcción de la historia tanto de fuentes hebreas como de algunas típicamente helenísticas, en razón de este vocabulario adaptado.

Centrándonos entonces en lo que tiene que ver exclusivamente con *4Ma.*, se podrá observar que serán precisamente estas tipologías textuales, sobre todo, las que tendrán una importancia destacada en el andamiaje constructivo de la obra. Para comprender este punto es preciso recordar que según las teorías más reconocidas al respecto, siempre es más sencilla la intelección de un tema determinado cuando este se ancla en circunstancias, datos o temáticas que el lector / oyente ya haya conocido previamente (Glejzer, 2015). A causa de esto, el autor del tratado apelará a un género que devendrá típico del judaísmo con uno de tradición más que establecida entre la prosa helénica: la apología. Pero para llegar a este género en particular es preciso que el autor establezca un contexto que haga todavía más plausible la intención apologética. Por ello, creemos, presenta la escena del juicio de los mártires (5.1-17.24), la que servirá de punto de partida para la defensa de los ideales hebraicos al poner en primer plano una clara intención encomiástica. Además, como parte de un marco textual hagiográfico, en el que se alaban las virtudes de los mártires colocándolas como máximos ejemplos de una escuela filosófica que mezcla en su interior los dictados de la Ley y los postulados de los sabios helenos casi en partes iguales,<sup>19</sup> la utilización del género apologético se encontraría más que justificada.

#### 4. De géneros y sus reformulaciones

Ahora bien, además de puntualizar esta vinculación que los nueve protagonistas comparten con elevados ejemplos del pasado, punto inicial de la exposición apologética, el tratado se centrará en demostrar de qué manera es que

16. Piñero (2007:48) hipotetiza que tales antropomorfismos divinos se insertan teniendo en cuenta el concepto de “historias épicas” en donde se ubican y por ende “no hallaron inconveniente en admitirlos pues no creían que ofendieran a los oídos griegos”.

17. El rasgo más destacable de estos seres es una suerte de ‘mortalidad selectiva’, según la que solo mueren a condición de ser matados por un dios y por un mortal al mismo tiempo (Grimal 1981, s.v: 214).

18. Tal y como entiende Eco (2013c:29ss.) citando a Greimas: “determinada unidad semántica [...] es, en su propia estructura semémica, un programa narrativo potencial”.

19. Las posturas filosóficas que parecen retomarse en el texto son resumidas y explicadas en su mayor parte en el estudio de Renehan (1972:224-245). La opinión de que *4Ma.* hunde sus raíces filosóficas en el estoicismo es, según el comentario de Van Henten (1997:279 y nota *ad loc.*), la que siguen la mayoría de los especialistas. *Cfr.* al respecto la posición de Boyarín (1999:96).

20. Enumerado como (g) en la lista que realiza Ferrer (2013: 316), quien retoma postulados de Geijon (2002:32ss.).

21. "Εὐγενῶς", que caracteriza la muerte del segundo (9.27), tercer (10.3), cuarto (10.15), y séptimo (12.14) hermanos. El quinto y el sexto aparecerán apostrofados del mismo modo en la apelación final del más joven (13.11). Aquí creemos que este adverbio no solo hace referencia a una cualidad moral sino que, sobre todo, implica un origen 'noble' de sus antepasados (Muraoka, 2009:sv.297-298; *cf.* LSJ s.v.), un significado que además de ser utilizado varias veces en *LXX* permite vincular a estos mártires con el cuerpo de ciudadanos de una πόλις. Del mismo modo en que estos son alcanzados por los beneficios de la ciudadanía, aquellos al ser quienes llevan a la práctica la Ley de modo ejemplar serán los únicos con derecho a recibir la gracia divina (*cf.* 13.3).

22. Tales discusiones no aparecen puesto que el texto de una βίος no está apuntado a especialistas filosóficos y debe a ello su carácter introductorio (Ferrer, 2013:315-16).

