2 Macabeos 7. Resistir es también resucitar

Resumen: El capítulo 7 del libro segundo de Macabeos contiene un relato ejemplarizante que intenta responder a la situación de violencia y opresión que sufrió el pueblo judío bajo el dominio del Imperio Seléucida, específicamente en tiempos de Antíoco IV Epifanes (aprox. 175-165 AC) Narra como una madre y sus siete hijos son martirizados por negarse a claudicar en sus principios y como soportan toda clase de torturas sustentados por la esperanza de encontrarse de nuevo. Este pasaje impresionante y bello nos invita a releer el martirio en clave de resistencia, y a replantearnos la resistencia en el sentido de resurrección.

Palabras clave: Macabeos, Revuelta macabea, Madre lo de los macabeos, Imperio seléucida, Antíoco IV, Resistencia, Resurrección

Abstract: Chapter number 7 of the second book of Maccabees contains an exemplary narrative that attempts to respond to the situation of violence and oppression suffered by the Jewish people under the time the Seleucid Empires ruled, specifically in times of Antiochus IV Epiphanes (175-165 AC), and narrates how a mother and her seven children are martyred for refusing to surrender in their principles and how they endure all kinds of tortures, sustained by the hope of reunite themselves again. This impressive and beautiful passage invites us to reread the martyrdom in the key of resistance, and to rethink the resistance in the sense of resurrection.

Keywords: Maccabees, Maccabee revolt, Mother of the Maccabees, Seleucid Empire, Antioco IV, Resistance, Resurrection

1. El libro II de Macabeos

Existen cuatro libros conocidos como “de los Macabeos”. Dos de ellos, 1Macabeo y 2Macabeos, aparecen dentro de los llamados textos deuterocanónicos; los otros dos, 3Macabeos y 4Macabeos, están insertados dentro del grupo de textos que la tradición ha distinguido como apócrifos. Lo cierto es que estos cuatro libros, prácticamente, sólo tienen en común el nombre, lo cual explica su significativa separación abrupta dentro de los espacios canónicos.

El Segundo Libro de los Macabeos no es una continuación del Primero. El contenido que presenta este segundo libro viene a cubrir parte del que le precede, como si corrieran paralelamente ambos textos, pero es una carrera donde sólo se acompañan por un instante, y luego uno de ellos deja atrás al otro en cuanto a la información conjunta. Esta particularidad obliga a ubicar su interdependencia en un nivel más superficial, e incluso a preguntarnos si existe una fuerte interrelación entre ambos desde el punto de vista literario y de la crítica de las fuentes.

a. Autoría

El segundo libro de los Macabeos puede identificarse como compendio de una obra más extensa que un tal Jasón de Cirene compuso. Nada más se sabe de este Jasón. Los exégetas lo identifican con el personaje que aparece en 1Mac 8,17: Jasón envió a Judas Macabeo a Roma junto con Eupolemo. Un dato interesante, desde el punto de vista arqueológico, es el hecho de que el nombre Jasón de Cirene fue encontrado en el templo de Tutmosis III en Egipto, lo cual podría apoyar la existencia histórica de nuestro autor.

Algunos rasgos al interior del libro nos dicen que el autor probablemente poseía una formación helenística, además de conocimientos sólidos acerca de la historia de los seléucidas y sus formas administrativas y demás costumbres. Juzgando por su certero conocimiento geográfico, se piensa que también pudo haber vivido un tiempo en Palestina. Por otro lado, el libro presenta rasgos que tienen que ver con la actitud de un judío demasiado piadoso. Esto lleva a pensar que hay al menos dos manos que intervinieron en su redacción, y que Jasón de Cirene escribió una obra extensa en cinco tomos, que después un compilador o epitomador resumió en uno.

Sobre esta supuesta compilación nos comparte Tirso Cepedal que: “Los cinco volúmenes constituían un rollo en el cual se podía grabar una obra con una extensión equivalente a los cuatro evangelios y a Hechos de los apóstoles; el compilador los ha reducido a uno, de la extensión del evangelio de san Marcos” (Cepedal 1993:161).

Otro dato es que el autor del compendio deja saber que su obra es un *epítome* (2, 26-28). Dada la importancia que confiere a la doctrina de la resurrección de los muertos y otras pistas presentes en el texto, que denotan una simpatía por la religión y las doctrinas judías, se ha pensado que pudo haber pertenecido él mismo a algún círculo fariseo.

Se ha llegado incluso a afirmar que este libro podría haber funcionado como un escrito del partido fariseo mismo (Adinolfi, 1962).

