

No importa cómo lo diga, pero lo digo y lo hago. Acercas de los discursos extranjeros y sus consecuencias prácticas en IV Macabeos.

SAYAR, Roberto Jesús /

Universidad de Buenos Aires | Universidad de Morón | Universidad Nacional de La Plata -

sayar.roberto@gmail.com

Eje: MT80 "Palabras, cuerpos e identidades en la Antigüedad: aportes, lecturas y debates en torno del género en los estudios clásicos"

Tipo de trabajo: ponencia

» Palabras claves: Exégesis – extranjería – martirio

IOHANA, REGINA FATARUM

› **Resumen**

El discurso de defensa del anciano sacerdote Eleazar ha sido considerado por muchos estudiosos de la historia de Israel en tiempos de persecución como la piedra basal de la construcción textual de lo que se entiende como 'mártir', con todas las nobles actitudes a este adscritas. En los textos en que aparece destacada dicha peroración, los libros *II* y *IV de los Macabeos*, su actitud ante la tortura próxima lo construye como un ejemplo a seguir, no solo por los que serán castigados luego de él sino, incluso, por todos los espectadores a tal evento. Entre los condenados al cadalso se hallará una mujer con sus siete hijos que encarnará tanto esa ejemplaridad *avant la lettre* que postula el anciano como una interpretación de la misma aún más profundamente helena, a pesar de su extranjería. En consecuencia, proponemos abordar en este trabajo la condición totalmente liminar y al mismo tiempo paradigmática de lo propio (*i.e.* lo griego) de esta figura femenina. Su distancia estaría marcada por las aristas diversas que conviven en ella en tanto mujer, hebrea y viuda. La expresión de sus ideales en la lengua de sus ancestros debería configurarla como una presencia totalmente 'otra' y –por lo tanto– plausible de ser castigada. Pero a la luz de su actuar y su consecuente muerte, esa interpretación se cancelaría en pos de entenderla como otro ejemplo, incluso más completo, de una extranjera que se conduce de un modo más filosófico que los propios griegos. Las virtudes de esta madre encontrarían basamento profundo en los postulados de las escuelas de pensamiento en boga entre las *elites* helenísticas reservándole un lugar destacado en la consideración del otrora cruel soberano que no se compadeció de su situación. El idioma y el cuerpo de la mujer se amalgamarán para constituir su identidad desde las acciones tanto como desde las palabras. Por lo tanto, creemos, se constituirán de ese modo en un

fructífero lienzo en el que todos los que se identifiquen con sus valores, sus hechos y sus dichos puedan replicarlos para conformar una comunidad tan o más sensata, y –sobre todo– mucho más coherente y consecuente consigo misma que la que pretende reprimirlos. El antecedente establecido por el anciano, finalmente, se potenciará de forma que ambos modos de resistencia –el ‘activo’ y el ‘pasivo’– se equilibren y complementen construyendo un modelo de acción prácticamente ideal.

› ***Presentación***

La extranjería y la pertenencia a una comunidad definida como ‘propia’ por sus miembros distan mucho de ser un tema construido alrededor de las fronteras como hitos que delimitan y protegen ese espacio conocido, como parece serlo actualmente. En efecto, desde los más lejanos tiempos en que los hombres comenzaron a congregarse, buscaron maneras de legitimar estas agrupaciones y, sobre todo, de hacer verosímil la aversión –o por lo menos la sospecha– hacia quien no fuera parte de ellas. Entre las múltiples maneras en que los textos antiguos y tardoantiguos construyeron la figura del extranjero, se pueden distinguir, sobre todo, una serie de prejuicios que hacen a la constitución como lo absolutamente Otro relacionándolo a un haz de rasgos que la comunidad ‘receptora’ define e identifica como intrínsecamente propios. Resulta importante destacar, en este contexto, una serie de conceptos que forman parte de dichas lógicas de modo de poder “estandarizar” y objetivar las diferencias presentes entre dos grupos considerados desemejantes¹. Ahora bien, ¿qué sucede cuándo el grupo considerado ‘externo’ toma para sí las características socioculturales más destacadas de la comunidad que se entiende a sí misma como ‘dominante’? Y al mismo tiempo, ¿cómo podemos entender estas características corporizadas en una mujer, cuerpo liminar en un todo social excluido por definición? Esos interrogantes nos dan las pautas de lo que sucederá en la diégesis planteada por el *Libro IV de los Macabeos*. En él, un grupo considerable de hebreos se niega a obedecer un mandato real que obliga a los habitantes de Judea a tomar parte en las ceremonias cívico-religiosas helenistas, dejando de lado sus normas ancestrales².

¹ Cf. ALLPORT (1977 [1954]:32-37). Eco (2013) nos proporciona al respecto una suerte de categorización de esas diferencias, con los conceptos abstractos que les sirven de base. Es fructífero en este punto traer a colación el concepto de ‘semejanza’ o ‘similitud’ en la visión de FOUCAULT (2008 [1968]).

