

El mártir y sus (contagios) múltiples. ¿Poéticas teatrales pre-modernas en IV Macabeos?

SAYAR, Roberto Jesús / UBA – UM – UNLP - UNIPE - sayar.roberto@gmail.com

Tipo de trabajo: ponencia

» *Palabras claves: exégesis – judaísmo helénistico – teatralidad – Teatro de la crueldad*

› **Resumen**

De acuerdo con abordajes previos en los cuales se ha intentado demostrar la pertinencia y la relación con las manifestaciones teatrales clásicas del tratado bíblico denominado *Libro IV de los Macabeos*, cuya aceptación por las diversas comunidades judeocristianas es harto diversa, el presente trabajo intentará intersecar ambas posiciones críticas a la luz de su posible adscripción a una interpretación cercana a lo que, siglos más tarde, Artaud erigió como "Teatro de la Crueldad". Para ello, no solo partiremos del hecho de demostrar que la sesión de tortura y posterior martirio que se constituye como eje de la obra resulta un acontecimiento convivial que construye una expectación singularísima a través de la generación del dispositivo metafórico de la *poiesis* en la persona de cada uno de los condenados (cf. Dubatti: 2008, 2003) sino que solaparemos estos postulados en la cimentación de una lectura que, con base en la ejemplaridad, desate los innúmeros conflictos latentes entre los espectadores con el fin de que estos últimos retomen su conexión con las fuerzas vitales del universo que, en este caso, estará personificado por el propio Dios. Así, la expectación intratextual, por un lado, suscitará dentro y fuera del texto una afectación tal que propiciará una *kátharsis* en diversos niveles y, por otro lado, implicará que dicha purificación será nodal en la concepción global del texto tanto como dispositivo dramático en sí mismo, cuanto como elemento legitimador –a través de lo numinoso– de la narrativa histórica que se organizará en torno a esta teatralidad específica..

Melissocelli, ut oculorum suum alto laetitiam me infecit

> **Presentación**

Retrotraer el quehacer teatral hasta sus más tempranas manifestaciones, tal el ideal de determinadas corrientes creadoras a lo largo de la historia de la disciplina, implicó, en un estadio particular de este proceso, poner en relieve la creatividad ateniense frente a las demás civilizaciones cuya “teatralidad” reside en un cierto grado de conexión con sus respectivas espiritualidades (Dubatti, 2009: 174). Sólo así se tornó posible la adecuada contextualización del fenómeno dramático en la *pólis* del Ática y su influencia posterior, cuyo impulso inicial lo representó la helenización forzada llevada adelante por los ejércitos de Alejandro Magno. La biblioteca mediterránea y mediorienta de cuño previo, en consecuencia, acabará abrevando en estos campos creativos con diversa suerte con la finalidad clara de insertarse dentro del concierto de las “naciones civilizadas”. El pueblo de Israel, profundamente disgregado alrededor de los dominios de los diádocos, no será la excepción y pondrá por escrito determinados momentos de su historia de una forma deliberadamente dramática, con finalidades hartamente diversas.¹ El principal ejemplo de este modo compositivo, creemos, lo constituye el *Libro IV de Macabeos*, parte integrante de un importante ciclo homónimo,² cuya aceptación por las diversas comunidades judeocristianas fluctúa entre su total sacralización y su completa separación de todo canon posible, en tanto que en su seno confluirán ambas manifestaciones teatrales clásicas –e.g. la tragedia y la comedia– las que permitirán una comprensión más acabada de su finalidad apologética, en tanto que los momentos catárticos fungirán de ancla retórica en lo que respecta a la constitución del *archetypum martyri* que constituirán el anciano sacerdote Eleazar y sus sucesores en el cadalso³. Tomar como punto de partida estas interpretaciones, entonces, hará posible intersecar ambas posiciones críticas a la luz de su posible adscripción a una lectura cercana a lo que, siglos más tarde, Artaud erigió como “Teatro de la Crueldad”. Para ello, no solo partiremos del hecho de demostrar que la sesión de tortura y posterior martirio que se constituye como eje de la obra resulta un acontecimiento convivial que construye una expectación singularísima a través de la generación del dispositivo metafórico de la *poésis* en la persona de cada uno de los condenados (cf. Dubatti: 2008, 2003) sino que solaparemos estos postulados en la cimentación de una lectura que, con base en la ejemplaridad, desate los innumerables conflictos latentes entre los espectadores con el fin de que estos últimos retomen su

¹ Como, por citar sólo unos ejemplos, la apologética, la filosófica y la especulativa-metafísica; campos que –en mayor o menor medida– conforman la textualidad del *Libro IV de los Macabeos* (cf. FRENKEL, 2011a: 66) en tanto que cada uno de sus sustratos cimentaría, para determinados colectivos específicos, la evidencia patente de su historicidad. Para profundizar esta última lectura, recomendamos la lectura de SAYAR (2019).

