

**QUE DIOS Y MI FAMILIA ME LO DEMANDEN.
POSIBLES FUENTES DE LA EJEMPLARIDAD FEMENINA EN *IV
MACABEOS***

ROBERTO JESÚS SAYAR¹

RESUMEN: El entramado textual del *Libro IV de los Macabeos* ha suscitado grandes polémicas debido a la dificultad que conlleva determinar la cantidad y cualidad de influencias que acoge. Muchas tradiciones del ámbito helenístico e incluso romano se dan cita entre sus líneas con el fin de caracterizar moral y éticamente a sus protagonistas. Con esta finalidad, los mártires –que vinculan a esta obra con su fuente, el canónico *II Mac.* – reunirán dentro de sí una serie de tópicos textuales preexistentes relativos a la expiación y el sacrificio. Intentaremos en consecuencia demostrar de qué manera el personaje de la madre se construye sobre dos pilares literarios igualmente importantes: por un lado la Alcestide eurípidea y, por el otro, las hijas de Orión, a quienes menciona Ovidio brevemente en *Met.* 13.692-699. La unión de ambas fuentes haría converger en ella el aspecto político-familiar y al mismo tiempo religioso que implica su muerte.

Palabras clave: Expiación – exégesis bíblica – intertextualidad – *IV Macabeos*

ABSTRACT: The textual frame of the *IV Book of the Maccabees* has stirred profound debates due to the difficulties that exist in determining the quantity and quality of its influences. Many traditions from Hellenistic and even Roman fields can be read between its lines to characterize the main characters both morally and ethically. With this scope, the martyrs –which are the link between this work with its source, the canonical *II Maccabees*– gather inside themselves a series of preexistent textual topics linked to atonement and sacrifice. In this work we will try to prove, consequently, how the character of the mother develops itself as from two literary pillars both equally important: on one hand, the euripidean Alcestis; on the other hand, the Orion's daugh-

¹ UBA – UM – UNLP. E-mail: sayar.roberto@gmail.com

Fecha de recepción: 18/8/2017; fecha de aceptación: 15/11/2017.

ters, briefly mentioned by Ovid in *Met.* 13.692-699. The union of the two sources will result in the convergence of the political-familiar aspect and the religious one in the mother’s character at the time of her death.

Keywords: Atonement – Biblical exegesis – intertextuality – IV Maccabees

Si la historia la escriben los vencedores, el pueblo hebreo ha dado señas constantemente a lo largo de su dilatada existencia como para poner este refrán en duda. El imperativo dado por Moisés (*De.* 32.8) “acuérdate de los días pasados, recuerda las generaciones anteriores. Interroga a tu padre, que te cuente, a tus ancianos, que te expliquen” hace del ejercicio de la memoria un imperativo de la identidad judía y una marca de identificación étnica que los distingue de los pueblos que los han sojuzgado. De esta manera, siempre ha habido miembros de la comunidad que, en el afán de mantener vivo el legado de sus antecesores y las gestas que aquellos llevaron a cabo, abordaron la composición de tratados históricos que recapitulan, ya épocas enteras, ya eventos puntuales del devenir del pueblo. Aunque no lo parezca a simple vista, además, la colectánea sagrada no engloba la totalidad de estos trabajos. Y no solo porque la variedad de los cánones² circulantes en las diferentes corrientes religiosas han privilegiado a unos por sobre otros y relegado a un determinado número al conjunto de los apócrifos³, sino porque además las mismas obras nombran una serie de textos que aparentan haber sido conocidos en su época pero de las que no nos ha llegado más testimonio que su tí-

² Este hecho le hará decir a PIÑERO (2007: 55) que las comunidades judías de la época mantenían un “canon bíblico fluido” que se fijará en diferentes momentos de la historia dependiendo de la corriente religiosa que tomemos como foco. El judaísmo estableció los suyos en el concilio de rabinos de Yabne/Yamnia, en el año 90 d.C. (HALIVNI [1986: 43 y ss.]; PIÑERO [2007: 55]; FRENKEL, [2008: 326]); mientras que el catolicismo logró hacer lo propio alrededor de la segunda mitad del siglo IV de nuestra era (HAHNEMAN, 2002: 415).

