

**Nombre y apellido:** Roberto Jesús Sayar  
**Número de documento:** 32.010.685  
**Máximo título académico:** Licenciado en Letras /  
Profesor Normal y Superior en Letras

**Lugar de trabajo:** Universidad de Buenos Aires /  
Inst. Gral. Martín Miguel de Güemes (Cd. Tesei) /  
Colegio Ernesto Sábató (Hurlingham) /  
Universidad Nacional de La Plata  
**Correo electrónico:** sayar.roberto@gmail.com

**Con los brazos abiertos (y el puño cerrado)**  
***Tipologías narrativas en IV Macabeos***

**Área:** Literatura

**Eje temático:** 3. Narrativas y poéticas bíblicas de la hospitalidad

**Palabras clave:** *Esquemas narrativos – IV Macabeos – ficcionalización – exegética histórica*

*Valkyriae et divinae hospitalitate animi sui*

La proyección del tiempo mítico en su multiforme ciclicidad ha encontrado un sitio propicio para su desarrollo en varias producciones literarias que han pasado a formar parte del acervo cultural universal. En lo que respecta al pueblo de Israel, colectivo particularmente proclive a hacer propia esta visión del devenir histórico, tal cosmovisión se ha visto plasmada en la mayoría de los libros deuteronomícos<sup>1</sup>. Bajo ese esquema se han cobijado un cierto número de tópicos culturales comunes a los pueblos antiguos, dentro de los cuales la hospitalidad ocupa un lugar de destacada importancia. Sobre todo si se tiene en cuenta el hecho de que los hebreos han sido considerados ‘extranjeros’ en los imperios cuyas inmensas extensiones lo subyugaron. De hecho, considerando la estructura intrínseca de la mayoría de estos tratados, la existencia de esta consideración de extranjería por parte de la potencia invasora es estrictamente necesaria para que Dios tome en sus manos nuevamente el destino de su descarriado pueblo. En términos narrativos, los hechos que aparecerán en el *Ciclo de los Macabeos*<sup>2</sup> cobrarán una importancia singular dada la particular aparición de la reconciliación con el Altísimo –encarnada en un mediador providencial– y la cruda violencia que

---

1 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 deuteronomíca 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*.

2 Esta categoría le pertenece a PIÑERO (2007: 69) quien afirma que los textos que comparten este título –transmitidos en el mismo grupo de manuscritos–, conformaban un conjunto cerrado. Cf. además COLLINS (2000). *IV Macabeos* es una ampliación de un episodio de *II Macabeos* (que puede verse reflejado, quizá, en *I Macabeos* 1.62-63). *III Macabeos* es el único de ellos que no se ubica en el espacio temporal del reinado de Antíoco IV Epifanes.

posteriormente se desencadena. En consecuencia, abordaremos en este trabajo el estudio del *Libro IV de Macabeos* puesto que entendemos que en él se conjugan tanto el procedimiento narrativo de la circularidad de la historia como el elemento cultural de la hospitalidad para construir con trazos claros e inequívocos a las figuras centrales del tratado. Por ende, intentaremos individualizar los casos anteriores, codificados tanto en el texto bíblico como en la tradición clásica, para hallar en ellos rasgos que puedan ser tipificados en una escala de oposiciones [positivo/negativo]. Dicha gradación permitirá no solo detectar otro fructífero elemento compositivo de la multiforme obra pseudoepígrafa sino, además, una manera de entender la importancia relativa que el autor/narrador le otorgó a los eventos en él desplegados. La hospitalidad, así entendida, sería una de las claves interpretativas centrales para comprender la victoria final –moral y militar– de las huestes de los hijos de Dios.

Evidentemente, la construcción de una obra que busca justificar el accionar que puede ser considerado justo a los ojos de Dios deberá no solamente hacer hincapié en los aspectos morales y filosóficos de tal conducta sino, sobre todo, legitimar ese proceder dentro de la trama de la historia. Es por ello que se apela a la lógica compositiva deuteronomica<sup>3</sup>, puesto que solo en ella la figura del Altísimo se hace más cercana a sus fieles. De este modo será posible comprender de manera más acabada el rol que a la divinidad le cabe en los avatares de Israel. Dicha cercanía, además, será central en el desarrollo narrativo de *4Ma.* dada la extensión y profundidad de la helenización de su público receptor<sup>4</sup>. Por ello, gran parte de su argumentación se sustentará en la presentación de la acusación y la posterior tortura de sus

