

¿De qué hablamos cuando hablamos de mártires? El discurso de Eleazar como alegato defensivo

SAYAR, Roberto Jesús / Universidad de Buenos Aires - sayar.roberto@gmail.com

Eje: consignar el eje escogido en la plataforma de inscripción

Tipo de trabajo: ponencia

» *Palabras clave: Análisis del discurso – Exégesis bíblica - Martirio*

» *Resumen*

Dentro de las corrientes de análisis a las que han sido sometidos los textos sagrados desde que se tomaron como objeto de estudio científico, la cuestión de los géneros literarios de los diversos libros de la Biblia siempre ha vuelto al ruedo para precisar, cada vez más, qué es lo que parece haberse buscado con cada uno de ellos y bajo qué rótulo, entonces, era menester ubicarlos. Dentro del corpus de textos transmitidos por la Septuaginta, tal búsqueda ha sido particularmente discutida en el caso del Libro IV de los Macabeos. Éste ha sido catalogado sucesivamente como “sermón”, “discurso para ocasión festiva”, “homilía sinagoga” (Van Henten, 1997, p.60-61; Frenkel, 2011, p.66) y demás. Este texto presenta un tema de martirio en el que el primero de sus ejemplos muestra a su vez un ἄγων en el que el torturador (el joven rey Antíoco IV Epifanes) y el mártir (el anciano sacerdote Eleazar) demuestran sus posturas filosóficas y las razones que tiene cada uno para defender lo que efectivamente sostienen. Será nuestro interés en este trabajo tomar el discurso que pronuncia el anciano y, mediante categorías recogidas de la teoría retórica antigua que aplicaremos sobre él, demostrar su pertenencia al *genus iudiciale*, dada la semejanza de la situación planteada en el texto con un proceso forense. Esto nos permitirá demostrar de un modo diverso la condición de mártir que ostenta este sacerdote, gracias a lo que expresa y a la manera en que lo hace. En este caso, el empleo de bibliografía crítica nos ayudará a establecer esta pertinencia y en qué grado puede hacérselo. En conjunto, el análisis proyecta mostrar a este sacerdote como el primer mártir de la tradición judeocristiana, dado que “la literatura eclesiástica también [les] concedió un lugar singular al venerarlo [...]” (Frenkel, 2011, p.89)

» *Introducción*

Es sabido que el mártir, y la condición de tal, se han constituido como hechos fundamentales en la formación del pensamiento religioso de las religiones “del libro”. El cristianismo ha echado mano profusamente de estas figuras para brindar ejemplos tanto de conducta moral como de prácticas acordes a estas, de modo que se pueda defender la doctrina y glorificarla al tiempo que se la justifica. Las manifestaciones de este tópico en el islamismo han tomado aristas más sangrientas, que dejaremos de lado porque consideramos su abordaje un tópico demasiado sensible para tratarlo aquí. Por el lado del judaísmo, si bien la veneración de los mártires fue una expresión un tanto tardía de su religiosidad, puesto que chocaba con una parte importante de su propio dogma¹, comparte con el cristianismo la particularidad de poseer la única historia de martirio que es recordada en ambos credos². Nos referimos a la tortura seguida de muerte del anciano sacerdote Eleazar, de una madre innominada y de los siete hijos de esta última; quienes, defendiendo su fe, se enfrentaron al soberano helenístico Antíoco IV Epifanes. La primera aparición de esta historia en la literatura bíblica se remonta al *Libro II de los Macabeos*, obra que compila una mayor compuesta por Jasón de Cirene. La obra que aquí abordaremos, el *IV Libro* de la misma serie³, retoma estos acontecimientos para centrarse en el hecho martirial que, según la explicación que dan los otros textos del ‘grupo’ será el detonante de la revuelta Macabea (166-64 a.C.), y la consecuente instalación de la dinastía Asmonea⁴ en el gobierno de Judea. Esta obra ha sido particularmente analizada en cuanto a