² De hecho se puede afirmar 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 (1996:43). Esto último ha sido

Entre los ‘rebeldes’ se destacarán un anciano sacerdote –quien a la postre devendrá *archetypum martyrorum*, tanto para sus compañeros como para todos los que se acerquen al texto³–, y una madre con sus siete hijos. En ella se centrará nuestro análisis. Creemos que la supuesta extranjería del personaje se articula únicamente en condiciones que no pertenecen a su individualidad; es decir, su femineidad, su religión o su viudez. Y que fuera de esas aristas, o precisamente gracias a ellas, el personaje se alzaría como otro ejemplo, incluso más completo, de una extranjera que se conduce de un modo más filosófico que los propios griegos.

› *Antecedentes: el anciano Eleazar*

Como adelantáramos, para comenzar este análisis es necesario primeramente traer a escena la figura de Eleazar, “sacerdote por su linaje, conocedor de la ley, avanzado en edad y en razón de su mucha edad conocido de muchos entre los que rodeaban al tirano” (5.4⁴). Ser llamado antes que nadie de sus congéneres a padecer torturas por mano de los invasores, hecho que *prima facie* podría parecer menor, habilitará una lectura en la que sus palabras y sobre todo sus acciones serán modelos a imitar por toda la comunidad hebrea. Y no solo por los que se encuentren presentes en el cadalso –que por lo visto ya conocen al anciano y saben qué esperar de él– sino, en palabras del narrador, por toda la humanidad (17.14). En efecto, él mismo es plenamente consciente de este hecho, dado que –al ser tentado por sus amigos a cejar en su resistencia y obedecer al soberano– no quiere devenir un “ejemplo” (παράδειγμα⁵) de impiedad (6.19), sobre

reafirmado por muchos otros críticos, *inter alia*, WEITZMAN (2004:220). Este último destaca que, de hecho, las políticas normales de su tiempo no preveían una persecución religiosa como la desencadenada por Antíoco.

³ Este concepto fue establecido por nosotros en un trabajo anterior (SAYAR [2014]), tomando como punto de partida algunos postulados planteados por VAN HENTEN (1997).

⁴ [...] τὸ γένος ἱερέως, τὴν ἐπιστήμην νομικὸς καὶ τὴν ἡλικίαν προήκων καὶ πολλοῖς τῶν περὶ τὸν τύραννον διὰ τὴν ἡλικίαν γνώριμος παρήχθη πλησίον αὐτοῦ. Citaremos el texto de *4Mac.* 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 en contrario.

⁵ La función ejemplificadora es uno de los puntos nodales de la figura del mártir dentro de una comunidad. Nuestro texto lo afirma con particular vehemencia, sobre todo en 6.19, donde Eleazar se hace consciente de su rol para con los jóvenes; 9.23, donde el primero de los hermanos se ofrece como tal para los demás y 17.23, momento en el que Antíoco ofrece

todo para los jóvenes. Este testimonio deberá entonces estar lo más apegado posible a las normas divinas, dado que su cumplimiento es el que le permite mantener todas las demás virtudes de las que hace gala y que serán constitutivas de la identidad de todo su pueblo. Además, si tenemos en cuenta lo que según él mismo ha aprendido de la lectura y puesta en práctica de la Ley, no sería extraño que incluso sus enemigos deban loarlo a causa de conocer la normativa divina. Afirmamos esto puesto que la lectura de las palabras que el anciano le dirige al rey antes de ser torturado nos revelan que la Ley (5.23-24):

σωφροσύνην τε γὰρ ἡμᾶς ἐκδιδάσκει ὥστε πασῶν τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν κρατεῖν καὶ ἀνδρείαν ἐξασκεῖ ὥστε πάντα πόνον ἔκουσίως ὑπομένειν καὶ δικαιοσύνην παιδεύει ὥστε διὰ πάντων τῶν ἡθῶν ἰσονομεῖν καὶ εὐσέβειαν ἐκδιδάσκει ὥστε μόνον τὸν ὄντα θεὸν σέβειν μεγαλοπρεπῶς

nos enseña moderación para que gobernemos todos los placeres y deseos y [nos] ejercita en la valentía para que soportemos todas las penas gustosamente, nos educa en la justicia para que en todas las disposiciones de ánimo seamos equitativos y nos instruye en la piedad para que adoremos magníficamente al único Dios que existe.

Este compendio de virtudes, aunque resumido, parece provenir de alguna escuela filosófica típicamente helena antes que de una normativa político religiosa, como podía ser comprendida la hebrea⁶ por alguien a quien le es completamente ajena. Más allá de intentar delimitar cuál de las corrientes de pensamiento en boga en la época de composición del tratado⁷ puede ser la que haya influenciado al autor –quien, efectivamente, pretende con su obra demostrar una tesis “extremadamente filosófica” (φιλοσοφώτατον 1.1)–, es claro que no podría considerarse

como modelo a sus soldados la conducta de los torturados por él.

⁶ Así lo entiende VAN HENTEN (1997:134 y 265-66). Para comprender este planteo es preciso contextualizar a la comunidad hebrea dentro de la sociedad helenística como μέτοικοι. Para la situación específica de los judíos alejandrinos (ciudad que, no obstante, no parece ser el lugar de composición del texto [VAN HENTEN (1997:82); COLLINS (2000:204)]) en la capital lágida, recomendamos la lectura de DRUILLE (2015).