---

3 Modo de composición (también denominado “pragmatismo en cuatro tiempos” [Lodz (*apud* BOYER-HAYOUN 2008:10-11)]) según el que se hace avanzar el devenir humano a través de varias etapas. En estas, cíclicamente (a) los hijos de Israel se alejan de la vía trazada por Dios, (b) para castigarlos, este los hace caer bajo el dominio de una potencia extranjera (c) cuyos maltratos hacen al pueblo arrepentirse de sus malas acciones pasadas. (d) Dios, a raíz del arrepentimiento, crea un salvador para dar fin a sus tormentos. El autor del *Eclesiastés*, ha logrado resumir este esquema en dos versículos de su obra: el 1.9 que afirma que “no hay nada nuevo bajo el sol” puesto que “aquello que fue volverá a ser, lo que se hizo se hará nuevamente” y el 3.1 que por su lado nos dice que “hay un tiempo para cada cosa, y un momento para hacerla bajo el cielo”, puesto que Dios es capaz de “recuperar lo que se ha ido” (*Ec.* 3.15).

4 Cosa que, según BARCLAY (2001: 370-1) puede deducirse precisamente del conocimiento filosófico que el autor despliega, o incluso del desarrollo de su retórica (BARCLAY, 2001: 371 y *cf.*: LONA, 2013: 14-15). Por ello, precisamente, 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”.

protagonistas de una manera doble, de acuerdo a estas dos culturas bajo cuya influencia se hallaba Israel. Es por ello que la ambientación de la escena simula un proceso judicial claramente heleno, en el que además pueden evidenciarse rasgos escénicos de corte tanto trágico como cómico gracias a la relación intrínseca que vinculaba ambas esferas de la teatralidad<sup>5</sup>. Por otro lado, será preciso remontar la ascendencia de un enfrentamiento de tal índole hasta los momentos de mayor importancia en la constitución de la colectividad de Israel. Por ello es que –según los postulados de Sayar (2018)– en la composición de esta obra el autor se valdrá de los dispositivos retóricos desplegados por el patriarca Abraham en su negociación con Dios para evitar la destrucción de Sodoma y Gomorra (*Ge.* 18.17-33). Sólo a la luz de la argumentación desplegada en este diálogo cara a cara entre el hombre y su divinidad puede determinarse con exactitud la importancia de las exiguas pero significativas palabras que el anciano parece dedicar al tirano pero que finalmente tienen al propio Creador como destinatario final (v.g. 5.16-37<sup>6</sup>; 6.17-23 y sobre todo 6.27-35). En ellas, tanto como en la *gradatio* que el patriarca construye para demostrar su argumento, se pondrá en juego la hospitalidad previa que entre ambos hayan construido, puesto que será la base de las concesiones del Cielo hacia cada uno de ellos. Ahora, en el caso de los tres hombres que se presentan en la tienda, la concreción del vínculo es mucho más clara al mandar el dueño de casa “traer un poco de agua para que se laven los pies y reposen a la sombra” (*Ge.* 18.4) y servir un opíparo banquete<sup>7</sup> que comparte con sus huéspedes. De este modo, el ternero sacrificial, en tanto signo de la unión del hombre con Dios (*cf.* *Le.* 3.1-5), alcanza la más

---

5 Más allá de estas similitudes, es de suma utilidad aún hoy la lectura del trabajo de GARNER (1987), quien analiza todas las innovaciones que el teatro aportó al desarrollo del proceso legal y como este se contaminó lentamente de las conductas del público dramático. Los vínculos estructurales del teatro y el ‘juizado’ son trabajados a su vez por HALL (2006:359 y ss.). El planteo del enfrentamiento como un *ἀγών* es propuesto por el propio autor (17.11). VAN HENTEN (1997: 275), siguiendo la lectura filosófica, lo asimila a un debate de la disciplina; FRENKEL (2011a: 72), por su parte, es quien lo equipara a un enfrentamiento dramático. Siguiéndola, SAYAR, en sendas ocasiones investigó las posibilidades de que el drama que lo enmarca pueda ser cómico (2017) o trágico (2015).

6 Los capítulos y versículos de *IV Macabeos* son los únicos que, a lo largo del texto, aparecerán citados sin la abreviatura que les corresponde, a diferencia de todos los otros tratados bíblicos. Todas las traducciones del griego, salvo indicación en contrario, nos pertenecen.