1 Puesto que generaba una situación propicia a la discusión y al debate: ¿se había de morir cuando el mismo texto sagrado explicitaba que “el que cumpla mis mandamientos vivirá” (Lev. 18.5)? Maimónides mismo expresó que quien escogía morir en donde la ley explicitaba la obligatoriedad de la vida es culpable de un crimen (como se citó en Lamm–Ben Sasson 2007:141). Shepkaru (2002) afirma que la muerte en favor de la ley es un requisito exigido por la halaja para santificar el nombre divino. En efecto, para que alguna acción se considere como tal (en hebreo, kiddush haShem קידוש השם) la persona debía –según las indicaciones del concilio de Lydda– seguir determinadas pautas. Estas prescribían la preferencia de la muerte en caso de que una persona estuviera a punto de incurrir en tres crímenes específicos: idolatría, asesinato o cualquier tipo de inmoralidad sexual (Cf. Shepkaru 1999: 19). Esto se hacía extensivo a todo el resto de normas si, en el momento de producirse la violación de un precepto, el infractor se encontrara en presencia de otros diez judíos. No obstante, en tiempos de persecución religiosa estos preceptos se dilataban hasta el punto de permitir escoger la muerte antes que la violación de un punto cualquiera de la ley (Cf. 5.29-30).

2 Schatkin (1974) y Frenkel (2011:60 y nota ad loc). No obstante esto, fueron removidos del martirologio romano en el año 1969. La Iglesia ortodoxa continúa celebrando su festividad todos los días primero de agosto. Para una justificación del culto cristiano de mártires concebidos ocasionalmente como ‘plenamente hebreos’, ver Petrin (2009).

3 De los cuatro textos que conforman este conjunto, los dos primeros son deuterocanónicos –y como tales forman parte del canon romano y del ortodoxo– y los dos restantes son apócrifos para los católicos, pero no así para los ortodoxos. El título general de la colección obedece a que se ambientan en la época inmediatamente anterior a la revuelta macabea para explayarse en la descripción del devenir de dicha revuelta. De los dos últimos, el tercero es el único que no comparte este tema, pero sí lo hace con el de la persecución religiosa, que en este escrito se ubica en los tiempos de Ptolomeo IV Filopator. Para más datos, es muy provechosa la lectura de Collins (2000) y de Piñero (2007).

4 Dinastía de reyes-sumos sacerdotes surgida del seno de la revuelta macabea, puesto que Juan Hircano, el primero de ellos, era el tercer hijo de Simón, el hijo de Matatías –iniciador de la insurrección–. Su período histórico se extendió desde la estabilización de la revolución, alrededor de 134 a.C., hasta la intervención romana en Israel (63 a.C.). Para una breve pero completa conceptualización de los acontecimientos que los llevaron al poder, ver

su *forma* para determinar de qué tipo de discurso se trata y, en consecuencia, intentar interpretar su contexto de emisión originario⁵. En esta ocasión, nosotros penetraremos el texto más profundamente, y nos centraremos en la alocución que brinda uno de sus protagonistas, el anciano sacerdote Eleazar. Creemos que el contexto de emisión que se presenta intradiegeticamente, plasmado como un *ἀγών*, puede equipararse con todo derecho al de una corte y, en consecuencia, adscribir esas palabras al *genus iudiciale* de la teoría retórica antigua. De ese modo, el mártir adquiriría su condición por un lado confirmando la etimología de la palabra y por otro, gracias a haber tenido que justificar su postura en el discurso, generalizando el ejemplo que otorgaría, ya no solo por pío sino además por justo.

› ¿Por qué y dónde?

Como primer punto debemos destacar que el detonante de la escena que analizaremos es, precisamente, la transgresión manifiesta a un decreto real, promulgado por el soberano seléucida con el fin de “amalgamar” todas las creencias de su vasto imperio en una con tintes marcadamente helénicos, cosa bastante inusual para las prácticas legales de la época⁶ puesto que no tiene en cuenta la existencia del código legal hebreo, que lo precede y que, durante el reinado de Seleuco Nicátor (3.20), estaba en pie de igualdad con la legislación griega⁷. Se convoca entonces a una suerte de “asamblea” en la que los soldados le presentan al rey –que está sentado en un altozano (5.1)– a todos los hebreos que se negaban a comer carne sacrificada a los ídolos. Esto fue necesario puesto que, a pesar de que su decreto (δόγμα) afirmaba que “quien fuera visto viviendo bajo las normas ancestrales, moriría” (εἴ τίνες αὐτῶν φάνοιεν τῷ πατρῷ πολιτευόμενοι νόμῳ, θάνοιεν 4.23), “sus amenazas y castigos eran inútiles (4.24): el pueblo prefería suicidarse antes que obedecer su mandato. Con ese escenario, el tirano ordenó que (5.2)

ἕνα ἕκαστον Εβραῖον ἐπισπᾶσθαι καὶ κρεῶν ὑείων καὶ εἰδωλοθύτων ἀναγκάζειν ἀπογεύεσθαι. Εἰ δὲ τίνες μὴ θέλοιν μιαιοφαγῆσαι, τούτους τροχισθέντας ἀναιρεθῆναι
llevaran a todos y cada uno de los Hebreos y les obligaran a comer carne de cerdo y <carne> sacrificada a los ídolos. Si alguien no quisiera comer alimentos impuros, aquel moriría

Saulnier (1983).