³ Aclara PIÑERO (2007: 54) “apócrifo” en este contexto no implica que el libro sea falso sin más sino que simplemente no fue admitido en el canon en cuestión.

tulo⁴. Todos y cada uno de estos relatos comparten varias características particulares que demuestran que los encargados de su composición no solo compartían la creencia en que Dios es el administrador y el motor de la historia (reflejándolo de ese modo en sus creaciones) sino también el hecho de construir esas obras apelando a estructuras variopintas, tanto propias de la esfera cultural hebrea como ajenas a ella –y por lo tanto, asimiladas de los pueblos que los oprimieron–. Así, el grupo de textos que retoma más elementos de la cultura que lo rodea más que de la cosmovisión literaria hebrea, creemos, es el *Ciclo de los Macabeos*⁵, no solamente debido a los temas que trabaja sino a sus fechas de composición, correspondientes a momentos en los que el pueblo elegido padeció el yugo extranjero. En consecuencia, tomaremos como objeto al *Libro IV de los Macabeos* e intentaremos demostrar de qué manera el autor se apropió de dos fuentes plenamente grecorromanas –la Alcéstide eurípidea y las Corónides a quienes menciona Ovidio brevemente en *Met.* 13.692-699– para la construcción del personaje de la madre de los siete hermanos. Creemos que la conjunción de ambos modelos no solo haría converger en ella los aspectos político-familiares de su muerte sino además al mismo tiempo profundizar la veta religiosa construyendo un modelo de acción, aunque masculinizado en ciertos aspectos, ejemplarmente femenino.

Es preciso tener en cuenta para entender este tipo de intertextualidad que, en el caso particular de *IV Mac.*, no nos enfrentamos a un texto en donde predomine únicamente la narración de hechos pretéritos, como puede suceder en el caso de sus homólogos canónicos. Con esto nos referimos a que, en la mayoría de los casos supérstites de trabajos específicamente históricos, estos suelen mimetizarse de tal modo con la trama narrativa que los sustenta

⁴ Entre ellos el *Libro de las Guerras de Yavé* (*Nu.* 21.15); el *Libro del Justo* (o *Ha-Yashar* [*Jo.* 10.13]); el *Libro de las Crónicas del Rey David* (*1Cr.* 27.24); el *Libro de los hechos de Salomón* (*1Ki.* 11.41) o el *Relato del profeta Idó* (*2Cr.* 13.22). BOYER-HAYOUN (2008:7) destacan todos estos títulos precisamente para demostrar que la Biblia no es precisamente un compendio de historia sagrada.

⁵ La categoría es de 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.

que, frecuentemente, “se acercan a lo poético en su estructura” (White 2003: 110) de modo que acaban construyéndose en torno a estructuras míticas arquetípicas –características de esta veta literaria– que los sustentan. Este, en efecto, *también* es el caso de la obra que en este momento nos ocupa. Pero, además de la construcción de un relato con sentido a partir de un cúmulo de hechos⁶, *IV Mac.* beberá de varias tradiciones textuales con el fin de sustentar aún más plenamente la tesis que expresa en su primer versículo⁷. Tomará pues la forma externa de un tratado filosófico⁸ y presentará una serie de *exempla* tomados de la literatura canónica⁹ con los que ensamblará una suerte de enfrentamiento judicial / *agón* teatral¹⁰ en donde los vencedores serán claramente quienes estuvieron dispuestos a morir antes que mancillar los preceptos de sus antepasados, haciendo gala de una sabiduría profunda en lo que a *politeia* hebrea se refiere. Luego de cada una de las muertes se presentará un encomio de los protagonistas asesinados, en donde cada uno de ellos devendrá modelo¹¹ de las mismas características sobresalientes: principal-

⁶ Conjunto que no es necesario que contenga un sentido propio, puesto que esa será la tarea específica del historiador, si seguimos la opinión de Collingwood (apud WHITE 2003: 112).