² La categoría le pertenece a PIÑERO (2007: 69) puesto que afirma que los textos que comparten este título –transmitidos en el mismo grupo de manuscritos–, conformaban un conjunto cerrado, por lo que los denominó de esta manera. Cf. además COLLINS (2000: 122-130 y 202-209). La ampliación del episodio de martirio de *2Ma.* puede verse reflejado, quizá, en *1Ma.* 1.62-63. *3Ma.* es el único de ellos que no se ubica en el espacio temporal del reinado de Antioco IV Epifanes.

³ En lo referente a esta idea y a las implicaturas del establecimiento de un modelo de martirio para la posteridad judía y no-judía cf. VAN HENTEN – AVEMARIE (2002); JENSEN (2010) y, sobre todo, FRENKEL (2013) y SAYAR (2014).

conexión con las fuerzas vitales del universo que, en este caso, estará personificado por el propio Dios. Así, la expectación intratextual, por un lado, suscitará dentro y fuera del texto una afectación tal que propiciará una *kátharsis*⁴ en diversos niveles y, por otro lado, implicará que dicha purificación será nodal en la concepción global del texto tanto como dispositivo dramático en sí mismo, cuanto como elemento legitimador –a través de lo numinoso (Otto: 2007)– de la narrativa histórica que se organizará en torno a esta teatralidad específica.

› **Teatralidades dentro de las textualidades**

El quehacer escénico, de esta manera, comenzará a hacerse de un nicho dentro de las expresiones escritas judaicas pero, a excepción de las obras de Ezequiel el Trágico y autores similares a él⁵, las lógicas que animan lo dramático, han debido camuflarse necesariamente dentro de otro tipo de textualidades. Generalmente, aquellos tratados con afinidades temáticas con lo específicamente “trágico” fueron aquellos que cobijaron a la trama dramática entre sus líneas, sin perjuicio de la narración que constituyó su eje sino, al contrario, con gran aprovechamiento del producto de esta intersección. El caso particular de *IV Macabeos*⁶ brindará fuertes evidencias de las dos maneras en las que los hipotextos teatrales se engastaron dentro de una obra cuyos fines, en primera instancia, parecen completamente ajenos a los del teatro. Pero, es preciso destacar que la escena de martirio que forma la parte más importante del tratado, conforma un gran dispositivo agónico⁷, que es necesario situar en contexto para entender por completo su alcance. Este se presenta como sigue: Luego de dar todos los antecedentes históricos necesarios para comprender los alcances de la persecución religiosa desatada por esos días⁸ y la poca eficacia de la coerción prevista por el

⁴ En este y en los siguientes casos en los que debamos hacer notación de terminología específica del campo teatral ateniense nos remitiremos a la conceptualización que se halle presente en la *Poética* (en este caso particular, 1449b 28), salvo indicación en contrario. La interpretación teórica posterior estará supeditada a los planteos presentes en la obra del Filósofo debido a su ascendiente en la aculturación que recibieron y luego llevaron adelante las falanges de Alejandro y sus sucesores (en tanto que continuaban acarreado valiosas lecciones de ética y moral, v. MARTÍN HERNÁNDEZ, 1999: 41 y DOWNEY, 1961: 155 para el caso puntual de Antioquía. Pero, no obstante, cf. LESKY, 1989: 774-775).

⁵ Cf. COLLINS (2000: 224-230), PIÑERO (2007:113-114) y especialmente HEATH (2006: 24-25).

⁶ Únicamente para el caso de *4Ma.* no utilizaremos la abreviatura que le corresponde antes de cada una de las citas. En el resto de los casos, nos atendremos a las abreviaturas de LSJ. Todas las traducciones del griego nos pertenecen, salvo indicación en contrario.

⁷ Como lo afirma, entre otros, FRENKEL (2013). VAN HENTEN (1997: 275), por su parte, afina su visión y dice que este *ἀγών* es nada más y nada menos que un “debate filosófico” opinión que compartimos, pero que consideramos, al mismo tiempo, muy acotada a la tesis que el propio texto explicita en el comienzo (1.1): φιλοσοφώτατον λόγον ἐπιδείκνυσθαι μέλλων... “puesto que me dispongo a demostrar un discurso de lo más filosófico...”. No obstante esto, el enfrentamiento verbal irá efectivamente más allá de los límites filosóficos.

⁸ Cabe destacar a este respecto que “la revuelta de los Macabeos estalló contra el deseo de helenización que provenía de la aristocracia sacerdotal y no de la voluntad de los soberanos helenísticos” según FRENKEL (1996:46). Para una interpretación más detallada de la persecución religiosa, es de mucha utilidad la lectura del trabajo de WEITZMAN (2004).

decreto real que la regulaba (que prescribía la muerte para cualquiera que “viviera según la norma patria”

–τῷ πατρίῳ πολιτευόμενοι νόμῳ, 4.23–), el texto cuenta que (4.26):

ἐπεὶ οὖν τὰ δόγματα αὐτοῦ κατεφρονεῖτο ὑπὸ τοῦ λαοῦ, αὐτὸς διὰ βασάνων ἕνα ἕκαστον τοῦ ἔθνους ἠναγκαζεν μισθῶν ἀπογενομένους τροφῶν ἐξόμνησθαι τὸν Ἰουδαισμόν.

puesto que sus decretos eran desconocidos por el pueblo, él mismo [Antíoco, el rey] trató de obligar a cada uno de entre la nación a renunciar al Judaísmo probando alimentos prohibidos mediante tortura.