⁵ Se ha afirmado, entre otras cosas, que este discurso es un tratado filosófico que contiene un discurso epidíctico, una oración fúnebre o una diatriba filosófica. Cf. inter alia van Henten (1997); Collins (2000) y Frenkel (2011).

⁶ Cf., inter alia, con Frenkel (1996). Además, ver lo afirmado por Weitzman (2004). Este último destaca que, de hecho, las políticas normales de su tiempo no preveían una persecución religiosa como la desencadenada por Antíoco.

⁷ Retomado de la narración de estos mismos hechos en 2 Mac. 3.1-3. Cf. Frenkel (2003).

atormentado en la rueda.

Así, el escenario al que llevan a estos ‘transgresores’ no solo deberá ser lo bastante grande como para contenerlos a todos sino que además debería tener un sitio elevado desde donde el rey pueda juzgar. Incluso hay que tener en cuenta que no solo estarían allí presentes los hebreos ‘delincuentes’ sino también una turba innominada que lo único que harían sería mirar las torturas sin participar en, ni ser alcanzado por, ellas⁸. Todo esto podría hacernos pensar claramente en una especie de teatro o de estructura similar en donde llevar a cabo las torturas, de ser necesarias, y que estas puedan ser observadas por todo el mundo. Cabe destacar que, pensando en el uso que se le daba a tales edificaciones, no es extraño pensar que se los haya conducido a un sitio similar (Hall, 2006). La ley se convierte así en la generadora de un drama, cuyos actores asemejan hasta el número de los que actuaban en la antigua tragedia. Hay un protagonista, el juez, Antíoco; un deuteragonista, el acusado, Eleazar y un jurado –el tritagonista sofócleo⁹–, que en los fríos hechos es el mismo que oficia de juez, pero que podemos considerar también plasmado en las personas del público circunstante. Presentados estos *dramatis personae* y establecida claramente la norma que se ha incumplido, el juicio podrá comenzar. Tomará la palabra en primer lugar el juez, lo que no le augurará nada bueno¹⁰, expresando su respeto por las canas del anciano (5.7), pero que al mismo tiempo no le parece que haya vivido su existencia del modo que le correspondería a un sabio, puesto que las normas judaicas lo llevarían a hacer lo que es más insensato (ἀνοητότερον ποιήσιν). Antíoco precisa aún más esta postura cuando le espeta al anciano (5.11):

οὐκ ἐξυπνώσεις ἀπὸ τῆς φλυάρχου φιλοσοφίας ὑμῶν καὶ ἀποσκεδάσεις τῶν λογισμῶν σου τὸν λῆρον καὶ ἄξιον τῆς ἡλικίας ἀναλαβὼν νοῦν φιλοσοφήσεις τὴν τοῦ συμφέροντος ἀλήθειαν [...];

¿No despertarás de tu vana filosofía, disiparás el sinsentido de tus razonamientos y, adoptando una mente digna de tu edad, perseguir[ás] una filosofía verdadera?

Finalizando su argumento con una invitación a someterse a su humano arbitrio y afirmando, sin saberlo a ciencia cierta, que de haber un Dios en el cielo, este debería perdonar su transgresión, puesto que la cometió bajo presión.

> ¿Cómo?

8 La importancia de la mirada y del público para la existencia de estos mártires ya fue analizada por nosotros en un trabajo anterior (2014). Para una concepción teatral de esta escena, ver Frenkel (2013:3 y 2011:73 y nota ad loc)

9 Poet. 1449a 18-19: τρεῖς <ὑποκριτῶν> δὲ καὶ σκηνογραφίαν <ἤγαγε> Σοφοκλῆς “Sófocles introdujo el tercero de los actores y la escenografía”.

10 Debido a que, en el drama griego, el que inicia el ἄγων es el que pierde la contienda (Frenkel 2013: 4 y nota ad loc).