⁷ V.g.: “Que la razón puede vencer a las pasiones” (1.1: Φιλοσοφώτατον λόγον ἐπιδείκνυσθαι). Las traducciones del griego nos pertenecen. Al momento de citar, solo los pasajes provenientes de *IV Mac.* no serán anteceditos por la abreviatura que les es propia, manteniéndola el resto de tratados bíblicos.

⁸ La inclinación filosófica de este texto ha sido objeto de debate a lo largo de los años. Estas posturas fueron parcialmente explicitadas y aclaradas por RENEHAN (1972:227) bajo la forma 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 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 usó ideas filosóficas eclécticamente para embellecer su discurso”.

⁹ El vínculo entre *II* y *IV Mac.* ya ha sido establecido firmemente por los estudiosos (v. *i.a.* VAN HENTEN, [1997: 70-73] y FRENKEL [2011 y nota 6]). La intertextualidad de pasajes de *4Mac.* no solo con su hipotexto sino con libros del Pentateuco (*Ge.*), deuterocanónicos (*Wi.*), e incluso apócrifos (*IHen.*) fue analizada en detalle por WEIGOLD (2007).

¹⁰ Interpretable de modo tanto trágico (SAYAR: 2015) como cómico (SAYAR: 2017).

¹¹ La construcción ejemplar de los mártires (y particularmente de Eleazar, quien otorga las pautas para los futuros sacrificios) ha sido analizada en SAYAR (2014). Según COLLINS (2000: 178), el elemento histórico del relato bíblico deviene un relato [...] que ilustra una virtud o un vicio. El mejor paralelo a la construcción de *IV Mac.* según este autor son los *Testamentos de los Doce Patriarcas*.

mente resistencia y valentía. Ahora bien, este compendio de cualidades, claro está, no es exclusivo del ámbito cultural hebreo. En efecto, además de ser parte de la enumeración típica de virtudes en muchas escuelas filosóficas¹², conforma la caracterización de varios personajes protagónicos de la tragedia ateniense, como puede ser el caso de Meneceo en las *Fenicias* o, quizás el más conocido, Ifigenia en la primera de las tragedias que llevan su nombre¹³. A su vez, el heroísmo de estos caracteres puede vincularse con el modelo de guerrero propugnado por los líricos arcaicos, particularmente por Calino de Éfeso y Tirteo de Esparta¹⁴ quienes se alejan del ideal heroico homérico para propugnar una *areté* guerrera centrada en la defensa de la *pólis* y la familia (y con ellas, los valores que las sustentan como elementos característicos de la sociedad helena¹⁵). Pero, no obstante todo lo anterior, pareciera que todas las fuentes que retoma el autor del tratado se refirieran a un héroe masculino, o con la virilidad suficientemente exacerbada como para comportarse como uno, como puede ser el caso de la madre de los siete hermanos. ¿Y si esta última, amén de su hombría adquirida no dejara del todo su faceta femenina y como tal *también* se ponderara a sí misma como salvadora de su pueblo y su familia dado que no deja de razonar como mujer (*2Mac.* 7.21)?

En tal caso, lo que se esperaría en un texto de estas características es que retomara los modelos dados por las mujeres virtuosas de la literatura hebrea, así como su propio ejemplo será seguido por las primeras santas cristianas (Van Henten 1997: 234). De este modo, la tradición legada por Ester,

¹² Pl. *Prt.* 361b 1; Arist. *EN* 1104b 1-2; *SVF* III, 264. BOERI (2004) en un detallado estudio contextualiza las virtudes según el punto de vista respectivo de Platón y del Estagirita y a partir de ello realiza una posible vinculación entre las posturas socráticas y aristotélicas en la concepción estoica de la virtud.