23. A pesar de esas carencias el soberano parecerá levemente inclinado hacia el epicureísmo, apreciación que es objeto de análisis en Sayar (2015).

24. Cavallero (2013:89 y nota *ad loc.*). La discusión sobre el género es amplia y los títulos citados por este estudioso aportan un valioso panorama acerca de cada una de las posturas al respecto.

25. Desconocemos la existencia de hagiografías propiamente dichas de los mártires Macabeos, pero su culto fue parte oficial del calendario católico romano hasta el año 1969 y aún siguen siendo celebrados en la Iglesia Ortodoxa (todos los días primero de agosto). La justificación de su culto fue desarrollada en profundidad por los Padres, especialmente Gregorio Nacianceno y Agustín de Hipona (Petrin, 2009; Joslyn-Siemiatkoski, 2009), sobre todo si se considera el respeto previo del que gozaron en tanto mártires hebreos (*cf.* Schatkin, 1974:101).

26. Valgan como ejemplos de esa variedad los expresados en 9.28 (desollamiento en vida del segundo hermano) y 10.7-8 (escalpamiento y desmembramiento del tercero).

todos ellos llevan esos ejemplos a la práctica. Y para hacerlo, el autor desarrollará una serie de tópicos del género típicamente helenístico de las βίοι (*cf.* Osley, 1945:20). Entre ellos, cobrará singular importancia el del *encomium* del protagonista,<sup>20</sup> puesto que serán sus virtudes y grandes obras las que servirán de argumento central para la demostración de la tesis filosófica del texto. Gran parte de ese elogio, además, exhibe no solo qué clases de personas eran los protagonistas, sino sobre todo que sus obras están en armonía con sus palabras, otra arista desarrollada por los textos biográficos helenos. De este modo, se testimonia cuán efusivamente defiende el anciano su postura ante las torturas inminentes, puesto que "no violar<á> los sagrados juramentos [...] ni aunque <le> sacara<n> los ojos y <le> abrasara<n> las entrañas" (5.29); e inmediatamente después, esas palabras se hacen realidad: se lo muestra "abrasado ya hasta los huesos" (6.26: "μέχρι τῶν ὀστέων ἤδη κατακεκαυμένος") pero con los mismos deseos de "morir a causa de la Ley" (6.27). Similarmente, los siete hermanos "cree<n> que más cruel que la muerte es [...] transgredir la ley (9.4)" y, en consecuencia, dejarán "noblemente"<sup>21</sup> la vida. Tal grado de coherencia implicará que el autor pueda explayarse ante cada una de las muertes en la formación que la Ley y su cumplimiento traen consigo. Ciertamente es que no aparecerán discusiones profundas de tipo filosófico,<sup>22</sup> puesto que el rey parece carecer de sustentos teóricos<sup>23</sup> fuera de su propia voluntad. Pero eso no impide que el autor se explaye en la explicación de su proposición. El diálogo argumentativo se establecerá pues entre el autor y sus personajes principales (7.4; 7.9; 8.15), antes que entre los propios protagonistas. Intercambio que, sumado a la coherencia que estos han demostrado entre su decir y su actuar, ayuda a que su presentación cumpla una función del todo paradigmática: estas actitudes deben ser imitadas (Meyer, 1988:161).