7 Consistente en pan/tortas, manteca, leche y un ternero gordo y cebado (18.8). Es preciso tener en cuenta que como Abraham no vivía en centro urbano alguno, le está ofreciendo lo más costoso que puede conseguir entre sus posesiones y, por tanto, elevando el grado de hospitalidad (Agradecemos a la Mg. Carina Perticone [UNA-UNSAM] la aclaración de este último punto).

absoluta literalidad y, como tal, el mayor grado de positividad en la consideración divina<sup>8</sup>. De esta manera, asemejándose a él, Eleazar no dudará en presentarse a sí mismo como sacrificio de comunión supremo entregando su sangre para rociar el altar (*Le.* 4.4 = 6.29) y su propia alma en beneficio de sus hermanos torturados (*cf.* *Le.* 4.10). De ese modo, se cargará a sí mismo de aquellos rasgos positivos y podrá transmitirlos a quienes vengan tras él.

De manera similar, y a pesar de sus múltiples vicios, incluso Alejandro Magno podrá ser vinculado positivamente con Dios gracias a su demostración de hospitalidad. Este hecho no implica que haya dejado de lado por completo la lucha y la victoria como la estrategia básica de legitimación del poder del período helenístico<sup>9</sup> sino que, a ojos hebreos, su práctica particular de la lógica de intercambio y respeto que implica el saberse “recién llegado” a un territorio potencialmente hostil con una organización interna suficientemente estandarizada. Conocer esto último tampoco acarreará que el Magno deje de reconocer características sobrehumanas en sí mismo que lo separarán del resto de los mortales; pero sí que se retarde el proceso en el que su imagen se degrade conforme adquiriera cada vez más costumbres despóticas y tiránicas<sup>10</sup>. Alejandro no dejará de considerarse el hijo de un dios (*VA* 1.4), o de equipararse con todo derecho tanto con Heracles (*VA* 1.15; 1.46a) como con su descendiente Aquiles (*cf.* 1.42). Pero, al mismo tiempo, estará lo suficientemente preparado como para postrarse ante el Sumo Sacerdote de Jerusalén y reconocer en él la presencia de Dios<sup>11</sup>. Dice a

---

8 Elemento que se verá exacerbado en la figura de Lot, salvado de la destrucción de Sodoma a causa de su virtud hospitalaria: “La hospitalidad es una de las principales virtudes del orden natural. Significa que todo hombre, en condición de tal, debe ser respetado. [...] Lot practica esta hospitalidad **hasta el heroísmo**” afirma DANIELOU (1960: 92-93, nuestro resaltado) y por ello resalta su rescate en tanto santo por los primeros cristianos (*Lc.* 17.32-33; *2Pe.* 2.7; Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* 4.31.1-3; Orígenes *Ho. Gen.* 5.1-5).

9 Aplicable incluso en su caso en tanto “sumo sacerdote del pueblo macedonio” (ANDRÉ, 2017: 174) puesto que de otro modo no se comprendería la enajenación que muestra en la persecución de Darío III con el fin de derrotarlo en batalla y aplicar sobre sus posesiones el derecho de conquista (ANDRÉ, 2017: 173). Según esta estudiosa, es una táctica que aplicarían incluso los diádocos, vista su poco firme legitimidad en tanto sucesores de Alejandro (ANDRÉ, 2017: 179; SHIPLEY (2001: 58); *cf.* BUCLEY, 2010: 456, quien asegura que incluso Filipo apeló a esta estrategia para ser reconocido por los griegos de las *póleis* del sur al aplastar a comunidades consideradas ‘sacrílegas’ como la de los Focios “‘sacrilegious temple-robbers’ of Delphi”).

10 Actitudes como las que los antiguos ponían entre las conductas típicas de los soberanos de Persia o Egipto que –como es sabido– representaban prejuiciosamente (ALLPORT: 1977 [1955]) a la barbarie.

11 Aunque, evidentemente, debemos desconfiar de la tendenciosa fuente de estos eventos (*AJ* 11.333.3 *cf.* SAULNIER [1983: 14]); entendemos que es posible interpretar una parte de la profecía de Daniel (*Da.* 11.3) como una visión positiva del macedonio, puesto que de otro modo no sería considerado “valeroso” (δυνατός en tanto “poderoso de cuerpo y mente”, *cf.* *LSJ* s.v.) a pesar de obrar a su antojo.

este respecto Flavio Josefo que el soberano (*AJ* 11.331-33, nuestro resaltado):

Προσελθὼν μόνος προσεκύνησεν τὸ ὄνομα καὶ τὸν ἀρχιερέα πρῶτος ἠσπάσατο. [332] [...] οἱ μὲν τῆς Συρίας βασιλεῖς καὶ οἱ λοιποὶ τοῦτο ποιήσαντος κατεπλάγησαν καὶ διεφθάρθη τῷ βασιλεῖ τὴν διάνοιαν ὑπελάμβανον, [333] Παρμενίωνος δὲ μόνου προσελθόντος αὐτῷ καὶ πυθομένου, τί δήποτε προσκυνοῦντων αὐτὸν ἀπάντων αὐτὸς προσκυνήσειεν τὸν Ἰουδαίων ἀρχιερέα; ‘οὐ τοῦτον’, εἶπεν, προσεκύνησα, τὸν δὲ θεόν, οὗ τὴν ἀρχιερωσύνην οὗτος τετίμηται.