¹³ Pl. *Ph.* 968-969; Arist. *IA* 528-542. VAN HENTEN (1997: 157-58 y nota *ad loc.*, donde se muestra partidario de creer que el tragediógrafo se inspiró en los sucesos contemporáneos de la Guerra del Peloponeso) otorga aún más ejemplos del gusto de Eurípides por presentar personajes que se sacrifican por mor de su patria, apuntando incluso como fuentes algunos fragmentos del *Erecteo* y el *Frixo*.

¹⁴ Una acertada selección de fragmentos junto con una sucinta pero correcta introducción a estos poetas puede hallarse en el trabajo de GUEVARA DE ÁLVAREZ (2014).

¹⁵ Valgan como ejemplo *Callin.* 1.6-7 y 18-19 W o *Tyrt.* 10.1-2 W. La vinculación de ambos líricos con *IV Mac.* ha sido estudiada detalladamente por VAN HENTEN (1997: 218) y retomada por FRENKEL (2013).

Judith, Susana e incluso Rut no debería ser dejada de lado al analizar un personaje como este. En todos los casos –exceptuando quizás a la moabita–, las mujeres no dudan en actuar y tomar determinaciones típicas de los hombres para lograr sus propósitos, asistidas las más de las veces por el propio Dios. De todos modos, es posible notar que la masculinidad que demuestra la madre no llega a tocar los niveles de la de Judit, quien se arma en contra de Holofernes (*Ju.* 13.8), ni de Ester, quien logra la salvación de su pueblo gracias a su astucia (*Es.* 8.7-9); pero sí puede equipararse a estas dos figuras tanto en su conocimiento de la ley divina, obtenido de su pariente masculino (18.10-19 cf. *Ju.* 8.7-8 y *Es.* 2.7) y en la conciencia de la importancia de preservar su virtud en tanto mujer y madre viuda (por lo que se arroja al fuego sin intervención de ningún hombre 17.1, cf. *Ju.* 13.16). En este último punto la vinculación con Susana se hace mucho más profunda, porque esta prefiere padecer el juicio de sus conciudadanos “que es como la muerte” (*Da.* 13.22) antes que pecar contra las normas de Dios¹⁶. “A causa de Dios es preciso soportar cualquier dolor” (16.19) dice la madre en hebreo a cada uno de sus hijos. Y es esa convicción la que la arrastra firmemente hacia la hoguera. Ella es plenamente consciente de que el único capaz de tocarla y reclamarla como su esposa es algún pariente de su fallecido marido, si es que este no hubiera llegado a tener descendientes. Pero dado que no solo cuenta con un considerable número de vástagos sino que además estos son dignos hijos de Abraham en lo que respecta a cumplimentar la alianza concertada con el Altísimo, ceder ante el contacto de algún otro varón hubiera sido peor que consentir en pecar con él. En este caso, la fe que hace que Rut permanezca con su suegra y tome por esposo a su hasta entonces cuñado (*Ru.* 4.9) es la misma que impulsa a la madre de los hermanos a mantener viva la Ley de Dios y que ese cumplimiento sea alabado por quienes lo conozcan.

Es cierto además que de estos ejemplos que hemos traído a colación solamente puede afirmarse que Ester y Judit toman posiciones destacadas en favor de la nación hebrea en su conjunto, la una impidiendo el decreto de

¹⁶ Pecado que aparece en la *paideia* de la mujer, puesto que afirma que el marido les hablaba a ella y a sus hijos “del celoso Fineás” (τὸν ζηλωτὴν Φινεεῶς 18.12), nieto de Aarón que, ante la corrupción de sus conciudadanos con las moabitas, no dudó en matar a un israelita que persistía en el pecado con una madianita (*Nu.* 25.6).