Punto central dentro del género hagiográfico, que se define como aquel que reúne en sí "todo escrito sobre santos",<sup>24</sup> es necesario tener en cuenta a este respecto que "la figura del santo se construye por su accionar, apoyado sí por su decir" (Cavallero, 2013:108). La vida del santo será ejemplar tanto por el λόγος como por el ἔργον y esa ejemplaridad será narrada con intencionalidad claramente didáctica, como puede suceder en el *Libro de Job*, fuente más que adecuada para un texto que propugna que la recta razón puede dominar las pasiones. Además, siendo el autor efectivamente un retórico, es posible entender su uso de recursos, sobre todo los de índole superlativa e hiperbólica para destacar el grado de virtud o fidelidad de los 'santos'<sup>25</sup> más allá de todos los inconvenientes que se les presentan. En el texto hay abundancia de superlativos (Frenkel, 2011:80) y los sufrimientos descritos son cada uno más cruel que el anterior.<sup>26</sup> Relacionados de forma directa con el desprecio de las cosas mundanas en favor de las divinas (12.11-19) los castigos aumentan la ejemplaridad hasta los límites de la heroicidad y sobre todo si se tiene en cuenta la valentía que demuestran, tanto soportando las torturas como –puntualmente– enfrentándose cara a cara con la autoridad. La presencia de Antíoco no solo aumentará la estructura agonístico-teatral (*cf.* Frenkel, 2011:87) de la obra sino que le dará un anclaje histórico verídico sobre el cual construir la historia literaria *ad hoc* característica de este tipo de relatos (Cavallero, 2013:115). Del mismo modo lo será la mención del Sumo Sacerdote Onías (4.1 = 2Ma. 3.1) y de Jasón el usurpador de su hermano (4.16 = 2Ma. 4.7). Historicidad que a la vez profundizará el didactismo buscado, puesto que los personajes dejarán de ser meras construcciones textuales para devenir personas no del todo reales pero con un viso de verosimilitud lo suficientemente elevado para considerarlas tan o más existentes que aquellas de las que la historia efectivamente da testimonio fehaciente. Así pues, los hechos presentados por el texto pueden adscribirse a cualquier situación similar, ya no limitada a los hijos de Abraham (Cavallero,

2013:116) sino a todos aquellos que se encuentren en algún contexto de persecución y deban debatirse entre la conservación de la existencia y la defensa de un modo de vida en particular.

En segundo lugar, en lo que respecta a la apología, se debe comenzar aclarando que lo que intenta hacer el autor / narrador de *4Ma.* es “desarrollar los contenidos de la propia fe para convencer a los lectores acerca de su verdad” (Lona, 2013:6). Sobre todo partiendo de la base establecida en sus pasajes hagiográficos, la que –como hemos visto– no solo muestra la hondura ideológica que se defenderá sino de qué manera se justifica intradiegeticamente, para entretejer un discurso con la suficiente autoridad para legitimar su defensa ante la propia comunidad y, eventualmente, las autoridades extranjeras. Las herramientas que utilizará para lograrlo serán, en efecto, una terminología y un ordenamiento claramente filosóficos según los cánones genéricos griegos. La ambientación que se propone, en la que los acusados se defienden del soberano para no ser torturados, se presta tanto a la ejemplificación de la tesis central que articula el relato como a demostrar que estos protagonistas “pueden probar su inocencia demostrando la injusticia que sufre debido a la aplicación de la ley” (Lona, 2013:7). En función de ahondar en esta inocencia, los acusados no darán únicamente sendos discursos argumentativos para justificar su accionar. El alegato de los hebreos será defendido sobre todo por la voluntad que mostrarán en preferir morir antes que transgredir sus normas. La repetición de los ejemplos<sup>27</sup> no solo fijará la idea central en la comunidad a fuerza de reincidencia sino que será una arista importante a la hora de ampliar el alcance genérico del tratado desde la apología a la protréptica. Es necesario que la obra ejerza una fuerza exhortativa codificada como propaganda tanto para demostrar la inocencia de los hebreos como para que estos últimos permanezcan en la senda establecida por Moisés.