⁷ La inclinación filosófica del texto, basado en esta afirmación ha sido objeto de debate a lo largo de los años. Las posturas que giran en torno a ella varían entre afirmar que sus planteos no pueden ser asignados a ninguna escuela en particular (BREITENSTEIN 1978:665-6) hasta los que creen que su influencia mayoritaria es platónica (HADAS 1953:205) o efectivamente estoica (HEINEMANN:1928). Estas posturas fueron parcialmente explicitadas y aclaradas por RENEHAN (1972:227; que es quien cita a los anteriores) como una koiné filosófica permeada particularmente de estoicismo, lectura que siguieron en su mayoría los demás estudiosos (*inter alia* COLLINS 2000:205; PINERO 2007:70 y FRENKEL 2011:67 y nota *ad loc*). De todos modos no hay que olvidar la afirmación de COLLINS (2000:205) que dice que “el autor era un retórico y no un filósofo, que uso ideas filosóficas eclécticamente para embellecer su discurso”.

totalmente extranjera a una persona que defienda a ultranza el cumplimiento de unos valores de amplio arraigo en el pensamiento de la Hélade.

Dentro de ellos, parece primar el hecho de tener la capacidad de vencer las pasiones con la sola fuerza de la razón. Ahora bien, es cierto que las pasiones a vencer no difieren demasiado según el testimonio que acerca el narrador (1.20-28) de aquellas que oportunamente los propios estoicos, e incluso hasta el mismo Aristóteles⁸, han clasificado como tales⁹. Así, el comportamiento del anciano no debería ser del todo extraño considerando que su testimonio no queda solo en palabras sino que, como también recomiendan los filósofos, la virtud que demuestra se traslada a una acción concreta para defenderla y actuar del mismo modo las veces que sea necesario¹⁰. La vida virtuosa, entonces, no es patrimonio exclusivo de los invasores sino de todo aquel que sepa decodificar la sabiduría que se encuentra implícita en el propio devenir del mundo (1.16. cf. con *SVF* 1.111). Por lo tanto, el comportamiento virtuoso será el punto de partida desde el cual deberemos ascender para encontrar, ante todo, su origen primigenio –esto es, la virtud en sí– y luego, el origen de todas ellas como un todo coherente y ordenado; es decir, la razón o norma que las regula y define. Dependiendo de la corriente filosófica que escojamos seguir, esa razón o norma universal puede tomar muchos nombres y manifestaciones diversas pero es cierto que, en este caso, es conveniente pensar en el bagaje teórico de los filósofos del Pórtico. Afirmamos esto debido a que serán ellos los que expliciten de manera más clara la existencia de una suerte de *anima mundi* que determinará las maneras correctas o adecuadas de conducirse según las situaciones en las que los individuos se hallen sumidos. “Nuestras naturalezas son partes de la del todo¹¹” dice Diógenes Laercio, entendiendo esta afirmación de modo que “vivir según la virtud es lo mismo que vivir según la

⁸ Quien las enumera en *EN* 1105b 20.21-23. La vinculación con la filosofía platónica y estoica de este pasaje puede verse explicitada en BOERI (2004).

⁹ Explicitadas, *inter alia* por Estobeo (*Ecl.* 2.7.10 = *SVF* 1.211). Para una contextualización de las pasiones dentro de la ética de los estoicos recomendamos la lectura de CAPPELLETTI (2015: 107 y notas *ad loci*), BOERI (2000) y JULIA *et al.* (1998, esp. 61-62).

¹⁰ Dice el Estagirita en *EN* 1103b 30: “debemos examinar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas, pues ellas son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser” (trad: Pallí Bonet y Calvo Martínez). AVENA (2017) realiza un análisis de profunda utilidad acerca de la importancia que el filósofo le asigna a la puesta en práctica continua de la virtud para poder llamarse un hombre virtuoso.

¹¹ Μέρη γὰρ εἰσὶν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου (DL 7.88.1-2).

experiencia de las cosas que ocurren por naturaleza” (7.87.5-6¹²). De este modo, quién conozca más acabadamente esta norma universal, será quien alcance el *status* de sabio. Y si a estas afirmaciones les añadimos el testimonio de Cicerón cuando dice:

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 [...] est igitur id quo illa conficiuntur homine melius. id autem quid potius dixeris quam deum?

pues 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 Dios ibas a darle? (Cic. *De natura deorum* 2.16 = *SVF* II, 1012)

tendremos un buen argumento para entender cómo es que los que aparentemente desconocen el modo correcto de conducirse en la vida, en efecto, lo comprendan de una manera incluso más adecuada que el rey, quien se jacta de conocer “la filosofía de lo práctico” (τῆς φυάρου φιλοσοφίας 5.11¹³). Es decir, si la naturaleza, incluso para los mismos estoicos, puede identificarse no solo con un dios sino con Dios¹⁴, entonces, la codificación de la naturaleza puede ser equiparada con las directrices que la divinidad haya establecido para ella. Y en este sentido, el anciano posee una ventaja de la que el soberano carece: Dios hizo explícitos sus mandatos y el modo en que el mundo fue ordenado en el texto sagrado, que no es susceptible de cambio¹⁵. En consecuencia, para

¹² Ἴσον ἐστὶ τὸ κατ’ ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ’ ἐμπειρίαν τῶν φύσει σθμβαινόντων ζῆν.