Asuero que dictaminaba el exterminio de los judíos y la otra tomando la iniciativa en contra del general invasor. Pero ninguna de ellas se ofrece a sí misma como víctima expiatoria en favor del pueblo “sin dejar de pensar como mujer”, como lo hará la madre¹⁷. En efecto, si se toman los ejemplos que hemos destacado, tanto helénicos como hebreos, las mujeres dejan de pensar como madres o esposas para conseguir su propósito. Por ello, creemos adecuado intercalar dos fuentes grecorromanas¹⁸ brevemente analizadas por los estudiosos de este texto (Van Henten 1997: 158-159) que podrán brindar una comprensión más acabada del carácter de la madre. Una de ellas es la Alcéstide de la tragedia¹⁹ homónima eurípidea. Ella será quien encarne los valores familiares y –por transitividad– los políticos que conlleva el sacrificio. Es decir, Alcéstide, como es sabido, sacrifica su vida en lugar de la de su esposo “por amor” dice la crítica (cf. Cavallero 2007: 11; Lesky 1989: 394). Pero además de los sentimientos propios de una pareja, debemos pensar en este caso en el amor filial de ambas madres por sus hijos. Son ellos quienes no deben quedar desamparados ante el mundo y por lo tanto –visto desde la óptica antigua– siempre es menos complejo que los hijos pierdan a la madre que al padre, con todo el desamparo legal que esto implica²⁰, amén de la posibilidad que este tendría para volver a contraer nupcias y engendrar un hijo varón en el caso de no tenerlo²¹. En el caso de la madre de *IV Mac.* la situa-

¹⁷ En efecto, en palabras de VAN HENTEN (1995), puntualmente será Judith la que ejemplificará más acabadamente ese compendio de virtudes masculinas en un cuerpo de mujer. Esta lectura en el texto bíblico fue encarada puntillosamente por MOORE-ANDERSON (1998).

¹⁸ Porque, entre variadas razones, “convey the notion of atonement with similar expressions” (VAN HENTEN 1997: 157). La postura de este crítico, que aceptamos, afirma que las literaturas helenísticas y judaizantes de las situaciones sacrificiales entran en contacto mucho antes que la composición de los tratados del *Ciclo de los Macabeos* dado el gran número de tópicos que comparten.

¹⁹ La categoría de *Alceste* como tragedia ha sido fuertemente discutida por los estudiosos debido tanto a las situaciones que presenta la diégesis como a la posición de la obra dentro de la tetralogía de la que forma parte. Un resumen de los argumentos junto con una posición firmemente fundamentada –a la que adscribimos– pueden encontrarse en el trabajo de CAVALLERO (2007).

²⁰ Cf. E. *Alc.* 287-88. Ver para la interpretación el comentario de CAVALLERO (2007) en nota *ad loc.*

²¹ E. *Alc.* 293-4. si bien el verso se refiere a la imposibilidad de engendrar *de Feres* una vez muerto Admeto, no es menos cierto que este, si muriera, perdería la posibilidad de trasladar su

ción sería todavía más compleja puesto que al ser sus hijos ya huérfanos, no puede abandonarlos al arbitrio del tirano. Ella debe sobreponerse a la tortura y muerte de sus retoños puesto que debe colocar todo su amor de madre en apoyar las decisiones de ellos y, como hasta ese momento lo hizo, continuar brindándoles el consejo sabio que los mantendrá en la senda de la Ley (16.13). Solo el deceso del último de los muchachos le permitirá finalmente entregarse a la muerte, a sabiendas de que cumplió con su rol de madre amorosa y educadora (cf. 17.3). Así, las dos mujeres demostrarán un modelo de cuidado materno que no descuidará el ordenamiento cívico de cada una de sus comunidades, puesto que así como la una tiene en mente el bienestar futuro de sus hijos en el universo de la *pólis*, la otra procura ser la última en abandonar a sus retoños para que estos no olviden los preceptos recibidos de su padre y, en consecuencia, no cedan ante las tentaciones del tirano.