Llegará un momento en el devenir de la obra en que los ejemplos que presenta se convertirán de hecho –cumpliendo la ‘profecía’ de Eleazar (6.19)– en modelos de conducta para todo aquel que se precie de ser también un ‘hijo de Abraham’.<sup>28</sup> Esto implicará que cada uno de los mártires simboliza para todos sus descendientes fundamentalmente la existencia de un pueblo hermanado en su sangre que disfruta de una relación especial con la divinidad, pues solo ellos la conocen y pueden adorarla. Dios mismo los escogió, dejando “el sol, la luna, las estrellas y todos los astros del cielo [asignados como] la parte de los demás pueblos” (*Dt.* 4.19). La persona de Abraham promueve la comunización<sup>29</sup> de todos sus descendientes, quienes deben de ese modo dejar de lado sus intereses individuales en favor de la solidaridad colectiva. La ventaja con la que cuentan es que esta solidaridad colectiva está cifrada y plasmada en una serie de preceptos y leyes cuya justicia sobresale (*Dt.* 4.8) y al mismo tiempo otorga vida (*Dt.* 7.13). Pero igualmente no son libres de cambiar nada de lo que allí está escrito (*Dt.* 4.2), lo que, además de cimentar aún más fuertemente la autoridad divina sobre la comunidad humana que forman, constituye un sistema simbólico de concepciones de existencia que establece vigorosos, penetrantes y duraderos estados de ánimo en los hombres de un realismo único.<sup>30</sup> Abraham conforma en sí mismo un símbolo sagrado que aglutina tanto al vínculo particularísimo que tiene con Dios como a las leyes que, en tanto descendiente suyo, Moisés recibió de la misma divinidad, para guiar al mismo pueblo.<sup>31</sup> La obediencia a la ley de Dios, sublimada en el patriarca y el legislador, forma entonces parte nodal del *éthos* del pueblo judío y, con mucho más ahínco, del *ἔθος* particular de Eleazar por ser el encargado del cumplimiento efectivo de dicha ley, tanto en el plano ‘humano’ como en el ‘divino’.<sup>32</sup>

27. No detallaremos todas las ocurrencias puesto que, a excepción de la contextualización inicial y de los elogios de estilo epidíctico, hay una muerte traumática en casi todos los capítulos, a partir del quinto. El análisis de cada una de las muertes y de sus consecuencias ventajosas en lo que refiere al pueblo en su totalidad son la materia de estudio de Van Henten (1997).

28. Características establecidas en Sayar (2014).

29. En el sentido explicitado por Brow (1990:1), quien sostiene que la comunización se define como cualquier patrón de acción que promueva un sentido de pertenencia común dentro de una comunidad no del todo definida.

31. Estas dos figuras proveen al pueblo judío la autoconciencia del origen común de toda la nación hebrea y el profundo rechazo a las prácticas impúdicas e idolátricas de los grupos que los rodeaban respectivamente (Alesso, 2010:17).

30. Esta es la definición de religión que establece por Geertz (2003:89). *Cfr.* las notas características y casi definitorias del mito para las sociedades antiguas que propone Eliade (1992:25); sobre todo la quinta de ellas, que al definir el mito vivo explica que “se está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran”.

32. Este *éthos* que se establece en tanto Eleazar es doctor de la ley por un lado y sacerdote por el otro. La vertebralidad de la obediencia a la ley como condición insoslayable del buen judío ha sido resaltada, entre muchos otros estudiosos, por Cohen (2006:69) y por Saulnier (1983:35). Para una conceptualización del nacionalismo judío como *toracéntrico* en lugar de *teocéntrico* (Farmer, 1958:48).

Ahora bien, para demostrar “la cuestión central acerca de Dios, del mundo y del hombre” (Lona, 2013:15) es que tomará tanta importancia la precisión terminológica. Es decir, ¿de qué mejor manera explicitar tales conceptos plenamente metafísicos que estableciendo paralelismos claros entre la *πολιτεία* hebrea y las escuelas de pensamiento helenísticas? Que las virtudes defendidas por los hebreos sean, de hecho, la valentía (*ἀνδρεία*),<sup>33</sup> la templanza (*σωφροσύνη*) o la justicia (*δικαιοσύνη*) no solamente iguala el esquema propugnado por Aristóteles (*EN* 1104a19) que más tarde retomarán los filósofos del Pórtico (*SVF* 1.200; 1.563)<sup>34</sup> sino que, al utilizar exactamente los mismos vocablos, posibilita una demostración evidente de que la filosofía teórica puede efectivamente ejecutarse en la forma de un modo de vida coherente con ella. Al intersectar esta serie de términos en la Escritura se justifica “que las verdades más importantes de la filosofía griega ya estaban contenidas en ella” (Lona, 2013:15) y que será el modo de vida hebreo, codificado en la persona de sus santos, el digno de ser seguido por quienes han recibido en herencia la ley del Altísimo (*cf.* *De.* 10.15). Es decir que si para los propios griegos la creación de la realidad depende de la bondad de Dios (*Pl. Ti.* 29d-30b) cuánto no se entendería la defensa de una serie de valores que lo preceden puesto que también dependen de la largueza divina.