[...] se acercó por sí mismo y adoró aquel Nombre y se postró primero ante el Sumo Sacerdote. (332) [...]. Los reyes de Siria y el resto estaban sorprendidos de lo que había hecho y supusieron que el rey había perdido la razón. (333) Sólo Parmenio se acercó a él y le preguntó cómo, si todos se postraban ante él, él se postraba ante el Sumo Sacerdote de los judíos. A lo que respondió: “No ante él, sino ante el Dios que lo honró con el Sumo Sacerdocio”.

demostrando en esta identificación que no sólo posee una clara noción de la naturaleza de Dios<sup>12</sup> sino que también acepta que tal deidad le ha otorgado la ‘administración’ de sus asuntos mundanos al Sumo Sacerdote (*cfr.* *Nu.* 18.1; *Le.* 10.10-11; *De.* 18.5), ante quien, como una suerte de ‘delegado’ del verdadero dueño de esas tierras, deberá presentar sus respetos y, al mismo tiempo, demostrar su poderío real para reivindicar su lugar en la sociedad de los hombres. Semejante equiparación implicará que la identidad de Israel se validará como una comunidad de μέτοικοι dentro de un *continuum* griego<sup>13</sup> y, al mismo tiempo, que la realeza de Alejandro –equiparada con la de Dios– no solapará sus competencias con lo estrictamente hebreo<sup>14</sup>. Únicamente de esta manera podrá entenderse el dominio del macedonio como algo positivo y plausible de ser admitido de modo similar en sus sucesores.

El dilema resultante de este conjunto de rasgos será que esa carga de positividad se resignificará de forma diametralmente opuesta en la figura del tirano reinante en el ámbito intradieгético de *4Ma*. Éste, en lugar de reconocerse como ‘invitado’ extranjero en una tierra

---

12 Puesto que inmediatamente después afirmará que la presencia del Sumo Sacerdote vino a él en un sueño y que es a Dios a quien debe todos sus éxitos militares (*AJ* 11.334-5).

13 Situación que se halla atestiguada, aunque no de manera cierta, para la comunidad de Alejandría, según las palabras de Filón, textos como la *Carta de Aristeeas a Filócrates* (FRENKEL: 2005-2006) y los análisis correspondientes de DRUILLE (2015 y sobre todo 2016, donde, para fundamentar esta existencia se basa en testimonios arqueológicos como *SGE* 34.1532 y *SB* 1.2100. El análisis de 2018, por su parte, establece la importancia de la γερουσία con respecto a los demás cargos relativos al πολίτευμα hebreo al punto de ser restaurada por el mismísimo Augusto en 11/12 d.C. [2018: 87]).

14 Así, Jerusalén podrá ser entendida como una ‘ciudad griega’ con un ordenamiento cívico particularmente ajeno, pero con γερουσία, asamblea y órganos de gobierno plenamente helenísticos (*cfr.* Shipley y Hansen 2006: 65 *apud* GALLEGOS, 2006: 418).

que no le pertenece, tomará posesión de su cargo y reconfigurará el ordenamiento interno de Israel según su propio arbitrio. Una ruptura del esquema cultural representado por la reciprocidad, que implica la devolución de un beneficio por un beneficio<sup>15</sup> de tal magnitud será objeto de los más crueles castigos. Semejante falta de conciencia social y política al mismo tiempo<sup>16</sup> se verá, además, aumentada gracias a la presencia del inquietante ‘enemigo interno’ (Eco, 2013: 17) que conforman todos los hebreos que, seducidos por el aparente ‘avance cultural’ representado por esta clase de políticas helenizantes, no dudarán en plegarse a ellas y abandonar sin más todas las normas ancestrales mosaicas. De este modo, ambos, en conjunto serán culpables del mayor acto de impiedad posible en lo que respecta a la hospitalidad: desconocer la entidad única del pueblo de Israel (*cf.* *De.* 10.15) en su propia tierra. Sólo de ese modo es posible comprender que su primer acto de gobierno, en lugar de seguir la estela de su ilustre predecesor, será “destitu<ir> a Onías del sumo sacerdocio y nombr<ar> Sumo Sacerdote a su hermano Jasón” (4.16). Efectivamente será este último quien encare las reformas más radicales en la πολιτεία de Israel; pero al contar con la autorización del rey para estos actos (*cf.* 4.18-19) la “justicia divina” (ἡ θεία δίκη 4.21) entenderá que el culpable de estas acciones será el propio Antíoco. Además, para profundizar esta crisis invasora, el texto detalla que, con su anuencia, se “construyó un gimnasio [...<y>] suprimió el culto del Templo” (4.20). Elementos todos que no precisan estrictamente una persecución religiosa como la que se desatará inmediatamente después (Weitzmann: 2004) pero que indudablemente explicitan el contexto de violencia en el que se moverán los locales y los invasores hasta que el desequilibrio en la reciprocidad se cancele.