La presencia del tirano en escena dará así mayor relevancia al cuadro siguiente, donde finalmente aparecerán los verdaderos protagonistas de este relato, etimológicamente hablando. Ahora bien, al mismo tiempo, la presencia de ambos contendientes en el sitio devenido cadalso (*cf.* 5.2-3) es la que terminará de determinar la lectura que intentaremos defender. Lo afirmamos puesto que la cohabitación en un mismo espacio –de peculiar conformación– rodeados de un resto de personas que no solo observa lo que sucede sino que interactúa en mayor o menor medida con ellos puede claramente entenderse como la activación de un dispositivo teatral. Esta interpretación se vería reforzada por dos hechos que lo ratificarían como tal. Primero, tal diálogo no figura así configurado en *2Ma.*, reconocido unánimemente como la fuente de *4Ma*⁹. En el texto canónico, de hecho, todas las intervenciones que en *4Ma.* serán dialógicas y particularmente vehementes aparecen prosificadas sin ninguna marca de discursividad directa, salvando la ocasión en la que al torturado se le aconseja fingir el consumo de alimentos prohibidos para salvarse del castigo que estaba sufriendo¹⁰. Y en segundo lugar, como dijimos, es de enorme importancia la situación en la que esta muerte se lleva a cabo, puesto que serán sus actores y los circunstantes a ella los que la terminen de identificar como un acontecimiento que, siguiendo la definición de Dubatti, sería plenamente teatral. Lo afirmamos porque, según este crítico, “el teatro consiste en un acontecimiento poético-corporal (físico y físico verbal) producido y esperado en convivio” (2008:45). Es decir, que si acordamos que la base irrenunciable del teatro es justamente el convivio (2008: 49), podremos explorar la profundidad del fenómeno que aquí se trae a colación.

⁹ Cf. *inter alia* FRENKEL (2011); DE SILVA (2006); VAN HENTEN (1997); SAULNIER (1984).

¹⁰ Escena que difiere en ambas fuentes puesto que en *2Mac.*, los que le ofrecen esta vía de escape son “los que presidían ese banquete impío” (οἱ δὲ πρὸς τῷ παρανόμῳ σπλαγχισμῷ τεταγμένοι *2Mac.* 6.21) y en *4Ma.* son “algunos de los cortesanos” (τινες τοῦ βασιλέως 6.13). Para la importancia del estilo dialógico en la concepción de un texto dramático *cf.* la apreciación de Aristóteles en *Po.* 1448b 35 y el comentario de SINOTT (2009) en nota *ad loc.*, que remite a 1448a 20-22.

› **Accionar de la nueva poíesis**

Y si al mismo tiempo reconocemos que “lo que diferencia al teatro de la teatralidad¹¹ es la *poíesis*” (2008:49), estaremos en la obligación de notar tal sistema metafórico en este pretendido abordaje. Sobre todo si se destaca que semejante procedimiento consiste sobre todo en construir un sistema metafórico “organizado en la nueva forma de un nuevo ente [...] partiendo de una diferenciación de una realidad cotidiana” (Dubatti, 2008: 32-33). Entendemos que este acontecimiento poético con el espesor metafórico que le corresponde, aparece sobre todo en las figuras prototípicas del rey y del sacerdote; el uno en el rol de “soberano absoluto¹²” y el otro en el de “anciano sabio¹³”. Solo de ese modo podrá construirse una realidad en la que lo que existe pueda aparecer renovado considerando lo que se espera de cada uno de ellos sabiendo que ‘la realidad cotidiana’ en el momento de composición del texto ya era lo suficientemente diferente como para que el pasado lejano pudiera tornarse ficción¹⁴. Al mismo tiempo, el procedimiento que comunicaría el mundo con la *poíesis* sería una suerte de reflejo, no del todo claro, del uno sobre la otra, en donde la imitación funcionaría casi del mismo modo como lo hace en la poética canónica del drama moderno, es decir como “una herramienta para refrendar [...] los valores de [la clase dominante]” (Dubatti 2008: 183). De esta manera, cada uno de ellos simbolizará un extremo de ese *continuum* de modo que sean ejemplo viviente de cada una de las filosofías en contacto en el contexto del enfrentamiento legal. Es decir, así como el anciano Eleazar se caracteriza sobre todo por su sensatez (2.2; 15.10¹⁵) y su justicia (5.24; 6.28; 18.15¹⁶), puesto que se apega a los dictados sagrados de las normas ancestrales, el soberano helenístico, en cambio, elige negarlas y colocar su voluntad, disfrazada de

¹¹ Se denomina “teatralidad” a todos aquellos dispositivos destinados a la organización de la mirada del espectador, distinguiendo múltiples grados en él, desde el llanto del bebé que pide comida (que conformaría una “teatralidad natural”) hasta todas aquellas actividades sociales que ordenan la mirada del otro dentro de la interacción social, como la educación, el deporte, una clase, etcétera (esto conformaría lo que llama “teatralidad social”). Ninguna conforma *poíesis* porque no son metafóricas ni oximorónicas. Para más datos, ver los muchos trabajos de DUBATTI (*i.a.* 2011; 2008).