El anciano pedirá la palabra, movido por esta afirmación infundada, para defender su postura y las causas que lo llevan a preservar la Ley. Pero al hablar no se dirigirá solo al soberano, sino a todos los presentes (δημηγορεῖν 5.15). Este primer gesto nos demuestra que conoce los procedimientos legales de su época, por más que aquí la multitud no sea juez sino simple espectadora. Además, el anciano tiene en cuenta que la autoridad de la que el rey hace gala no sería nada si Dios no se la hubiera dado (cf. Pro. 8.15-16). Como primer punto de su defensa, entonces, debemos destacar que él no considera juez a Antíoco, sino a Dios, quien dictaminará entre ambos, dejando fuera al pueblo, cuya función será, en última instancia, hacer conocido el ejemplo¹¹. Dios ocuparía entonces el lugar del δικαστῆς (Hall 2006), entendido este no solo como el “juez” de un proceso sino como el “jurado” del mismo, puesto que, en tanto juez, las prerrogativas divinas no varían a las del “jurado”. Su autoridad está limitada por sí mismo (cf. 6.28-29), y sus juicios, considerados como justos-en-sí¹² son inapelables, ya que afectan a todo el universo. En segundo lugar, no nos debe pasar por alto el hecho de que el discurso que pronuncia es sumamente breve (23 versículos dentro del capítulo seis), atendiendo a la extensión del texto y las posibilidades léxicas y retóricas de su emisor en tanto escriba y doctor de la Ley (Frenkel 2013:3 y nota ad loc). Este tópico, la brevitatis, es uno de los más alabados por la teoría retórica antigua¹³, y sobre todo por los que llevan a cabo discursos forenses, dado que estos últimos debían ser, por definición: “claros, concisos y plausibles” (Atherton 1988:394). Si tenemos en cuenta el hecho de que el éxito de los discursos forenses estaba determinado no solo porque tuvieran méritos literarios e intelectuales sino por cómo se llevaban a la práctica (Hall 2006¹⁴), la *actio* de este discurso es la que finalmente nos dará el patrón que hará que este discurso se mantenga y reproduzca a lo largo de los años. Pero hay muchos otros puntos que adscriben a esta peroración al *genus iudiciale*. Dentro de las categorías que aporta Barthes (1982 [1966]) para el reconocimiento de un discurso de este tipo, hemos visto ya que tenemos dos jueces como auditorio –el rey y Dios– y que la finalidad es defender un modo de vida

11 Manteniendo así la estructura tripartita trágica. Para profundizar sobre la estructura agonal de los juicios en la Atenas clásica, ver inter alia Garner (1987), Allen (2005) y Hall (2006).

12 Puesto que de Dios es de donde emana la “justicia” en tanto virtud. Ver en nuestro texto las afirmaciones de Eleazar, quien dice que es gracias a la práctica de la Ley que él puede ejercer la justicia, puesto que de la primera aprendió la segunda (5.23), que tiene sus fundamentos en afirmaciones bíblicas como Sab. 6.1, de peso específico más que grande a lo largo de nuestro texto.

13 Valgan como ejemplo las frecuencias de uso del término o sus derivados. Solamente dentro del corpus de obras oratorias de Cicerón, el término aparece 23 veces en *De Inventione*, 28 en el *De Oratore*, 12 veces en el *Orator* y 9 en el *Brutus*. Quintiliano, por su parte, menciona el término unas 49 veces.

14 Si bien este autor trabaja estas concepciones para la Atenas clásica creemos que, debido a que el rey generaría a su alrededor un contexto helenístico más bien “aticista” (Barthes 1982 [1966]) –en comparación a la retórica asianista del texto completo (Frenkel 2011)– que haría que los tópicos antiguos se retomaran en este discurso. Además, no hay que olvidar el hecho de que Eleazar y los hebreos disconformes con la administración y las leyes seleucidas se alzaron en contra, precisamente, del influjo helenista que estaba impregnando a las élites sacerdotales hebreas, vid supra nota 6.

acusado por la fuerza invasora, de lo que se deduce que el objeto del discurso es determinar la justicia del objeto, ya sea el decreto del rey o la Ley que sigue Eleazar (cf. Rhet. 1368b 9-10). Ahora bien, Barthes nos dice que el discurso debería estar expresado en pasado para expresar el verosímil de una manera más acabada o “creíble” (cf. Rhet. 1355a 5). Pero en este tipo de discurso no es necesaria la persuasión porque lo que se dice es cierto. De hecho, Eleazar hasta le otorga al rey el beneficio de la duda, planteando una situación hipotética en la que la ley no fuera divina (5.18). Pero de todos modos, incurrirían en una falta legal, y “en lo pequeño y en lo grande la transgresión tiene la misma fuerza” (5.20). Además, la ley no necesita ser defendida como si no fuera cierta, porque es parte de la naturaleza (κατὰ φύσιν 5.25) y está afectada por juramentos mucho más antiguos que los que puede invocar el soberano (5.29¹⁵). Pero entonces, si la conducta del anciano estaría plenamente justificada, ¿por qué se plantea la necesidad de un juicio? Simplemente, porque los que han errado en su comportamiento son los hebreos, pero no por negarse a obedecer al rey en la ocasión discursiva sino precisamente por haberlo obedecido antes.