¹³ Sintagma que, de carecer de la contextualización adecuada, podríamos entender como una defensa de la filosofía epicúrea. Pero esto es incorrecto, puesto que si recordamos las palabras del de Samos: “el pan y el agua procuran el placer mayor cuando los necesitamos” (*Ad Men.* 131.1), con lo que propugnar gustar un determinado manjar solamente porque existe no sería una postura estrictamente filosófica sino solamente un capricho de los sentidos. Esta visión del uso y la convivencia con “lo natural” será uno de los puntos nodales del enfrentamiento entre estos contendientes, tal como lo planteamos oportunamente en SAYAR (2015).

¹⁴ Para una interpretación contextualizada de este concepto, es de suma utilidad la lectura del *Himno a Zeus* de Cleantes (*SVF* 1.537) transmitido por Estobeo (*Ecl.* 1.25) y la contextualización que de ella da Diógenes Laercio (7.88.5). Para entender además cómo esto se interpreta en el entramado ético estoico, ver JULIA (1998:107-111).

¹⁵ “No añadirán nada a lo que Yo les mando, ni le quitarán nada, sino que guardarán los mandamientos del Señor, Dios de ustedes, tal como se los ordeno” (*De.* 4.2). De todos modos, es preciso aclarar que PIÑERO (2007:55) afirma 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 1986:43 y ss.; NEUSNER 2000:93-94; PIÑERO 2007:55; FRENKEL 2008:326).

esta comunidad, para llevar una vida virtuosa, que debe conducirse siempre según los dictados de la naturaleza, solamente es necesario seguir los dictados de la Ley.

› *El idioma y su pueblo*

Y aquí nos encontraremos con un punto nodal para comprender los rasgos extranjeros de los que la mujer hace gala. Porque la Ley, si entendemos que no puede ser modificada, le fue revelada a Moisés en el idioma en que hoy la conservamos, es decir, en hebreo. Y el lenguaje ocupará un lugar de singular importancia en el discurso que la madre le dará a cada uno de sus hijos antes de ser conducidos al cadalso. Dice el autor-narrador en medio de su elogio que ella dijo a sus hijos en lengua hebrea (12.7 y sobre todo 16.15¹⁶) una compleja ponderación de la virtud que es propia de ese pueblo corporizada en varios de sus antepasados ilustres para convencerlos de que ellos, jóvenes como son, no retrocedan ante las torturas (16.17¹⁷). En este punto podremos entonces realizar un fructífero paralelismo entre los *exempla* del pasado que la madre trae a colación con ella misma oficiando como ejemplo para cada uno de sus hijos, puesto que conoce la forma correcta de actuar que –sobre todo– identificará a los hebreos como tales. La valentía se equipara al lenguaje, ya que ambos se configuran como características nodales de la identidad étnica de los sojuzgados. Por eso creemos que la madre adquiere una centralidad notable con respecto a este punto. Eleazar nunca se expresa en su lengua materna, siendo él un sacerdote, porque oficia de embajador de su pueblo ante el tirano extranjero. Pero ella, como debe mantener una identidad e insuflarla en sus hijos para que continúen el noble ejemplo, será una suerte de embajadora del judaísmo dentro de su propia etnia. Es útil ahora recordar las palabras de Saussure cuando afirma que “la lengua es la que en gran medida hace a la nación” (1955 [1916]:64¹⁸). Y si a

¹⁶ Literalmente: “dijiste a tus hijos en lengua hebrea”: ἔλεγες τοῖς παισὶν ἐν τῇ Εβραϊδὶ φωνῇ. Este acercamiento a la persona de la madre es, entre otros rasgos, el que justifica la lectura del tratado como un elogio fúnebre (FRENKEL 2011: 66).

¹⁷ Ὑμᾶς δὲ τοὺς νεανίσκους καταπλαγῆναι τὰς βασάνους.

¹⁸ Del mismo modo, los mártires pueden ser vistos como artífices de la afirmación ‘nacional’ si seguimos la lectura de FRENKEL (1996: 43).

esta definición le añadimos la importancia de las mujeres-madres en el traspaso del bagaje lingüístico comprenderemos la profundidad de este rol representativo. Sostenemos esto porque, teniendo en cuenta las palabras de Paterson Corrington (1989: 406) “la educación del infante comenzaría en el lenguaje adecuado en tanto este lo asimile de la leche de su nodriza”. Dada la relación que la madre tiene con sus hijos podemos entender que no ha habido quien medie entre ella y su descendencia al momento de la lactancia. Así pues, amamantarlos no solamente les ha dado una lengua que los hace parte del pueblo de Dios¹⁹ sino que les ha transmitido los valores teóricos y prácticos que vienen asociados a ese lenguaje²⁰ y que distinguen a los hebreos de todos aquellos que desconocen sus sagradas normas.