¿Y qué más fidedigno que la explicitación del orden del mundo, por lo demás oculto a ojos humanos? Esto es así porque la Ley, al fin y al cabo, es la plasmación en palabras de la disposición del *κόσμος*, ordenado por Dios. Por ello, sería insensato actuar de modo contrario a ella, ya que, de hacerlo así, se estaría yendo en contra de los designios de la naturaleza. En efecto, y siguiendo un postulado estoico formulado por Cleantes y retomado por Cicerón:

Si enim est aliquid in rerum natura quod hominis mens quod ratio quod vis quod potestas humana efficere non possit, est certe id quod illud efficit homine melius [...]. Id autem quid potius dixeris quam deum? (*Cic. D.N.* 2.16 = *SVF* II, 1012)

Ciertamente si algo existe en la naturaleza de las cosas que la mente humana, su razón o su fuerza y poder sean incapaces de producir, aquello que lo produce ciertamente ha de ser superior al hombre [...]. Y ¿qué otro nombre que divinidad ibas a darle?

Así, el anciano demuestra seguir la enseñanza ortodoxa de la escuela que propugna vivir conforme a la naturaleza (*DL* VII, 86), que sigue su propio *λόγος* (*SVF* II, 937) y que en este caso podría equipararse con Dios, quien vive en sociedad con los hombres (*SVF* III, 333) y hace todo de forma providencial, por lo que debe ser obedecido (*SVF* I, 537).<sup>35</sup> Más aún considerando que Dios, en nuestro caso, ha puesto en manos de los hombres una serie de normas que codifican la vida en la mayoría de sus aspectos, “[pues] para entronizar a la mente como un sagrado gobernador sobre los sentidos nos dio la Ley” (2.21-22). Y agrega luego el autor del tratado: “*καθ’ ὃν πολιτευόμενος βασιλεύσει βασιλείαν σώφρονά τε καὶ δικαίαν καὶ ἀγαθὴν καὶ ἀνδρείαν*” (2.23) [el que es gobernado por ella, reinará en un reino sensato, justo, bueno y valiente.]

Es decir que en la obediencia a la ley –y esto es, la vida según las normas naturales– anida la sensatez (junto con las otras virtudes), más si tenemos en cuenta que la explicación de las acciones humanas surge de una conjunción de elementos racionales y desiderativos, ambos otorgados al ser humano por el mismo Dios al formarlo (2.20).<sup>36</sup> De ese modo podemos llegar a colegir que todos tenemos la capacidad de balancear esas dos características para que los

33. Vocablo claramente unívoco que en algunas traducciones ha generado varios problemas de interpretación abordados por Sayar (2017). Todas las virtudes aparecen reunidas en 1.18.

34. Al respecto resulta de suma utilidad ver la interpretación que Boeri (2003:129) da de estos pasajes. Al mismo tiempo, para contextualizar la ética dependiente de estas virtudes, recomendamos la consulta de Juliá (1998).