La gravedad de estos hechos se hará más tangible conforme las torturas avancen, puesto que el soberano no dudará en ofrecer una argumentación pretendidamente filosófica al

---

15 Que, en este caso, consiste en agradecer la consecución de la realeza (*Wi.* 6.3) mediante un acto de respeto semejante al efectuado por Alejandro, seguido –a su manera– por sus sucesores hasta ese momento (*cf.* “hasta los reyes honraban el Lugar Santo y lo enriquecían con magníficos regalos; así, por ejemplo, Seleuco, rey de Asia, pagaba de su dinero los gastos de los sacrificios” [*2Ma.* 3.2-3]).

16 Carencias que lo alejarían de la semejanza con divinidad alguna (y, sobre todo con Zeus, como puede deducirse de los planteos de FORCINITI [2014: 69]) y, a la vez, lo acercaría a sus predecesores humanos en sus facetas negativas, como será el caso de Alejandro (SAYAR, 2016: 6 y notas *ad loci*).

principio de su alocución para que el primero de los torturados, el anciano sacerdote Eleazar, entienda que la causa del invasor parece ser justa y lógica en lo que respecta a las corrientes de pensamiento en boga<sup>17</sup>, puesto que afirma que “Ciertamente es absurdo no disfrutar de los placeres no vergonzosos e injusto rechazar los dones de la naturaleza” (5.8-9). Al ser rechazado, y torturar hasta la muerte al judío, no dudará en aumentar sus ofrecimientos de manera creciente, entendiendo en ello una manera particularmente retorcida de ‘ser hospitalario’ puesto que, salvando a los siguientes condenados de la muerte –por ende, haciéndoles un bien– y otorgándoles puestos de poder en su corte (8.7: ἡγεμονικὰς ἀρχάς) –sumando un bien más valioso al anterior– pretenderá que se apeguen a sus normas, del todo ilegales para este colectivo. El punto más alto de esta *gradatio* ascendente de sobornos y respuestas que mantienen el tirano y los condenados se dará al momento de la ejecución del séptimo hermano, a quien le ofrecerá ya no sólo un cargo en la corte sino un puesto equivalente al de primer ministro del imperio, puesto que, literalmente, le promete que “serás amigo mío y estarás al frente de los asuntos del reino” (12.5: φίλος ἔσῃ καὶ τῶν ἐπὶ τῆς βασιλείας ἀφηγήσει πραγμάτων). Ahora bien, es claro que la intención de Antíoco es agradar a quienes recibirán sus atenciones (Kolm, 2008: 118); pero que no tiene en cuenta que tales gestos no tienen relación alguna con la hospitalidad que ha roto, y es por ello que se lo rechaza. Es decir, lo que él, en tanto soberano, entiende como *reciprocidad positiva* es en realidad un flagrante ejemplo de *reciprocidad negativa*. De este modo, la cadena de favores (*cf.* Gill, Postlethwaite y Seaford: 1998) que el rey busca conformar no llega siquiera a iniciarse, y a efectos prácticos –al ser reconocida solamente por los enemigos internos– se considera totalmente nula.

El contrapeso preciso para remediar esta situación aparecerá en la primer figura que se le presenta al tirano al comienzo de las torturas. Eleazar, en tanto doctor de la ley (*cf.* 5.4),

---

17 De un modo particular que RENEHAN (1972: 227) ha explicitado y aclarado como partes de una *koiné* filosófica permeada particularmente de estoicismo, lectura que siguieron en su mayoría los demás estudiosos (*inter alia* COLLINS 2000: 205; PIÑERO 2007: 70 y FRENKEL 2011a: 67 y nota *ad loc*).