Además, su femineidad apoya la transmisión de las historias destacadas del pasado a sus hijos por un medio que no necesariamente implica el indispensable vínculo biológico entre estos y aquella. Como la propia protagonista afirma, es el padre quien les ha leído (ἔλεγεν 18.11) a todos las gestas de los tiempos pretéritos protagonizadas por aquellas figuras que construyeron a la nación hebrea (Abel, Isaac, José, Ananías y sus compañeros, Daniel en el foso de los leones). Pero como este ya ha fallecido al momento de la tortura y muerte de sus hijos, por más que estos estuvieran ya crecidos (ἐνηλίκων 18.9), no es posible que *todos ellos* recibieran instrucción de su padre, sobre todo considerando que el propio autor-narrador resalta la juventud extrema del hijo menor (12.6²¹). Así, los ejemplos más acabados de la educación hebrea debieron aprender todas esas normas de vida de alguien más, es decir, su propia madre. Esta lectura sería avalada sobre todo por la institución que representaba en la antigüedad la narración de historias a sus hijos por parte de las mujeres dentro del ámbito familiar (cf. Heath 2011: 78). Y como estos relatos no se limitan únicamente al ámbito mítico, sino que pueden contar incluso doctrinas filosóficas o milagros

¹⁹ Cf. COLLINS (2000: 20-22).

²⁰ Así como el cristianismo entiende a los apóstoles como madres de su feligresía (1 Ep. Pet. 2.2-3) e incluso a Cristo como “madre” de los creyentes (Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* 4.38.1, *apud* PATERSON CORRINGTON 1989: 412) podemos entender, junto con los críticos especializados, que la actividad de la nodriza es apropiada para describir todos los vínculos de la deidad con su pueblo.

²¹ Entendemos la juventud acusada del hijo menor basados en los rasgos léxicos de *παῖς* en *LXX*. Según MURAOKA (2009: 519-20), un *παῖς* es toda aquella persona “of minor status whether in terms of descent, age or social status”. Apoya esta lectura el hecho de que el sexto hermano sea *μειρακίσκος* (11.13).

históricos²², es posible que los grandes logros, morales y éticos, de los héroes del pasado hayan sido contados por ella a sus retoños más jóvenes y ya no por su padre. Sobre todo si tenemos en cuenta que “el modo familiar de contar historias puede equipararse a la alta poesía” (Heath 2011: 94), lo que habilitaría una lectura en la que entendamos que los relatos protagonizados por los héroes pretéritos no necesiten ninguna adaptación narrativa para poder ser transmitidos a los niños. Incluso, si entendemos la transmisión de mitos como algo exclusivamente femenino –dado que así eran vistas las historias míticas por las corrientes filosóficas que las defenestraron (cf. *Lg.* 887d y *R.* 350e *apud* Heath 2011: 83-84)– se profundizaría esta lectura, a partir de la que la voz de la mujer deviene no solo educadora sino también la voz del pueblo que no debe olvidar su vinculación con la persona divina. La mujer, así, sera *alma mater* y aedo al mismo tiempo, puesto que educa al alimentar y, en paralelo, construye realidades poéticas que hacen crecer la identidad ‘nacional’ en todos aquellos que la escuchen.

› ¿*Masculinizar para ‘domesticar’?*

Ahora bien, hay un punto en el que ella se acerca más a la figura de su fallecido esposo, tanto en su faz educadora cuanto en lo moral. Esto sería así dado que sus virtudes pueden ser entendidas, tomando en cuenta el ejemplo de Eleazar y de sus propios hijos, como eminentemente masculinas. Y esto no es así únicamente por el hecho de que ella parezca conocer acabadamente la misma filosofía que sus predecesores²³. La madre, además, adquiere un ascendiente mayor dado que sus circunstancias personales y su comportamiento permiten entenderla como poseedora de una virilidad tan profunda y natural como la de sus compañeros en la tortura. Varios puntos favorecen esta interpretación. Primero, esta inversión genérica es posible por la fuerza que ella demuestra, equivalente a la de un hombre (Paterson Corrington 1989: 408) tanto en su ‘potencia’ como en algo tan aparentemente trivial como su denominación. Y eso último no solo se centra en la calificación

²² Para ambos ‘géneros’ de estas gestas, recomendamos la lectura de HEATH (2011: 84-85).

²³ Esto parece claro en nuestro texto, aunque FRENKEL (2007) muestre otro posible conocimiento filosófico de la madre teniendo en cuenta el texto fuente de dónde ella proviene. En efecto, según esta crítica, es posible pensar que la mujer tiene formación epicúrea y lo demuestra para posicionarse diametralmente en contra de ella.