35. Para una descripción sucinta de Dios bajo el punto de vista estoico, ver Rodríguez Moreno (1999:176).

36. *Cfr.* el discurso de la madre a sus hijos de *2Mac.* 7.22-3 y con el análisis de ese pasaje en Frenkel (2011:65).

primeros se alcen por sobre los segundos. La virtud se transforma así en una τέχνη explicitada en el texto sagrado y la tradición heredada de los mayores. Incluso, en este caso, la valentía consistiría en practicar ese arte de virtud a sabiendas de que a ojos del enemigo, desleal, inestable y ciego,<sup>37</sup> esa es una vana filosofía que hace sumir a sus practicantes en un mal sueño (5.11) que los aleja de la verdad mientras que en realidad, solo los valientes están obrando rectamente y siguiendo una doctrina verdadera (1.16) que los eleva hacia la sabiduría en una proporción directa al mal que el tirano se hace a sí mismo castigándolos (cfr. Boeri, 2003:115).

37. Todas características del necio, explicitadas *inter alios* por Boeri (2003:221) y García Gual (2003:26).

## 5. A modo de conclusión

Teniendo en cuenta todo lo anterior, creemos que es posible afirmar que la terminología y la tipología griegas no aparecen en el tratado apócrifo como una mera apropiación o una simple traducción de los valores griegos, puesto que la conjunción del modelo hagiográfico con la claridad léxica de la filosofía analítica configurarían las bases para lo que se conocerá luego como 'martirologio' o 'narrativa martirial'. El hecho de constituir una obra reformulando un tratado claramente histórico, como es el caso de *2Ma.*, le otorgará también una suerte de ascendiente para las producciones que la seguirán. *4Ma.* ha tomado, para hacer explícitos sus fines, una narrativa de base que tiene en la comunidad una influencia insoslayable, puesto que no solo explica los orígenes de la independencia nacional bajo los Asmoneos sino que es al mismo tiempo un relato que justifica y explicita las razones de la celebración de Janucá. Por lo tanto, al reunir su fuente típicamente hebrea<sup>38</sup> con un modelo aún más hebraico como el de las hagiografías (cfr. Cavallero, 2013:90) y considerar en paralelo la influencia de la educación y la cultura griegas en el pueblo, se logra un conjunto inicialmente heterogéneo en apariencia pero que podrá ser entendido como texto inspirado ora dentro de la comunidad ora fuera de sus límites. La comprensión foránea evidentemente no penetrará en él por intermedio de su conocimiento de la divinidad sino por su saber acerca de la filosofía que, *mutatis mutandis*, también fue transmitida por los antiguos. Es cierto que la diversidad genérica es algo caro al discurso religioso, situación de la que beberán las producciones posteriores bajo el signo del cristianismo, puesto que, por dar solo un ejemplo, podemos pensar tanto en la irrupción del "Cántico de Moisés" en medio de la narración del *Éxodo* (Ex. 15) como en la composición del *Pedagogo* de Clemente de Alejandría. Pero también es cierto que los textos de cuño metafísico o especulativo se encontraban mucho más codificados en su aspecto formal como para establecer en ellos una polifonía a la que no deberían apelar. La forma dialógica y agonística, consagrada desde el cálamo de Platón, devendrá por lo tanto el modelo más lógico para plantear la defensa de ideales claramente religioso-político-éticos. Enmarcarlo en una diégesis en la que al mismo tiempo se expliciten los valores a defender y en ocasiones señaladas se realice un encomio de esas virtudes podrá entenderse, creemos, como una manera puntual y específica que tuvo la comunidad hebrea de Asia Menor de entender los movimientos literarios circundantes y usarlos para su propio beneficio. Considerando que para la época de composición del tratado las elites letradas debían conocer, además de su lengua materna, griego y latín, el uno por ser lengua vehicular y el otro por ser lengua administrativa, no parece improbable, vistas las pruebas presentadas, que pudiera generarse un texto con la versatilidad formal de *4Ma.* que retome en sí todas las influencias que le sean útiles para ser adecuadamente recibido por su audiencia y, al mismo tiempo, que quienes se acerquen a él desde la cultura otra puedan

38. A pesar de que no exista original hebreo es mucho más caro a la mentalidad judía mostrar a Dios como el motor de la historia, además de presentar una construcción duradera de la doctrina de los premios y los castigos en la vida ultraterrena (Piñero 2007:68).

reconocerse a sí mismos en ella. Será esa posibilidad de lectura abierta, entendemos, la que lo configurará como texto modélico en lo que a narraciones martiriales se refiere, puesto que será apologético hacia afuera y encomiástico hacia dentro, par de rasgos insoslayables a la hora de presentar como ejemplificadora una conducta que, a primera vista, puede parecer completamente antinatural e incluso tabú.