› ¿Y entonces...?

El anciano, sabedor de esta situación, es que debe presentarse a “declarar” pero no ante el rey sino ante Dios mismo –quien, ya dijimos, es un δικαστῆς– y, como tal, tiene todo el derecho de exigir testimonios, o testigos, para poder emitir un veredicto. Tengamos en cuenta que está en juego, no la vida de Eleazar en solitario sino la de todo su pueblo junto con él, puesto que, si no perecieran a causa de la ira de Dios, sí es posible que les suceda eso a causa de la ira del soberano, que al fin y al cabo es un instrumento divino. El juicio se plantea entonces como una última oportunidad del pueblo de defenderse ante Dios del propio Dios. Y será conforme al comportamiento del testigo (μάρτυς) que Dios podrá finalmente tomar su decisión. Añadamos a esto que el testigo será torturado de crudelísima manera¹⁶, buscando decaer su convicción; y lo único que se logrará es obtener de él un testimonio definitivo para la declaración de inocencia de todos los demás acusados. El anciano, a punto de morir a causa del castigo, con los ojos fijos en Dios, dirá (6.27-29):

σὺ οἶσθα, θεέ, παρόν μοι σώζεσθαι βασάνοις καυστικαῖς ἀποθνήσκω διὰ τὸν νόμον.
Ἰλεος γενοῦ τῷ ἔθνει σου ἄρκεσθεις τῇ ἡμετέρῃ ὑπὲρ αὐτῶν δίκη. Καθάρισον αὐτῶν ποιήσον
τὸ ἔμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λαβέ τὴν ἐμὴν ψυχὴν.

Tu sabes, Dios, que, pudiendo salvarme, muero por causa de la ley con torturas

15 Para la fuerza vinculante de los juramentos, v. Sommerstein & Torrance (2014).

16 Siendo este uno de los pocos modos legítimos de conseguir un testimonio válido en un juicio: Torturar al esclavo con anuencia de su dueño (Gagarin 1996)

cáusticas. Sé misericordioso con la nación de tu pueblo, nuestra condena acepta en lugar de la de ellos. Mi sangre haz su purificación y toma mi alma el lugar de la de ellos.

demostrando que los acusados son, por sobre el tirano que –al fin y al cabo– es un instrumento para administrar la justicia divina, los que se han dejado corromper por este modo de vida desconectado totalmente de la ley de sus mayores, es decir, los judíos helenizados. Y es aquí donde evidencia la importancia de los oyentes del proceso, puesto que es por ellos por quienes el anciano muere, no solo para que Dios aparte su castigo, sino para que sepan el modo de actuar que se ha de demostrar en esas situaciones¹⁷. El mártir no podría cumplir con su función de “testigo” de no haber nadie observándolo. Y aún más, si no hubiera público, la historia tampoco hubiera llegado a nosotros. El ver la tortura y dar testimonio de ella acrecienta la figura del muerto, quien aparece como ejemplo dentro del mismo relato (puesto que los este hermanos lo toman como modelo a seguir [9.5-6]) y que incluso se hace consciente de su función antes de caer extenuado, puesto que afirma que “sería irracional [...] volvernos un modelo de impiedad para los jóvenes” (ἀλόγιστον [...] γενοίμεθα τοῖς νέοις ἄσεβείας τύπος 6.18-19), y con ello la misma irracionalidad de sentar mediante esa acción, un precedente para la permisión de comer alimentos impuros. Y además, por otro lado, la acción de Eleazar se nos plantea como un ejemplo para todos nosotros, puesto que es el propio texto el que lo termina de postular como tal (παράδειγμα 6.19)¹⁸ y de construir en torno a él, ya como el ejemplo que pretendía ser, un victorioso atleta capaz de vencer en las carreras más extenuantes de la vida y de guiar sin errar el pulso, la nave de la vida de su pueblo a través del embravecido oleaje. Así, con todos los antecedentes recogidos en el momento de su muerte, podrá volver a oficiar de defensor de su causa, esta vez ante el mismo Dios, quien, sin dudarle –puesto que hasta el mismo autor del texto lo recalca– lo premiará con la vida eterna (cf. 7.19).