anciano y, sobre todo, personaje de influencia en la corte, se alzar  frente a él para recordarle esta norma de civilidad que él, de un modo tan poco helénico, dej  de lado. Para lograrlo, le recordar  punto por punto las virtudes de la Ley de Moisés (5.23-24) aclarándole que es por propia convicción que la saben venida de lo Alto (5.16) y, por lo tanto, norma insoslayable en el ordenamiento cívico-jurídico de Palestina. Y si bien no se le exige estrictamente que la cumpla ni que se apegue a los dictados que ella tiene con respecto a los extranjeros (*cf.* Nu. 15.16; De. 24.22), sí se le recuerda que su aplicación corresponde a todo el Pueblo de Dios, cuyo santuario ha profanado con sus ídolos (4.20; *cf.* 2Ma. 6.2; 1Ma. 1.5418) y las normas que a estos les caben. Por ello, las palabras que pronunciar  antes de su muerte, además de un llamado a la misericordia divina, son un modo insustituible de mostrarse hospitalario con quien es, como dijimos, el verdadero y último dueño de la tierra y de todas sus criaturas (*Le.* 25.2319); por ello es que afirmar , en sus momentos finales que (6.27-29):

σὺ οἶσθα, θεέ, παρόν μοι σφ ζεσθαι βασ νοις καυστικαῖς ἀποθνήσκω δι  τὸν νόμον.  
 λεος γενοῦ τῶ  θνει σου  ρκεσθεις τῆ  μετέρ  ὑπ ρ αὐτῶν δ κη. Καθ ρσιον  
αὐτῶν ποιήσον τὸ  μὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λαβ  τὴν  μῆν ψυχῆν

Tu sabes, Dios, que, pudiendo salvarme, muero por causa de la ley con torturas cáusticas. S  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 Eleazar, en tanto ‘visitante en la Casa de Dios’ le ofrecerá a su divino anfitrión para intentar recuperar ese equilibrio perdido en manos de aquellos renegados por cuya causa el rey permanece en su trono. Y no solo por el hecho de que “la sangre ofrecida vale por la vida del que ofrece” (*Le.* 17.11) sino porque de esa forma se cumplimenta de manera acabada uno de los principios de la ley del talón, según la que –como es sabido– la proporción del perjuicio sufrido establece la gravedad de la pena. Así entonces, si lo que se ofrece es algo considerado positivo; positiva ha

---

18 Βδ λυγμα  ρημ σεως, dice el texto, referencia que retoma Daniel en su profecía (*Da.* 9.27). De qué constaba tal cosa es algo discutido. Lo más plausible es que se tratara de una estatua de Zeus considerando por un lado los datos aportados por 2Ma. 6.2 (en que se habla de un altar de Zeus Olímpico en el Templo de Jerusalén y otro de Zeus *X nios* en el templo del Monte Garizim) y por otro las numerosas aristas comunes entre la construcción discursiva de este dios con la del propio Yahvé (Perea Morales: 1993).

19 La extranjer a de Israel *aún en su propia tierra* es un elemento que resalta el salmista claramente cuando afirma “soy forastero en tu casa y, como mis padres, peregrino” (*Ps.* 39.13).

de ser la devolución al oferente. Tal y como lo establece la hospitalidad en la lógica griega clásica, que el soberano ha dejado alevosamente de lado. Pero además, en este caso particular, al ser un sacerdote, que al mismo tiempo es Doctor de la Ley, el que ofrece su vida por sus conciudadanos descarriados, la positividad vinculada con su entrega en pos del perdón divino sobrepasará ampliamente la negatividad de los rasgos demostrados por Antíoco, de forma que finalmente el pueblo podrá ser perdonado de sus ofensas y, a la postre, liberado de tan cruel yugo.

“Las reciprocidades tienen una función a través de la que se asegura la empatía, la equidad, la igualdad y a veces la dignidad y el estatus social” afirma Kolm (1998: 193) y nada mejor que el sacrificio de Eleazar para atestiguarlo, puesto que a sólo a través de su muerte violenta las negatividades asociadas con las acciones de Antíoco solamente afectarán *al propio Antíoco*. Eleazar, con su sacrificio, se ha asegurado la empatía divina y, al mismo tiempo, ha destacado la marginalidad de las actitudes del tirano. Al mismo tiempo, y por si fuera poco, ha recuperado a los ojos de Dios el rango social que le era intrínseco en la misma proporción en la que Antíoco lo ha perdido. La simbología<sup>20</sup> del personaje, en este caso, no estibarán en su capacidad de convertirse en código o parábola religiosa sino en su capacidad de resignificar a los personajes que se ubican a su alrededor. No hay que perder de vista que, si bien hebrea, la audiencia original de este texto poseía un grado de helenización suficiente como para comprender las implicaturas de un comportamiento semejante. Evidentemente ellas atestiguarán la poca o nula *μητις* del soberano. Carencia que, además, no se correspondería con el resto de sus preocupaciones, que parecen centrarse en la visión que sus súbditos (4.22) y los pobladores de los imperios limítrofes pudieran tener de él (*cf.* 17.23-24). De este modo, al plantear esta serie de dicotomías, el autor parece buscar (y encontrar) un modo de justificar la superioridad del culto a Yavéh por fuera de los elementos intrínsecamente hebreos. Es cierto que la hospitalidad dista de ser un valor plenamente heleno