## Bibliografía

### Fuentes e *Instrumenta studiorum*

- » De Silva, D. A. (2006). *4 Maccabees. Introduction and Commentary of the Greek text in Codex Sinaiticus*. Leiden-Boston: Brill.
- » Grimal, P. (1981). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós.
- » LSJ = Liddell, H. G. – Scott R. – Jones, H. S. (1996). *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press.
- » Long, H. S. (ed.) (1966). *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum* Vol. 1-2 [1964]. Oxford: Oxford University Press.
- » Muraoka, T. (2009). *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Leuven: Brill.
- » Pelletier, A. (ed.) (1962). *Lettre d' Aristée à Philocrate*. París: Cerf.
- » Rahlfs, A. (ed.) (1971). *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes*, Vol. 1-2 [1935], Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- » Von Arnim, J. (ed.) (1968). *Stoicorum Veterum Fragmenta* [1905]. Stuttgart: Teubner.

### Bibliografía crítica

- » von Albrecht, M. (1997). *A History of Roman Literature*. Leiden: Brill.
- » Alesso, M. (2010). "Qué es una madre judía según Filón", *Circe* 14, 11-25.
- » Bengtson, H. (2008). *Historia de Grecia*. Madrid: Gredos.
- » Boeri, M. (2003). *Los estoicos antiguos*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- » Boyarin, D. (1999). *Dying for God. Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*. Stanford: SUP.
- » Brow, J. (1990). "Notes on Community, Hegemony and uses of the Past", *AQ* 63.1, 1-6.
- » Cavallero, P. (2013). "De los libros sapienciales a la hagiografía". En: Alesso, M. (ed.). *Hermenéutica de los géneros literarios: De la Antigüedad al Cristianismo*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 89-116.
- » Cohen, S. J. D. (2006). *From the Maccabees to the Mishnah*. Louisville-London: Westminster John Knox Press.
- » Collins, J. J. (2000). *Between Athens and Jerusalem*, Cambridge: CUP.
- » Crowther, N. B. (1971). "Catullus and the Traditions of Latin Poetry", *CPh* 66, 246-49.
- » Druille, P. (2015). "La situación cívica de los judíos en los tratados de Filón", *Synthesis* 22, 125-38.
- » Eco, U. (2013a). *Decir casi lo mismo*. Buenos Aires: Sudamericana.