¹² LSJ *s.v.* *τύραννος* precisan exactamente este significado como la primera acepción del lexema. Por su parte, MURAOKA (2009, *s.v.*) lo entiende, además de como un “soberano poderoso”, como alguien “salvaje y cruel”, tomando ejemplos de textos pertenecientes al Ciclo de los Macabeos. Visión que, por otro lado, era compartida en todo el mundo helenístico (FRENKEL 2013: 5 y nota *ad loc*).

¹³ Como sabemos por la tradición épica antigua (v. CHANTRAINE 1980: 217). Néstor e Idomeneo (ejemplos traídos a colación por FRENKEL 2013: 6) son ambos portadores de buen consejo, pero no pueden luchar, debido a la vejez que los agobia.

¹⁴ ‘Mitologizando’ así aún más la historia. Casi del mismo modo en que lo hizo Ésquilo con sus *Persas* según la opinión de CAVALLERO (2007: 8, que sigue a CONACHER 1996, 5), compartida *inter alia* por RODRÍGUEZ ADRADOS (2006: XXIV-XXV).

¹⁵ Puntualmente *σώφρων* aparece, ya sea solo o en compuestos, como una caracterización del discurso que se ha transmitido desde los patriarcas hasta el anciano. Las dos ocasiones que citamos corresponden a la caracterización de ‘sabios’ exclusiva de los mártires.

¹⁶ Del mismo modo que en el caso anterior, *δίκη* caracteriza primariamente a la justicia divina (4.13; 4.21; 8.14 [en donde, sorprendentemente, Antíoco califica a la Ley de ‘justicia’]; 8.22; 9.9; 9.15; 9.24; 9.32; 11.3; 12.12) y solo en estas dos ocasiones es Eleazar el declarado justo por aplicar y apegarse a esa justicia. Por su parte, *δικαιοσύνη* es siempre (1.4; 1.6; 1.18; 2.6; 5.24) una virtud derivada de la práctica de la Ley.

filosofía conveniente (cf. 5.6), por sobre esta elevada enumeración. En consecuencia, resulta lógico que lo defendido por Antíoco no solo está frecuentemente asociado al ‘placer’ (5.9) sino sobre todo a lo ‘vergonzoso’ (cf. 6.20; 16.17) y a lo injusto (5.9). Por ende, tanto uno como el otro se hallan, incluso léxicamente, homologados a sus pares aristofánicos¹⁷.

La combinación de ambas miradas, cuyo centro inamovible resulta ser el espacio convivial compartido habilita un acercamiento a esta construcción teatral similar a la de un encuentro religioso en tanto que en él se reúnen –de acuerdo con la terminología propuesta por Otto (2007: 40-50)– los aspectos fascinantes y tremendos del contacto con la divinidad. Apelar a una lectura semejante habilitará pensar al hecho teatral como una “formidable invocación a los poderes que llevan al espíritu, por medio del ejemplo, a la fuente misma de sus conflictos” (Artaud, 1978: 34). De esta manera, el planteamiento de los ejemplos que se despliegan a lo largo del trabajo cumplirá, justamente, punto por punto, con esta postulación. En este caso, el meollo de los conflictos acabará siendo, primero, el enfrentamiento entre los colectivos helenizante y judaizante en torno a su primacía frente al soberano extranjero¹⁸ y luego, de manera más importante, la imagen de Dios que cada uno de estos grupos desea imponer como la verdadera y única. Para cumplir este último propósito es que la propia presencia del Altísimo se transformará en una “fuerza inteligente, íntimamente unida a lo que llamamos fatalidad” (Artaud, 1978: 20) como lo fue tradicionalmente.¹⁹ De entre todos los actores de este drama, solamente será Eleazar quien comprenda que Dios está ejecutando esta función y, entonces, podrá activar la posibilidad del contagio de aquello que sucede en escena hacia los espectadores, puesto que explicita claramente que (6,27-29):

σὺ οἶσθα, θεέ, παρόν μοι σῶζεσθαι βασάνοις καυστικαῖς ἀποθνήσκω διὰ τὸν νόμον. Ἰλεος γενοῦ τῷ ἔθνει σου ἀρκεσθεῖς τῇ ἡμετέρᾳ ὑπὲρ αὐτῶν δίκη. Καθάρισον αὐτῶν ποιήσον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λαβὲ τὴν ἐμὴν ψυχὴν.