que recibe como persona poseedora de ἀνδρεία²⁴ sino en todo lo que este adjetivo trae aparejado. Nos referimos por un lado al autocontrol²⁵ y por el otro a la automática adhesión al grupo de los hebreos piadosos que lograría ella, puesto que respeta las normas paternas (18.7-19²⁶). Segundo, porque más allá de sus cualidades morales, la madre ya ha sido masculinizada para la sociedad ya que su marido ha muerto y además no ha vuelto a contraer matrimonio, lo que la habilitaría a ocupar el lugar pedagógico de su padre²⁷. De este modo, no solo demuestra poseer el control de sí misma en cuanto a su materialidad, debido a que soporta la tortura a la que se somete por sí misma, para impedir que otro hombre que no sea su esposo tenga acceso a su cuerpo (Frenkel 2011: 78 y nota *ad loc*²⁸); sino también en lo que respecta a su emocionalidad, puesto que soporta con paciencia suma, y sin que las pasiones la atrapen, la tortura y muerte de sus hijos uno tras otro, cual si fuera un guerrero que observa impasible, mientras sigue combatiendo, a sus compañeros caídos en batalla²⁹. Y si bien es cierto que esta fortaleza rayana en lo sobrenatural la haría un personaje por demás increíble, es cierto que apuntalaría su masculinidad de un modo indudable, para todas aquellas civilizaciones que desconocen el modo de ser hebreo. Su femineidad, así construida, asentada sobre su capacidad de autodomínio³⁰, será pues la mejor herencia que transmitir a los

²⁴ En efecto, recibe tal calificativo en 15.23 y 15.30. Además, en esta última se la califica de ἀνδρειότερα πρὸς ἀνδρῶν (más valiente / varonil que los hombres). El peso específico de este vocablo ha sido objeto de análisis por MOORE-ANDERSON (1998: 253) dado que es un punto de partida más que adecuado para su análisis de la masculinidad en nuestro texto.

²⁵ Puesto que no fue afectada por la cruenta muerte de sus hijos, que presencié desde el principio hasta el final, como se afirma en 14.11-12; 15.1-3; 15.11-24; 15.29-30; 16.1-5; 16.24 y 17.2-5.

²⁶ Consideradas por MOORE-ANDERSON (1998: 256) “la quintaesencia de la masculinidad”.

²⁷ Cf. FRENKEL (2011: 79 y 88-89).

²⁸ Considerar para una mejor comprensión de esta actitud la ley del levirato, expresada en Dt. 25.5-10, mediante la cual la mujer viuda debía casarse con su cuñado para que el nombre de su difunto esposo “se perpetúe en Israel”.

²⁹ En este caso resulta de utilidad comparar estas actitudes con las expresadas por líricos como Calino de Éfeso y, sobre todo, Tirteo de Esparta (*i.a.* 10.1-2; 10.21-22; 11.11-14; 12.10-12 W), posibles fuentes primigenias de lo que podemos entender como actitud martirial, siguiendo la lectura de FRENKEL (2013: 8). De ambos poetas es posible hallar una contextualización, aunque sucinta muy exacta, en el trabajo de GUEVARA DE ÁLVAREZ (2014).

³⁰ Ver, para entender los alcances y las vinculaciones del autodomínio, el trabajo de DOSSEY (2008: 33).

hijos en el momento de tribulación, cuando más necesario es defender el nombre, los mandatos y el vínculo con Dios. Lejos de avergonzar a los hombres de su pueblo por sus cualidades (cf. Dossey 2008: 17), lo que hará es avergonzar a los enemigos, que no sabrán como enfrentarse con esta mujer (17.1; 23-24), elevando la estima de todos los circunstantes no solo hacia ella misma sino hacia los valores que está transmitiendo.

Teniendo en cuenta todo lo dicho previamente, es posible entender a esta mujer como un modelo más acabado de martirio, dado que los valores que ejemplifica son comunicados de maneras muy diversas, muchas de las cuales son imposibles para todos los que previamente fueron muertos por el tirano, salvo que se las evoque de manera metafórica. Es decir, podemos considerar –como de hecho se hace normalmente con Eleazar– que la lección que busca dejar para la posteridad se ve expresada claramente en sus palabras, por más que ella se exprese en hebreo para permanecer fuera de la esfera de influencia del tirano, y refrendada sobre todo por sus acciones, que no hacen otra cosa que acrecentar su heroísmo por la vía de la masculinización. Pero además, como dijimos en párrafos precedentes, ella puede transmitir a sus descendientes sus valores y su ejemplo, junto con la lengua y todo lo que la conforma como persona, por la vía del amamantamiento. Este vínculo entre ella y sus hijos, imposible para todos los otros espectadores de su tortura, será el principal motivo para colocarla en un escalafón más alto que a sus compañeros fallecidos, puesto que su manera de vincularse con los que debían seguir sus pasos no solo es más vívida, ya que implica, el fin y al cabo, una comunicación carnal, sino también más imperecedera, debido a que su humanidad puede verse continuada en los recuerdos y las acciones de todos sus sucesores³¹. Con relación a esto se hace necesario aclarar que es cierto que toda su progenie muere antes que ella y que por lo tanto sería difícil que sus propios hijos puedan comunicar a los descendientes *de ellos* (cuya existencia se torna poco menos que imposible) las virtudes que demostró en tanto antepasada ilustre y digna de encomio³². Pero, no obstante, es posible que su ejemplo se transmita a los hijos que sus nueras no pudieron tener (16.9) si se hace una interpretación extensiva de la ley del levirato, por fuera de los hermanos directos, como sucedió en su momento con la moabita Rut (*Ru.* 3.12-13). Y si eso no resultara suficiente, es necesario pensar

³¹ Cf. con *Wi.* 3.16-17, donde se afirma que “la raza nacida de relaciones culpables desaparecerá, y aunque su vida se prolongue nadie hará caso de ellos”. Ver además *Si.* 26.2-3.