- » Eco, U. (2013b). *Kant y el ornitorrinco*. Buenos Aires: Sudamericana.
- » Eco, U. (2013c). *Lector in fabula*. Buenos Aires: Sudamericana.
- » Eliade, M. (1992). *Mito y realidad* [1963]. Barcelona: Labor.
- » Ferrer, E. (2013). "El género *bíos* desde la Antigüedad hasta Gregorio de Nisa" en Alesso, M. (Ed.). *Hermenéutica de los géneros literarios: De la Antigüedad al Cristianismo*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 303-35.
- » García Gual, C. (2003). "El sabio epicúreo y el sabio estoico" Δαίμων. Revista de filosofía 30, 23-31.
- » Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas* [1973]. Barcelona: Gedisa.
- » Geijon, A. C. (2002). *Philonic exegesis in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*. Brown Judaic Studies 333, Studia philonica monogr. 5. Providence.
- » Farmer, W. R. (1958). *Maccabees, Zealots and Josephus. An inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*. New York: Columbia University Press.
- » Frenkel, D. (2011). "El martirio en la *Septuaginta: II y IV Macabeos*", *AFC* 24, 59-91.
- » Frenkel, D. (2008). "Roma y Judea: De la admiración a la enemistad". En: Buzón, R. et. al. (eds.). Docenda. *Homenaje a Gerardo H. Pages*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 315-329.
- » García Yebra, V. (2004). *Traducción y enriquecimiento de la lengua del traductor*. Madrid: Gredos.
- » Gordon, C. H. (1953). "*Almah* in Isaiah 7:14", *JBR* 21/2, 106.
- » Glejzer, C. (2015) (Comp.). *Las bases biológicas del aprendizaje*, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- » Hahneman, G. M. (2002). "The Muratorian Fragments and the Origins of the New Testament Canon". En: Mc Donald, L. & Sanders, J. A. (eds.), *The Canon Debate*. Peabody: Hendickson, 405-415.
- » Halivni, D. (1986). *Midrash, Mishna, and Gemara. The Jewish predilection for Justified Law*, Cambridge: Cambridge University Press.
- » Hengel, M. (1981). *Judaism and Hellenism*. Philadelphia: Fortress Press.
- » Van Henten, J. W. (1997). *The Maccabean martyrs as Saviours of the Jewish People. A study of 2 and 4 Maccabees*, *JSJSup* 57, Leiden: Brill.
- » Joslyn-Siemiatkoski, D. (2009). *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*. New York: Palgrave-Macmillan.
- » Juliá, V. (1998). *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. Buenos Aires: EUdeBA.
- » Kamesar, A. (1990). "The virgin of Isaiah 7:14: The philological argument from the second to the fifth century", *The Journal of Theological Studies* 41/1, 51-75.
- » Lona, H. (2013). "Los apologistas griegos: de la defensa de la fe al discurso de propaganda". En: Alesso, M. (ed.). *Hermenéutica de los géneros literarios: De la Antigüedad al Cristianismo*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1-34.
- » Mailliot, J. (1997). *La traducción científica y técnica*. Madrid: Gredos.
- » Mariotti, S. (1952). *Livio Andronico e la traduzione artistica*. Milano: Giovanni de Silvestri.

- » Osley, A. S. (1946). "Greek Biography before Plutarch". *G&R* 15/43, 7-20.
- » Petrin, M. J. (2009). "Justifying the Christian Cult of the Maccabean Martyrs". *SURJ* 8, 36-40.
- » Piñero, A. (2007). *Literatura judía de época helenística en lengua griega*, Madrid: Síntesis.
- » Renehan, R. (1972). "The greek philosophic background of Fourth Maccabees", *RhM* 115/3, 223-238.
- » Rodríguez Moreno, I. (1999). "Demonología estoica", *HABIS* 30, 175-187.
- » Romero, J. L. (2009). *De Heródoto a Polibio. El pensamiento histórico en la cultura griega*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- » Saulnier, C. (1983). *La crisis macabea*. Estella: Verbo Divino.
- » Sayar, R. J. (2017). "Mi valentía es tu fuerza. Consideraciones terminológicas en *IV Macabeos*", *Stylos* 26, 235-246.
- » Sayar, R. J. (2015). "Lo que natura no da... ¿la filosofía lo presta? 'Disposiciones naturales' en *IV Macabeos*" en Chicote, G. et al. (Eds.) *Actas de las VII Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales "Diálogos Culturales"*. La Plata: CEL – UNLP.
- » Sayar, R. J. (2014). "Te voy a poner como una luz para el mundo (Is. 49.6.4). La figura de Eleazar como ejemplo y paradigma del *éthnos* hebreo en *IV Macabeos*". *AFC* 27, 99-114.
- » Schatkin, M. (1974). "The Maccabean Martyrs", *Vigiliae Chistianae* 28, 97-113.
- » Schiffman, L. H. (1999). "The early history of public reading of the Torah". En: Fine, S. (Ed.) *Jews, Christians and Polytheist in the Ancient Synagogue*. London: Routledge, 38-49.
- » Wolf, H. M. (1972). "A solution to the Immanuel prophecy in Isaiah 7:14-8:22", *JBL* 91/4: 449-456.