Tu sabes, Dios, que, pudiendo salvarme, muero por causa de la ley con torturas 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 en lugar de la de ellos.

De esta forma, la sangre pasa a ser un elemento de intercambio que demarcará dos esferas de actuación de la divinidad. En una de ellas se llevará adelante todo este proceso de contagio de la virtud de Dios, canalizada a través de Eleazar y sus sucesores y en la otra, en tanto que se halla alejada taxativamente de

¹⁷ Para CAVALLERO (2006: 124) esos dupletes léxicos sensatez / placer y justicia / injusticia son característicos de cada uno de los discursos. Vinculación que le es de suma utilidad al poeta para identificarse con el Discurso Mejor y su propuesta de una educación en la σωφροσύνη.

¹⁸ Delimitados claramente por HENGEL (1981) y previamente por TCHERIKOVER (1959). Para la comprensión de esta división en la sociedad que plantea *4Ma*. cf. SAYAR (2018).

¹⁹ En efecto, Artaud pone como ejemplos de esta interpretación de Dios aquellos momentos en donde se manifestó un exterminio masivo de una colectividad a instancias de la salvaguarda del pueblo de Israel, particularmente la muerte de los primogénitos (*Ex*. 12.1-33) y la aniquilación del ejército asirio (*4Ki*. 19.34-35).

la virtud divina, también habrá contagio pero de la peste, entendida esta última como la latencia de una potencia metafísica (Artaud, 1978: 28) que, de acuerdo a lo planteado en el texto, permanece oculta en el interior del carácter de Antíoco IV. El enemigo, así pues, toma forma en la persona del rey seleucida en tanto que representa “el triunfo de las fuerzas oscuras alimentadas hasta la extinción” (Artaud, 1978: 34) por todos aquellos hebreos que sostienen su régimen a costa de pingües beneficios.²⁰ El origen del mal, congruentemente con esto, acaba por desperdigarse de forma que no pueda comprenderse su correcto origen (*i.e.* si proviene del rey mismo o de los hebreos helenizados), mientras que, por otro lado, quienes permanecen fieles a los mandatos divinos podrán establecer una clara filiación entre el “caso cero” de la recepción de lo sagrado y todos aquellos que lo seguirán. El contagio, por ambos lados, resulta amalgamado en el interior de los espectadores a la tortura, que deberían sucumbir a los aspectos de la verdad que permanecían ocultos (*cf.* Artaud, 1978: 81) en cada uno de sus propagadores, el protagonista y el profundamente negativizado antagonista²¹.

Así, dentro de las posibilidades que desencadena semejante grado de contagio metafísico, se presenta un camino que ha estado históricamente cerrado a la colectividad en su conjunto por el devenir vital de los hijos de Abraham y su relación con la divinidad²²: que incluso aquel que encierra la crueldad se vea identificado con determinados valores de la nación a la que ha subyugado y que sea, justamente, el grado de la tortura aplicada a los mártires (*passim*, pero especialmente 6.6-8) el que amplifique el sentido de lo heroico hasta volverlo encomiable. La tortura es entonces el canal de la rebelión más patente contra el poder establecido gracias a la fuerza simbólica y fáctica de la observación directa de la maldad que puede alcanzar un ser humano. Pensar en esto, conforme el final del relato se va acercando, abre la posibilidad de que sea esta lógica “contaminante” la que sirva como catalizador de la restauración de un mundo olvidado por el hombre (*cf.* Artaud, 1978: 69) en tanto que las acciones de Eleazar alcanzan a afectar no solo las

²⁰ En el caso particular de Jasón, el Sumo Sacerdote, se especifica que, para gozar de tan elevada posición, entregaba al tesoro real la exorbitante suma de 3.660 talentos anuales, en una clara exageración de la fuente, que limita la suma a 360 talentos de plata y 80 de otras rentas (*2Mac.* 4.8). Los pagos por el derecho a instalar el gimnasio y la efebía son contados aparte y consisten en la suma de 150 talentos, aunque no se especifica su periodicidad. Las derivaciones socio-culturales de esta corrupción recíproca son analizadas profusamente por HENGEL (1981: 28 y ss.). No obstante, para comprender el alcance total de la corrupción del lado hebreo, *cf.* COLLINS (2000: 82) y NARDONI (1996) que especifica los alcances de la norma expresada en *De.* 16.19.

²¹ Los motivos profundos de esta carga negativa se condicen con los elementos teóricos establecidos al respecto por ECO (2013). Las bases de esta lectura pueden rastrearse, entre muchas otras, en la posición claramente Otra que ostentaron los reyes a lo largo de la historia de Israel (FRENKEL, 2011b); en la demonización puramente metafísica de aquellos que niegan las leyes de Dios (BRACAMONTE-SAYAR: 2017) o incluso en lecturas filosóficas de esa demonización (RENEHAN, 1972; SAYAR, 2015).