³² Ver MOORE – ANDERSON (1998: 257).

en los demás hijos de Israel que podrán adoptarla como madre dado que si entendemos que gracias a su heroísmo puede vencer a la muerte³³ y, en consecuencia, ver continuado su ejemplo en las milicias de Judas Macabeo. Si este último “reunió a los que permanecían fieles al judaísmo” (2 Mac. 8.1), el vínculo idiomático que estableció la madre con sus hijos se replicaría en todos aquellos contrarios a las políticas del tirano, prestos a defender las enseñanzas recibidas de sus antepasados, quienes, como vimos, pueden tomar forma en las narraciones que las madres cuentan a sus niños.

› *Conclusiones*

En consecuencia, la madre devendrá un personaje capaz de llevar a la práctica las virtudes helenas mejor incluso que los mismos griegos, dado que ella no necesariamente precisa de un aparato retórico para persuadir a sus oyentes de seguir sus pasos; es decir, sus virtudes, que hemos establecido como equivalentes a las defendidas por las grandes corrientes filosóficas de la Hélade. Con ello no nos referimos únicamente a las cuatro que frecuentemente se enumeran como “primarias” en la consideración de los sabios –y de entre las cuales la valentía suele ocupar uno de los primeros lugares–, sino a una virtud tácita pero capaz de ser entendida como tal, es decir, la constancia.

Hemos establecido, siguiendo los planteos del Filósofo, que para llevar una vida virtuosa no es necesario únicamente poseer la virtud sino ponerla en práctica todas las veces en que ella pueda ser puesta en juego. Y la madre cumple cabalmente con todas estas condiciones. No solamente demuestra una valentía y un autodomínio ejemplares, luego de haber visto a toda su progenie morir tras ser torturada cruelmente sino que, sobre todo, es capaz de mantener la práctica de esas virtudes conforme sus hijos van muriendo, e incluso cuando ella misma se arroja al fuego. Esas características, además, demostrarán que su femineidad no es ningún obstáculo para comportarse como se espera de una persona sabia, aunque tradicionalmente esa no sea una característica adscrita a su género³⁴. De hecho, esto será lo que le permita ser un vehículo más que adecuado para

³³ Cf. con los ejemplos de madres divinizadas que otorga PATERSON CORRINGTON (1989: 400).

³⁴ Efectivamente, la “mujer sabia” es un tópico alabado por los sabios bíblicos dada su notoria escasez. Ver al respecto, entre muchos otros pasajes, *Pr.* 31-10-31; *Ru.* 2.11; 2.23; *Sí.* 26.13-17; 36.23-28.

comunicar de la mejor manera existente sus creencias y valores, vinculándose con los receptores de su doctrina como una madre amorosa que educa a sus hijos. No le hará falta, en efecto, mayor persuasión que esa, puesto que, como afirma el texto sacro, “el que da gloria a su madre se prepara un tesoro” (Sf. 3.4). Asimismo, no solamente demostrará una vida extremadamente virtuosa sino que, en consonancia con ella, seguirá los mandatos de Dios ya que estos son, ni más ni menos, la expresión más acabada del orden natural de las cosas, punto que puede mancomunarse con los planteos de los filósofos del Pórtico y, por lo tanto, dignos de ser observados hasta en el más mínimo detalle. De este modo, no solo por sus dichos sino sobre todo por su actuar, ella contendrá en sí misma un cúmulo de rasgos que la equiparán con cualquiera de los sabios de la cultura de los invasores. Su extranjería doble, en tanto hebrea y mujer, se verá cancelada en ambos frentes, tanto porque su hebraísmo ha probado ser tan o más virtuoso que los postulados de los sabios hebreos como porque gracias a esas mismas virtudes se transformará en un tipo de mujer loable no solo a los ojos de su propia comunidad sino también a los de la ajena. Esto sería así porque, para el pueblo judío, sus virtudes la equiparan a aquellas mujeres destacadas por su sabiduría a lo largo de la historia de Israel, dignas de encomio en tanto sus acciones han acrecentado la gloria de Dios. Y, para los invasores seleucidas, su bravo comportamiento no hace más que igualar su figura a la de un gran guerrero, un sabio piloto o un eximio atleta al mismo tiempo, tres figuras eminentemente masculinas honradas por igual³⁵. Y esta igualación conllevará por un lado su inmediata masculinización por parte tanto del narrador como de los torturadores (Frenkel 2011: 88) y por el otro su elevación a ejemplo, otorgado esto último por el propio tirano, que busca despertar en sus soldados ese mismo arrojo y fuerza de voluntad. Así pues, no podemos entender la extranjería que se le achaca específicamente a ella, habida cuenta todos los argumentos precedentes, siendo que será finalmente ensalzada por lo que inicialmente se la castigó y torturó hasta la muerte. Entendemos entonces que esta construcción narrativa busca sobre todo completar la delimitación de lo específicamente hebreo demostrando que no solamente sus exponentes masculinos pueden hacer gala de ello sino que la fuente de sus saberes no se limita a Dios sino a quienes les han inculcado su culto y sus normas. La extranjería se diluirá en favor de una lectura en la que la cultura supuestamente dominante sea defenestrada en cuanto a su poca o nula aplicabilidad de un modo inversamente proporcional a las leyes ancestrales, que se magnifican en su perfección cuánto más