---

20 Tal y como la explicita ECO (2013b: 158 y ss.).

y que su observancia está atestiguada en múltiples espacios a lo largo del mundo antiguo, pero su centralidad en la civilización de la Hélade la convertirá en algo a tener en cuenta sobremanera. Especialmente cuando a uno de los sucesores de Alejandro Magno, quien – como aclaramos– se consideraba una suerte de ‘segundo Aquiles’, se lo presenta como alguien que desprecia tan abiertamente un concepto elevado a las más elevadas sacralidades<sup>21</sup>. Partiendo de ese punto, Eleazar adquirirá una valoración positiva para ambas colectividades gracias a la aplicación que hace de este valor, reconociendo con él –a la vez– la autoridad de Dios sobre el mundo y la capacidad que este posee de devolver el bien por bien y el mal por mal, tal y como se esperaba que suceda en las sociedades arcaicas de la península. De este modo, además, se verá elevado hasta la contemplación de Dios tras la muerte en un grado equivalente tanto al de Abraham como al de Lot. Sólo alguien con semejante ascendiente puede permitirse hablar de igual a igual con el Altísimo y lograr de él, previa puesta a prueba de sus cualidades hospitalarias, una salvación casi tan milagrosa como el escape de Sodoma. La única diferencia que hará de Eleazar un personaje central en la comprensión de los eventos inmediatamente anteriores a la Revuelta Macabea consistirá en la utilización de la negatividad de su enemigo en beneficio propio. Él será tan hospitalario como Antíoco se negó a serlo; tan generoso como el tirano no lo será hasta que no sea inevitable y, por último, tan beneficiado por Dios tras la muerte como el tirano castigado. Así entonces, la hospitalidad se revela como un dispositivo extremadamente poderoso que puede extender sus efectos incluso a la otra vida, debido a que su transgresión es sumamente desaprobada por los dioses (ya que conlleva una notoria ὕβρις) y por Dios. Aquellos estarán capacitados para hundir al infractor en lo profundo del Tártaro y este podrá hacer que el culpable padezca la más ignominiosa de las muertes (*cfr.* Frenkel: 2002-2003): estar marcado por su soberbia para toda la eternidad.

---

21 Cabe destacar a este respecto las descripciones homéricas del fenómeno, que no solo afectan a los hombres (con el conocido caso de Glauco y Diomedes de 6.119-236 [v. CAVALLERO, 2014: 89-90 y notas *ad loc* y HOCES DE LA GUARDIA: 1987]), sino también a los dioses (puesto que, de hecho, es una deuda de hospitalidad la que pone en marcha la βούλη de Zeus, *cfr.* FORCINITI: 2014: 73).