²² Puesto que la historia de los hebreos se caracterizó desde sus más remotas manifestaciones por mostrarse circular (*cf. Ec.* 1.9 3.1 y 3.15). Este esquema resultante fue llamado “pragmatismo en cuatro tiempos” (BOYER-HAYOUN, 2008: 10-11, *apud* Lodz, 1982) o bien “esquema deuteronomico”. Esta visión se halla en varios de los libros de la Biblia. *Cf.* FRENKEL (2011a: 61-2), quien, en nota *ad loc.*, cita como ejemplos de la literatura deuteronomica además del último libro del *Pentateuco* a los dos libros de los *Jueces* (donde es particularmente característico [FRENKEL: 2011b:11]), los dos libros de *Samuel* (o los dos primeros de los cuatro de los Reyes, según la denominación que se prefiera) y el libro de *Josue*.

emociones de los hebreos observantes sino las de los helenistas e incluso las del tirano, quien se preparará para el alzamiento armado posterior propalando entre sus soldados, como se ha afirmado, el valor intrínseco de la valentía de los hebreos torturados (17.23-24). Conocer que el retorno a un orden social olvidado por el hombre implica que que es Dios quien sostiene las riendas de la ley y quien, en consecuencia, mantiene al margen a quienes no pertenecen a su sagrado pueblo, cierra los canales comunicativos de la fuerza invasora con lo numinoso y Zeus y Dioniso, derrotados en su propio terreno²³, dejarán de permitir la equiparación que Antíoco mantiene con las fuerzas metafísicas para concentrarlas únicamente en aquellos con quienes el Altísimo ha decidido, históricamente, comunicarse (*Ge.* 18.17-18). El diálogo del anciano con Yahvé adquiere así todos los visos de una posesión chamánica, en tanto que esta está representada por un “funcionario social que, con la ayuda de un espíritu guardián, adquiere el éxtasis para comunicarse con el mundo sobrenatural para el beneficio de los miembros de su grupo” (Wishieu, 2010: 141, subrayado nuestro). Por consiguiente, es altamente probable que el nuevo orden que está siendo contagiado a todos los circunstantes lo tenga como el mediador ideal entre el Alto Cielo y el orden mundano, aunque todos los demás –en virtud del contagio compartido al momento de la tortura– estén en condiciones similares de acercamiento al Creador, aunque, legítimamente, en un menor grado.²⁴ Vínculo que, finalmente, facilitará la encarnación, en cada uno de los elementos “fieles” de esta sociedad, de la fuerza catártica y beneficiosa canalizada por la presencia del dispositivo teatral que llevará a una “remisión del mal y aún [a] una cura” (Artaud 1978: 22) en forma de una serie de rutilantes victorias militares no alcanzadas por la textualidad de *4Ma.* pero sí claramente delimitadas como el evento necesariamente posterior al presente por ella narrado.

> **A modo de cierre**

De esta forma, la narrativa teatral se afirmará en las múltiples manifestaciones de lo sagrado para, justamente, posicionarse como un modo diferente de legitimar –al tiempo que se explicita– la presencia de Dios en el desarrollo de este tramo de la historia del pueblo de Israel. Esto facilita, a la vez, dos movimientos necesarios para que tal obra sea comprendida como un compendio

²³ Cf. PEREA MORALES (1993).

²⁴ Legitimando con esto ser la cabeza de la *γεροουσία* de Antioquía, como parece deducirse de las palabras del texto cuando afirma que el anciano era “de familia sacerdotal, experto en el conocimiento de la ley, avanzado en años y conocido por su filosofía entre muchos de los que rodeaban al tirano.” (5.4). Una *γεροουσία* de acuerdo con DRUILLE (2016: 131-132), era el órgano de gobierno correspondiente a una “corporación organizada constituida por extranjeros que tenían derecho de domicilio en una ciudad ajena y que formaban un cuerpo cívico separado con su propia constitución y con autonomía para administrar sus asuntos internos” (DRUILLE: 2015) en tanto que –dependiendo de los respectivos soberanos– resultaba el nexo directo entre el poder central y la comunidad extranjera afectada (cf. DRUILLE: 2018).