³⁵ Estos grupos de metáforas cumplen efectivamente el rol de caracterizar a los mártires en su conjunto como héroes victoriosos dignos de encomio e imitación (Frenkel 2011: 73).

en tensión se hallan. De este modo, los supuestos extranjeros reivindicarán su πολιτεία en su divina perfección y a sus actores como ciudadanos defensores a ultranza de ese modo de vida, relegando a los invasores al humillante lugar de extranjeros vencidos, sin haber alzado un arma en su contra, sino más bien, habiéndolos vencido en la palestra discursivo-filosófica con sus propias reglas.

Bibliografía

- Allport, G. W. (1977). *La naturaleza del prejuicio* [1954]. Buenos Aires.
- von Arnim, J. (ed.) (1968). *Stoicorum Veterum Fragmenta* [1905]. Stuttgart.
- Arrighetti, G. (ed.) (1973). *Epicuro Opere*. Torino.
- Avena, M. E. (2017). *La educación en la virtud en la EN de Aristóteles*. Tesis (Licenciatura en Filosofía). Buenos Aires [en prensa].
- Boeri, M. (2004). "Observaciones sobre el trasfondo socrático y aristotélico de la ética estoica", *Ordia Prima* 3: 107-146.
- (2003). *Los estoicos antiguos*. Santiago de Chile.
- Breitenstein, U. (1978). *Beobachtungen zu Sprache Stil und Gedankengut des vierten Makkabäerbuchs*. Basel and Stuttgart.
- Bywater, I. (ed.) (1962). *Aristoteles Ethica nicomachea* [1894]. Oxford.
- Cappelletti, A. (ed.) (2015). *Los estoicos antiguos*. Madrid.
- Collins, J. J. (2000). *Between Athens and Jerusalem*. Cambridge.
- De Saussure, F. (1955). *Curso de lingüística general* [1916]. Buenos Aires.
- Dossey, L. (2008). "Wife Beating and Manliness in Late Antiquity", *P&P* 199: 3-40.
- Druille, P. (2015). "La situación cívica de los judíos en los tratados de Filón", *Synthesis* 22: 125-38.
- Eco, U. (2013). *Construir al enemigo y otros escritos* [2011]. Buenos Aires.
- Foucault, M. (2008). *Las palabras y las cosas* [1968]. Buenos Aires.
- Frenkel, D. (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>; obtenido el 15/06/2014.
- (2011). "El martirio en la Septuaginta: II y IV Macabeos", *AFC* 24: 59-91.
- (2008). "Roma y Judea: De la admiración a la enemistad" en Buzón, R. et. al. (Eds.). *Homenaje a Gerardo H. Pages*. Buenos Aires: 315-29.
- (2007). "Un debate filosófico en II Macabeos", *Circe* 11: 123-33.
- (1996). "Ecos de la civilización griega en el mundo hebreo", *Argos* 20: 39-47.
- Guevara de Álvarez, M. E. (ed.) (2014). *Antología gnómica de la literatura griega. Líricos arcaicos (poetas elegíacos)*

y yambógrafos). Buenos Aires.

Hadas, M. (1953). *The Third and Fourth books of Maccabees*. New York.

Halivni, D. (1986). *Midrash, Mishna, and Gemara. The Jewish predilection for Justified Law*. Cambridge.

Heath, J. (2011). "Women's Work: Female Transmission of Mythical Narrative", *TAPhA* 141/1: 69-104.

Heinemann, I. (1928). "Makkabäerbucher, Buch IV", *PWRE* 14.1: 800-5.

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.

Juliá, V. et al (1998). *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. Buenos Aires.

Long, H. S. (ed.) (1966). *Diogenes Laertius Vitae Philosophorum [1964]*. Oxford.

Moore, S. – Anderson, J. (1998). "Taking it like a Man: Masculinity in 4 Maccabees", *JBL* 117/2: 249-73.

Muraoka, T. (2009). *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Leuven.

Neusner, J. (2000). "The Canon of Rabbinic Judaism". En: Neusner, J. – Avery Peck, A. J., *The Blackwell Companion to Judaism*. Malden-Oxford: 93-111.

Paterson Corrington, G. (1989). "The Milk of Salvation: Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity", *HThR* 82/4: 393-420.

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: 223-38.

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.

————— (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* 27.2: 99-114.

Wachsmuth, C. (ed.) (1958). *Ioannes Stobaeus Anthologium [1884-1912]*. Berlin.

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

West, M. L. (ed.) (1972). *Iambi et elegi Graeci Vol. 2*. Oxford.