Hemos destacado también una arista religiosa en el desarrollo del personaje hebreo que no parece basarse en las actitudes de Alcéstide. Creemos que es allí donde es fructífero apelar como otro sustrato a las Corónides ovidianas, aunque su presencia dentro del *carmen perpetuum* pueda pasar desapercibida a simple vista. De estas nos dice el sulmonense que (13.692-696):

*ecce facit mediis natas Orione Thebis / hac non femineum iugulo
dare vulnus aperto, / illac demisso per fortia pectora telo / pro
populo cecidisse suo pulchrisque per urbem / funeribus ferri
celebrique in parte cremari.*

He aquí que hizo en medio de Tebas a las hijas de Orión[:] / esta dándose una herida femenina en el cuello desnudo, / aquella hundiendo un dardo a través del animoso pecho / murieron por su pueblo y por la ciudad en hermoso / cortejo fúnebre fueron llevadas y [luego] fueron cremadas en un lugar concurrido.

viendo en estas sucintas líneas no solo el momento y los elementos del sacrificio sino el motivo, pues *pro populo suo cecidisse*. Únicamente con este

heredad a su descendencia en caso de no poseerla, puesto que su esposa “podría desposarse con cualquiera otro de los tesalios”.

elemento ya tendríamos un argumento de peso para considerar la filiación entre estas mujeres y la madre. Pero el vínculo se hará más profundo si nos abocamos a rastrear la causa de estas muertes. Según Antonino Liberal (25.2.5-3.1), un mitógrafo de mediados del siglo II d.C.²², las hijas de Orión accedieron a este sacrificio dado que para aplacar la peste que pesaba sobre Tebas²³ el oráculo advirtió que dos doncellas debían ofrendar su vida a los dioses del inframundo, y que solo ellas dos acudieron al llamado²⁴. Así pues, la motivación religiosa que mueve a la madre de los siete hermanos se efectiviza en las hijas del gigante cazador. Estas acceden a la muerte puesto que las divinidades subterráneas así lo exigen; aquella, porque la peste que aqueja a su pueblo (*i.e.* Antíoco IV) no cederá en su empuje asesino en tanto no se logre el perdón divino por los pecados cometidos por quienes accedieron a la helenización forzada. Dios no exige la muerte de sus hijos dilectos, pero es cierto que, si se observan sus leyes detenidamente, siempre es preferible morir antes que transgredir uno solo de sus mandatos²⁵. Cabe destacar que incluso puede entenderse el accionar de estas mujeres en paralelo en lo que respecta a su ‘legado’. Esto sería posible dado que, como narra el final del texto, la actitud heroica de la madre mueve a compasión y a reflexión a Antíoco hasta el punto de colocar a los otrora torturados como ejemplos de conducta y virtud (17.23-24). Su ejemplo, de ese modo, encontró ‘descen-

²² De quien no se sabe prácticamente nada fuera de lo que el único testimonio supérstite de su obra puede mostrar o dejar deducir. HAYS (2014) otorga indicios suficientes para pensar que, en algunas historias, el sulmonense pudo haber sido una de las fuentes de este mitógrafo. Cf. además TOLA (2005: 23 y nota *ad loc.*).

²³ Cuya descripción encontramos en el propio Ovidio (*Met.*13.685-691). Los detalles de esta peste no distan mucho de los precedentes literarios sobre el tema. PARKER (1996) realiza un estudio detallado sobre todas las variantes del tópico en la tradición clásica, tanto de las causas como de los procedimientos para purificar los sitios afectados por este fenómeno. HARDIE (1990) por su parte asume que los males de Tebas provienen, como en la *Eneida*, de la ira de Juno. Pero es preciso destacar que el episodio que ahora nos ocupa no aparece en su análisis, como si esta peste no hubiera afectado a la ciudad (aunque no esté en la sección ‘tebana’ del poema).