verosímil de hechos pasados por los hebreos de cultura helenística. Primero, resulta un acercamiento diametralmente opuesto a las lecturas tradicionales del material histórico de la colectividad judía, primordialmente circular y ritualista. La mecánica del teatro de la crueldad, tendiente a la resolución catártica y purificadora por medio de un amplio abanico de efectos violentos sobre toda tradición previa, resulta una salida novedosa al atolladero que implica apelar a croquis narrativos circulares/recursivos²⁵ antes que a uno más proclive a la interpretación analítica, semejante a la de los historiadores clásicos. Segundo, porque justamente será el ascendiente cultural que representa el teatro en las sociedades helenizadas lo que ayudará a comprender a la presencia divina como una manera de magnificar el esfuerzo de los humanos para llevar adelante sus propósitos, *i.e.*, liberarse del yugo extranjero. La construcción del texto teatral como metonimia del trabajo histórico (*cf.* White, 2003: 113) conlleva la interpretación de determinadas acciones como profundamente teatrales de acuerdo, incluso, a los cánones aristotélicos, sobre todo en lo que refiere a su finalidad purgante. El teatro preconizado por Antonin Artaud, en este concierto de interpretaciones, ocupa entonces el sitio –en apariencia vacante– que ha dejado atrás la producción dramática ateniense tradicional y que, al mismo tiempo, hace remitirse a ella de manera poco menos que constante. Ida y vuelta crítica que presenta, de este modo, a Eleazar como la corporización del paso simbólico de la interpretación mítica del mundo a una comprensión más objetiva del mismo, en donde los elementos vinculados con la enfermedad y con su contagio devendrán el modo unívoco de la lectura de la acción divina entre los seres humanos. Inteligir el tratado apócrifo de esta forma, además, facilita la búsqueda de las posibilidades históricas que desata esta presencia a través de los conflictos que recorren el subsuelo de la sociedad antioquena del primer siglo a.C. Que el contagio acabe, como demuestra la obra, siendo el rasgo que distinguirá al pueblo elegido de los gentiles e, incluso, de aquellos que han abandonado voluntariamente la comunidad de los hijos de Abraham, resulta ser una marca de identidad tan fuerte que el propio chamán, como se ha afirmado, se constituye a sí mismo como el mediador ideal entre la tierra y el Cielo. Por ello es que es que en torno a él se erige la figura modélica del mártir (Sayar: 2014). Protagonista indiscutido de los momentos álgidos entre Israel y sus vecinos, en este caso profundiza su accionar en tanto que es gracias a su existencia que puede volver a pensarse en la recuperación de un mundo olvidado por el hombre, dado que no sólo la condición de habitantes de la Diáspora sino, precisamente, la lejanía del

²⁵ Decimos “recursivos” en clara alusión a la teoría de ELIADE (1980: 53 y ss.; 1992: 46-60), que resulta particularmente adecuada para la interpretación de las diversas producciones textuales hebreas.

Templo de Jerusalén hacen necesaria la existencia de lazos de esta clase, que hagan presente aquel pasado "glorioso" cuando era la norma divina la que regulaba los quehaceres humanos y no la voluntad de un ser humano mundano. Así, haber alcanzado la sensibilidad (Artaud, 1978: 143), por la vía del contacto directo con la divinidad, quien hace conocer a quien desea algunos de los saberes que Él conoce (*Am. 3.7*), tornará en verdad no solamente la cruenta escena que se presenta dentro del tratado sino, puntualmente, todos los postulados filosóficos que se fueron solapando entre las diferentes muertes, ya que dependen de semejante manifestación de violencia para demostrar su encomiable, sangrienta, ejemplar y salvífica viabilidad.

Bibliografía

- Boyer, A. - Hayoun, M. R. (2008). *La historiografía judía*. México D. F., FCE.
- Bracamonte, K. S. – Sayar, R. J. (2017). "Estás hecha un demonio. De feminizaciones y masculinizaciones en *IV Macabeos*". Ponencia leída en el marco de las *VI Jornadas sobre historia de las mujeres y problemáticas de género*. Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón. 29 y 30 de septiembre de 2017.
- Cavallero, P. (2007). "Introducción". En Esquilo, *Persas*, Buenos Aires.
- (2006). "La oposición *sophrosýne-hedoné* como una clave del *agón* de *Nubes*". *Byzantion Néa Hellás* 25: 115-126.
- Chantraine, P. (1968-80). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. París, Klincksieck.
- Collins, J. J. (2000). *Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids-Cambridge, W. B. Eerdmans's Co.
- Conacher, D. (1996). "*Persae* (The Persians)". En: Aeschylus, *The earlier plays and related studies*. Toronto, University of Toronto Press: 3-35.
- De Silva, D. A. (2006.). *4 Maccabees. Introduction and Commentary of the Greek text in Codex Sinaiticus*, Leiden – Boston, Brill.
- Downey, G. (1961). *A History of Antioch in Syria. From Seleucus to the Arab Conquest*. Princeton, Princeton University Press.
- Druille, P. (2018). "'Nuestro consejo de ancianos': Filón y la institución administrativa de la comunidad judía de Alejandría en *Contra Flaco*". *Stylos* 27: 80-91.
- (2016). "Filón y las inscripciones griegas de los siglos II-I a.C.: la existencia de la *gerousía* en Alejandría", *Circe de clásicos y modernos* 20: 131-46.
- (2015). "La situación cívica de los judíos en los tratados de Filón", *Synthesis* 22: 125-38.
- Dubatti, J. (2011). *Introducción a los estudios teatrales*. México D.F., Libros de Godot.
- (2009). *Concepciones de teatro. Poéticas teatrales y bases epistemológicas*. Buenos Aires, Colihue.
- (2008). *Cartografía teatral. Introducción al Teatro Comparado*, Buenos Aires, Atuel.
- (2003). *El convivio teatral. Teoría y práctica de Teatro Comparado*, Buenos Aires, Atuel.
- Eco, U. (2013). *Construir al enemigo*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Eliade, M. (1992). *Mito y realidad*. Barcelona, Labor.
- (1980). *El mito del eterno retorno*. Madrid, Alianza.
- Frenkel, D. (1996). "Ecos de la civilización griega en el mundo hebreo", *Argos* 20: 39-47.
- (2011a). "El martirio en la *Septuaginta: II y IV Macabeos*", *AFC* 24: 59-91.
- (2011b). "La institución de la monarquía en el relato bíblico". *Stylos* 20: 7-34.
- (2013). "Diálogo entre el tirano y el mártir: Antíoco IV y Eleazar en *IV Macabeos*" [en línea], Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del espíritu V, 17-19 de septiembre 2013. UCA. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. En: [http:// bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/dialogo-entre-tirano-martir.pdf](http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/dialogo-entre-tirano-martir.pdf); obtenido el 15/06/2014.