› *Referencias bibliográficas*

- Allen, D. (2005). Greek Tragedy and Law. En M. Gagarin & D. Cohen. (Eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (pp. 374-93). Cambridge: CUP.
- Barthes, R. (1982[1966]). *Investigaciones retóricas I: La Antigua Retórica. Ayudamemoria*. Barcelona, España: Ediciones Buenos Aires.

¹⁷ Sobre todo porque las leyes para los sacrificios no prescribían el sacrificio humano. Entonces deben justificarse para que se los acepte. Entregar la vida es dar algo de gran valor, y por lo tanto, santificar al ofertor en el acto de la entrega. Cf. con la visión que manifiesta Watts (2006) acerca de los holocaustos.

¹⁸ Cf. inter alia Van Henten (1997); Collins (2000); Piñero (2007) y Frenkel (2011).

- Collins, J. J. (2000). *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans's Pb. Co..
- Frenkel, D. (septiembre de 2013). Diálogo entre el tirano y el mártir: Antíoco IV y Eleazar en IV Macabeos. En, *V Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del espíritu* UCA. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Recuperado de: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/dialogo-entre-tirano-martir.pdf>; obtenido el 15/06/2014.
- (2011). El martirio en la Septuaginta: II y IV Macabeos. *Anales de Filología Clásica* (24), 59-91.
- (2003). El léxico de los sacrificios en II Macabeos. En P. A. Cavallero et al. (Eds.), *Koronís. Homenaje a Carlos Ronchi March* (pp. 219-33). Buenos Aires, Argentina: IFC-FFyL UBA.
- (1996). Ecos de la civilización griega en el mundo hebreo. *Argos* (20), 39-47.
- Gagarin, M. (1996). The Torture of Slaves in Athenian Law. *Classical Philology*, 91 (1), 1-18.
- Garner, R. (1987). Law and Drama. En *Law and Society in Classical Athens* (pp. 95-130). New York, United States of America: St. Martin's Press.
- Hall, E. (2006). Lawcourt Dramas: Acting and Performance in Legal Oratory. En *The Theatrical Cast of Athens. Interactions Between Ancient Greek Drama and Society* (pp. 353-392). Cambridge: CUP.
- van Henten, J. W. (1997). *The Maccabean martyrs as Saviours of the Jewish People. A study of 2 and 4 Maccabees*. Leiden, Holanda: Brill.
- Lamm, N. Y Ben Sasson, H. H. (2007). Kiddush haShem and Hillul haShem. En M. Berembaum. y F. Skolnik (Eds.), *Encyclopaedia Judaica* (pp. 139-145). Detroit, United States of America: Macmillan.
- Petrin, M. J. (2009). Justifying the Christian Cult of the Maccabean Martyr. *The Stanford Undergraduate Research Journal*. 8, 36-40.
- Piñero, A. (2007). *Literatura judía de época helenística en lengua griega*. Madrid, España: Síntesis.
- Rahlfs, A. (Ed.). (1971[1935]). *Septuaginta, id est Vetus Testamentus graecae iuxta LXX interpretes*. Vol 1-2 . Stuttgart, Deutschland: Württembergische Bibelanstalt
- Ross, W. D. (Ed.). (1964[1959]). *Aristotelis ars Rhetorica*. Oxford: OUP.
- Salunier, C. (1983). *La crisis macabea*. Estella, España: Verbo Divino.
- Sayar, R. (Agosto de 2014). "Y dejó un ejemplo de nobleza a toda la nación" (2Mac. 6.31). Martirio de un cuerpo para la salvación de un todo en IV Macabeos. Ponencia leída en el ámbito de las II JIJCOA. Instituto de Historia Antigua Oriental de la FFyL UBA, Buenos

Aires, Argentina.

Schatkin, M. (1974). The Maccabean Martyrs. *Vigiliae Chistianae*, 28 (2), 97-113.

Shepkaru, S. (2002). To Die for God: Martyr's Heaven in Hebrew and Latin Crusade Narratives. *Speculum* 77 (2), 311-41.

————— (1999). From after Death to Afterlife: Martyrdom and its recompense, *AJS Review*, 24 (1), 1-44.

Sommerstein, A. y Torrance, I. (2014). Oaths and Swearing in Ancient Greece . Berlin / Boston: De Gruyter.

Watts, J. W. (2006). 'ōlāh: The Rhetoric of Burnt Offerings. *Vetus Testamentum* 56 (1), 125-37.