²⁴ Acuciando su presentación como mujeres, puesto que al momento de conocer el oráculo, se hallaban “ocupadas en el telar” (*Ant. Lib.* 25.3.3-4 *παρὰ τὸν ἱστὸν ἔχουσαι*) y no se hirieron con otras armas que las femeninas lanzaderas (*Ant. Lib.* 25.3.7 *τῆ κερκίδι*).

²⁵ Discusiones que afectan el mismísimo *status martyri*. Ver para esto SAYAR (2014: 109 y nota *ad loc.*).

dencia’ no solo entre los hebreos sino incluso entre los mismos invasores. Las muchachas, por su parte, aunque eran vírgenes –pues esta era la condición puesta por los númenes– tuvieron descendencia puesto que, según Ovidio, sus cenizas tomaron forma humana: dos gemelos (*Met.* 13.697-699), que presidieron el cortejo de sus madres y pudieron continuar su estirpe.

Unificando ambas fuentes, entonces, encontramos que los ámbitos de acción primarios de una mujer se hallan claramente desarrollados en el personaje de la madre: la familia, como en el caso de Alcéstide, es lo primero que se debe tener en cuenta y es preciso siempre actuar en favor de los hijos y de su bienestar. Y la religión, como atestiguan las Corónides, aparece como un plano en el que es posible ocupar un rol no menor, hasta el punto de fomentar la clemencia de las potencias metafísicas. La intersección de ambos configurará la dimensión política en las cuales estas mujeres son capaces de actuar con un grado considerable de autonomía. Como formadoras primarias de las próximas generaciones, será de ellas de quienes emanen los presupuestos sociales que cada una de sus comunidades respeta y mantiene como conductas ejemplares y dignas de elogio. Así, no es del todo necesario que la mujer acabe de virilizarse para salvar a su comunidad (cf. Dossey 2008: 33) puesto que antes de asumir roles masculinos, basados en la valentía, han fomentado con sus actos una *paideia* igualmente válida que la expresada por los sabios pero codificada de modo que *todos*, sin importar su género o condición social, puedan seguir ese modelo de conducta. Hay que recordar a tal efecto que son las madres, puesto que amamantan²⁶, las que están en mejores condiciones de transmitir cualquier tipo de valor a sus descendientes. La masculinización de los personajes, así, sería una conclusión secundaria de la actuación de las mujeres en contexto; actitud que se acopla a su ‘instinto maternal’ para que su efecto en sus respectivas comunidades se magnifique y quienes las sobrevivan puedan actuar de modo equivalente a como ellas lo hicieron en su momento. De modo similar podemos pensar en relación al autor del tratado bíblico puesto que su obra, por la vía del encomio y los *exem-*

²⁶ PATERSON CORRINGTON (1989) de hecho hace extensiva esta lectura a todos aquellos que estén en condiciones de llegar con su ejemplo a sus receptores, sin importar su género, como lo puede hacer Cristo con la Iglesia o, en nuestro caso, Eleazar con todos los que murieron luego de él.

pla, pretende generar un modelo de conducta por el que los hebreos conozcan los modos que Dios considera aceptables a la hora de beneficiar al pueblo y reconciliarlo con Él. Ovidio, aquí, ocuparía el nada desdeñable sitio de la madre que otorgaría un modelo de expresión ‘didáctica’ efectivo para este tipo de mensajes.