## BIBLIOGRAFÍA:

- ALLPORT, G. W. (1977); *La naturaleza del prejuicio* [1954]. Buenos Aires: Eudeba.
- ANDRÉ, A. (2017). “A *basileia* em construção: a vitória como símbolo de legitimação política no século IV a. C.” en LAHAM COHEN, R. (Ed.). *Perspectivas interdisciplinarias sobre el mundo grecolatino*. Buenos Aires: Rthesis: 172-181.
- BARCLAY, J. M. G. (2001). *Jews in the Mediterranean Diaspora*. Edinburgh: T&T Clark.
- BOYER, A. – HAYOUN, M. R. (2008). *La historiografía judía* [2001]. México D. F.: FCE.
- BUCKLEY, T. (2010). *Aspects of greek history 750-323 BC. A Source-Based Approach*. London-New York: Routledge.
- CAVALLERO, P. (2014). *Leer a Homero. Iliada, Odisea y la mitología griega*. Buenos Aires: Quadrata.
- COLLINS, J. J. (2000). *Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. Livonia: W. B. Eerdmans Publishing Co.
- DANIÉLOU, J. (1960). *Los santos paganos del Antiguo Testamento*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- 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* 20: 131-145
- (2015). “La situación cívica de los judíos en los tratados de Filón”. *Synthesis* 22: 125-38.
- ECO, U. (2013a). *Construir al enemigo y otros escritos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- (2013b). “Sobre el símbolo” en su *Sobre literatura*. Buenos Aires: Sudamericana: 151-169.
- FORCINITI, M. (2014). “Gobernar es persuadir: intentos de rebelión y tácticas para conservar el poder en la sociedad olímpica” en CRESPO, M. I. y MARTIGNONE, H. (Eds.). *¿A quién, otra vez, he de persuadir?’ Intercambios discursivos entre hombres y dioses en la épica y la tragedia griegas*. Buenos Aires: Editorial de la FFyL-UBA: 67-95.
- FRENKEL, D. (2005-2006). “Una visión del Egipto Ptolemaico según la *Carta de Aristeas a Filócrates*”. *Circe* 10: 157-175.
- (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.
- GALLEGOS, L. (2016). “Las normas sociales y el vínculo de *syngéneia*: la legitimación de Alejandría en *Argonáuticas*” en BUIS, E.; RODRÍGUEZ CIDRE, E. y ATIENZA, A. (Eds.). *El nómos transgredido. Afectaciones poéticas de la normatividad en el mundo griego antiguo*. Buenos Aires: Editorial de la FFyL-UBA: 415-443.
- GARNER, R. (1987). “Law and Drama” En *Law and Society in Classical Athens*. New York, 95-130.
- GILL, C.; POSTLETHWAITE, N.; SEAFORD, R. (eds.) (1998). *Reciprocity in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press.
- HALL, E. (2006). “Lawcourt Dramas: Acting and Performance in Legal Oratory”: En su *The Theatrical Cast of Athens: Interactions Between Ancient Greek Drama and Society*. Cambridge: 146-169.
- HOCES DE LA GUARDIA, A (1987). “La hospitalidad en Homero”. *Gerión* 5: 43-56.

- KOLM, S. C. (2008). *Reciprocity. An economics of social relations*. Cambridge: CUP.
- LIDDELL, H. G. – SCOTT R. – JONES, H. S. (1996). *A Greek-English Lexicon (=LSJ)*. Oxford: Oxford University Press.
- LONA, H. (2013). “Los apologistas griegos: de la defensa de la fe al discurso de propaganda” en ALESSO, M. (Ed.). *Hermenéutica de los géneros literarios: De la Antigüedad al Cristianismo*. Buenos Aires: EFFyL: 1-34.
- NIESE, B. (ed.) (1955). *Antiquitates Iudaicae. Flavii Iosephi opera (=AJ)*, Berlin: Weidmann.
- PEREA MORALES, B. (1993), “Ciertas connotaciones entre Yavé y Zeus”. *EClás* 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.
- RENEHAN, R. (1972). “The greek philosophic background of Fourth Maccabees”, *RhM* 115/3: 223-38.
- SAULNIER, C. (1983). *La crisis macabea*. Estella, Verbo Divino.
- SAYAR, R. J. (2018). He dicho: pueblo salvado. Esquemas narrativos y jurisprudencia en *IV Macabeos*” en NEYRA, A. V. Y PÉGOLO, L. (eds.) *Un milenio de contar historias II. Los conceptos de ficcionalización y narración de la Antigüedad al Medioevo*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires [En prensa].
- (2017). “Si no puedes vencer a tu enemigo... búrlate de él. ¿Elementos de comedia en la constitución de *IV Macabeos*?” Ponencia leída en el marco de las *VIII Jornadas sobre el Mundo Clásico “Mito y política en el mundo antiguo”*. Facultad de Filosofía Ciencias de la Educación y Humanidades–Universidad de Morón. 14 y 15 de octubre de 2016.
- (2016). “El enemigo de mi enemigo... a veces es mi enemigo también. De cómo el buen gobernante puede convertirse en una amenaza en *IV Macabeos*” Ponencia leída en el marco de las *II Jornadas sobre Comedia y Sociedad en la Antigüedad (JOCOSA II)*. FFyL–UBA. 27 y 28 de abril de 2017.
- (2015). “‘No es imitación de hombres [...] sino de la existencia’ (*Poet.* 1450a16). ¿Dispositivos teatrales en *IV Macabeos*?” en CORIA, M.; MARTÍ, M. E.; MORO, S. M. (eds.) *Tránsitos, pasajes y cruces en las teatralidades del mundo*. Rosario: Stella Maris Moro – ATEACOMP: 351-361.
- SHIPLEY, G. (2001). *El mundo griego después de Alejandro 323-30 a.C.*. Barcelona: Crítica.
- 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.
- VAN THIEL, H. (ed.) (1974). *Leben und Taten Aleksanders von Makedonien (=VA)*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- WEITZMAN, S. (2004), “Plotting Antiochus’s persecution ”. *Journal of Biblical Literature* 123/2, 219-34.