- Heath, J. (2006). "Ezekiel tragicus and Hellenistic visuality: The Phoenix at Elim", *The Journal of Theological Studies* 57/1: 23-41.
- Hengel, M. (1981). *Judaism and Hellenism*. Philadelphia, Fortress Press.
- Jensen, M. P. (2010). *Martyrdom and Identity. The Self on Trial*. London, T&T Clark.
- Kassel, R. (ed.) (1965). *Aristotelis de arte poetica liber*. Oxford, Clarendon Press.
- Lesky, A. (1989). *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos.
- Liddell, H. G. – Scott R. – Jones, H. S. [=LSJ] (1996). *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
- Martín Hernández, M. (1999). "El estudio de la literatura clásica en el Egipto Helenístico". *Estudios Clásicos* 116: 37-48.
- Muraoka, T. (2009); *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Leuven, Brill.
- Nardoni, E. (1996). "Normas de justicia en las leyes de la Alianza", *Revista Bíblica* 58/62: 81-116.
- Otto, R. (2007). *O Sagrado. Os aspetos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo, Sinodal-Vozes.
- Perea Morales, B. (1993). "Ciertas connotaciones entre Yavé y Zeus". *Estudios Clásicos* 35/103: 7-26.
- Piñero, A. (2007). *Literatura judía de época helenística en lengua griega*, Madrid, Síntesis.
- Rahlfs, A. (ed.) (1971). *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes* Vol. 1-2 [1935]. Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt.
- Renehan, R. (1972). "The greek philosophic background of Fourth Maccabees". *RhM* 115/3: 223-238.
- Rodríguez Adrados, F. (2006). "Introducción general". En: Esquilo, *Tragedias*. Barcelona, Gredos: VII-XXXVIII.
- Saulnier, C. (1983), *La crisis macabea*, Estella, Verbo Divino.
- Sayar, R. J. (2019). "Usando las armas del enemigo. Procedimientos constitutivos de *IV Macabeos*". *AFC* 32.1: 51-63.
- (2018). Cuando tu enemigo esté unido, divídelo' (AG 1.25). De(con)strucción de la élite dominante en *IV Macabeos*. En Rodríguez Melgarejo, P. V. y Monteagudo, S. (comps.). *Actas de la I Jornada de humanidades: "Las humanidades de ayer y hoy"*. Morón, Editorial Universidad de Morón: 126-134.
- (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 "Dialogos Culturales"*. La Plata: Centro de Estudios Latinos de la Universidad Nacional de La Plata. Disponible en <http://jornadasecym.fahce.unlp.edu.ar/search?description=%27SAYAR,%20Roberto20Jesús%27&portal_type%3Alist=File&submit=Buscar>.
- (2014). "Te voy a poner como una luz para el mundo (*Is.* 49.6.4). La figura de Eleazar como ejemplo y paradigma del *étnos* hebreo en *IV Macabeos*". *AFC* 27.2: 99-114.
- Sinott, E. (ed.) (2009), *Aristóteles Poética*, Buenos Aires, Colihue.
- Tcherikover, V. (1959). *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia, Magnes Press.
- Van Henten, J. W. (1997). *The Maccabean martyrs as Saviours of the Jewish People. A study of 2 and 4 Maccabees. Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 57, Leiden, Brill.
- Van Henten, J. W. – Avemarie, F. (2002). *Martyrdom and noble death*. London, Routledge.

Weitzman, S. (2004). "Plotting Antiochus's persecution ". *JBL* 123/2, 219-34.

White, H. (2003). *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Barcelona, Planeta.

Wishieu, W. (2010). "La orientación chamánica de la religión temprana en China". En: Valverde Valdez, M. y Velazco Bengoa, M. (Coords.) *Teoría e historia de las religiones, vol. 2*. México D.F., UNAM: 137-57.