BIBLIOGRAFÍA

- VON ARNIM, J. (ed.) (1968). *Stoicorum Veterum Fragmenta* [1905]. Stuttgart.
- BOERI, M. (2004). “Observaciones sobre el trasfondo socrático y aristotélico de la ética estoica”, *Ordia Prima* 3: 107-146.
- BOYER, A. – HAYOUN, M. R. (2008). *La historiografía judía* [2001]. México D. F.
- BURNET, J. (ed.) (1967). *Platonis opera* [1901]. Oxford.
- BYWATER, I. (ed.) (1962). ARISTOTELES *Ethica nicomachea* [1894]. Oxford.
- CAVALLERO, P. A. (ed.) (2007). EURÍPIDES *Alceste*. Buenos Aires.
- CAZZANIGA, I. (ed.) (1962). ANTONINUS LIBERALIS *Metamorphoseon synagoge*. Milano.
- COLLINS, J. J. (2000); *Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. Livonia.
- DIGGLE, J. (ed.) (1994). *Euripidis Fabulae*. Oxford.
- DOSSEY, L. (2008), “Wife Beating and Manliness in Late Antiquity”. *P&P* 199: 3-40.
- FRENKEL, D. (2008). “Roma y Judea: De la admiración a la enemistad” en BUZÓN, R. et. al. (Eds.). Docenda. *Homenaje a Gerardo H. Pagés*. Buenos Aires: 315-29.
- (2011). “El martirio en la *Septuaginta: II y IV Macabeos*”, *AFC* 24: 59-91.
- GUEVARA DE ÁLVAREZ, M. E. (ed.) (2014). *Antología gnómica de la literatura griega. Líricos arcaicos (poetas elegíacos y yambógrafos)*. Buenos Aires.
- HAHNEMAN, G. M. (2002). “The Muratorian Fragments and the Origins of the New Testament Canon” en MC DONALD, L. & SANDERS (EDS.) *The Canon Debate*. Peabody: 405-15.

- HALIVNI, D. (1986). *Midrash, Mishna, and Gemara. The Jewish predilection for Justified Law*. Cambridge.
- HARDIE, P. (1990). “Ovid’s Theban history: The first ‘anti-Aeneid’?”, *CQ* 40/1: 224-235.
- HAYS, G. (2014). “The Mythographic Tradition after Ovid” en MILLER, J. & NEWLANDS, C. (eds.). *A Handbook to the Reception of Ovid*. Chichester: 129-143.
- VAN HENTEN, J. W. (1995). “Judith as Alternative Leader: A rereading of Judith 7-13” en BRENNER, A. (ed.). *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna*. Sheffield: 224-252.
- (1997). *The Maccabean martyrs as Saviours of the Jewish People. A study of 2 and 4 Maccabees*. *JSJSup* 57, Leiden: Brill.
- LESKY, A. (1989). *Historia de la literatura griega*. Madrid.
- MAGNUS, H. (ed.) (1914). P. OVIDII NASONIS *Metamorphoseon libri XV*. Berlin.
- MOORE, S. D. – ANDERSON, J. C. (1998). “Taking it like a man: Masculinity in 4 Maccabees”. *JBL* 126/1: 99-127.
- PARKER, R. (1996). *Miasma. Pollution and purification in Early Greek Religion*. Oxford.
- 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.
- 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.
- SAYAR, R. J. (2014). “Te voy a poner como una luz para el mundo (Is. 49.6.4). La figura de Eleazar como ejemplo y paradigma del *éthnos* hebreo en *IV Macabeos*”, *AFC* 27.2: 99-114.
- (2015). “‘No es imitación de hombres [...] sino de la existencia’ (Poet. 1450a16). ¿Dispositivos teatrales en *IV Macabeos*?” Ponencia leída en el marco del *VII Congreso Argentino e Internacional de Teatro Comparado*. FHyA–UNR. 12, 13 y 14 de agosto de 2015.

- (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 *II Jornadas sobre Comedia y Sociedad en la Antigüedad (JOCOSA II)*. FFyL–UBA. 27 y 28 de abril de 2017.
- TOLA, E. (2007). *Ovidio. Metamorfosis. Una introducción crítica*. Buenos Aires.
- WEIGOLD, M. (2007). The Deluge and the Flood of Emotions: The Use of Flood Imagery in 4 Maccabees in its Ancient Jewish Context. En: XERAVITZ, G. - J. ZSENGELLÉR, *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology*. Leiden: 197-210.
- WEST, M. L. (ed.) (1972). *Iambi et elegi Graeci* Vol. 2. Oxford.
- WHITE, H. (2003). *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Barcelona.