Resulta difícil distinguir en el libro qué partes pudieron haber sido las originales de Jasón y cuáles del epitomador. La mayoría de los autores concuerdan en que obra personal de este último son el prólogo del libro (2,20-33) y el epílogo (15,38-40). La tradición ha cubierto espiritualmente este vacío afirmando que el epitomador estuvo prendido de una inspiración carismática al resumir la obra de Jasón (Schildenberger, 1958: 111).

b. Fecha de redacción

Más bien son ciertos datos internos los que ofrecen pistas al respecto. El libro menciona a varios personajes históricos que, al estar presentes también en fuentes extrabíblicas, permiten comparar el grado de autenticidad y cerrar con un criterio cronológicamente.

Se infiere por los datos que Jasón debe haber acabado su obra poco después de la muerte de Nicanor, y antes del desastre sobrevenido a Judas Macabeo, porque no sólo omite cualquier alusión a la muerte de este héroe; sino que afirma que después de la muerte de Nicanor, Jerusalén permaneció en poder de los judíos (15,38). Por estas y otras referencias se opina que el compendio no pudo haber sido escrito antes de la fecha de la primera carta, es decir el 124 a.C.

Otro elemento a favor de la ubicación de la fecha lo constituyen precisamente las cartas que el libro posee. La primera carta (1,1-9) –que abre el libro– fue escrita aproximadamente el 124 a.C., y todo parece indicar que fue ésta la que motivó al epitomista a resumir la obra total. En cualquier caso, este resumen no puede ser muy posterior, ya que la demanda de una forma abreviada de la historia de Jasón, a la que el autor alude en el prefacio (2,25-26), debe haberse suscitado en un periodo razonablemente corto, tras la publicación de esa obra.

La segunda carta debió haber sido escrita poco después de la muerte de Antíoco, y antes que las circunstancias relativas a ella hayan sido conocidas en Jerusalén. Por lo tanto, hacia el 163 a.C. La prueba contundente de que el Antíoco que las mismas mencionan es Antíoco IV y no Antíoco III, surge del hecho de que la muerte del primero se pone en relación con la celebración de la Fiesta de la Dedicación, y porque a éste se lo presenta como enemigo de los judíos, lo que no es una verdad encarnecida en el caso de Antíoco III.

Finalmente, hace falta distinguir dos cuestiones. La fecha en que compuso Jasón su obra, y la fecha en que ésta se resume. Los criterios internos ya mencionados nos dan pie para adherirnos a la idea de que Jasón escribió poco después del 160 a.C. y que el epítome fue redactado en algún momento entre esta aparición de la obra de Jasón y la ruina de Jerusalén (70 a.C.).

c. Idioma

En cuanto al idioma original, hay consenso entre los comentaristas acerca de que el libro fue escrito en griego. A excepción de las dos cartas que preceden al prólogo (1,1-2,19), son pocos los hebraísmos que abundan en el cuerpo textual, mientras que, por otro lado, son abundantes las frases, giros y construcciones gramaticales propias de esta lengua, como veremos adelante.

La ausencia de datos que pongan en sospecha que es una traducción, más el hecho de que con bastante certeza Jasón fue de origen helenístico, son signos auténticos para avalar que sí se escribió en griego.

d. Estructura del libro

El libro comienza con un prefacio bien elaborado (2,20-33) donde el autor, después de mencionar que su obra es un compendio, hace clara su motivación al escribirlo y comenta las respectivas tareas del historiador y el compendiador.

La primera parte del libro (3-4,6) relata el intento de Heliodoro, primer ministro de Seléuco IV (187-175 a.C.) de robar los tesoros del Templo, instigado por cierto Simón, y de los problemas causados por este individuo a Onías III. El resto del libro es la historia de la rebelión de los hermanos Macabeos hasta la muerte de Nicanor (161 a.C.). Por lo tanto, se corresponde con 1Macabeos 1,11-7,50.

La sección 4,7-10,9 trata del reinado de Antíoco Epifanes (1Mac 1,11-6,16), mientras que la sección 10,10-15,37 registra los acontecimientos de los reinados de Antíoco Eupator y Demetrio I (1Mac 6,17-7,50)

2Macabeos cubre así históricamente un periodo de apenas quince años, ubicados según la evidencia textual entre el 176 y el 161 a.C. Pero, mientras que su campo es más estrecho en cuanto a etapas que en Primera de Macabeos; la narración es, sin embargo, más profusa en detalles que el primer libro. Nos provee pormenores y detalles, por ejemplo, los nombres de actantes históricos que no son mencionados en el primero de sus libros.

2. El texto de 2Macabeos 7,1-42

El relato que estamos analizando sólo aparece en 2Macabeos. Es lo que podríamos llamar el corazón del libro, pues el capítulo 7 es más importante, ya que es el que soporta el contenido temático. Analizando la posición que ocupa nos damos cuenta de que es el texto cúspide del libro, además de ser distinto y de romper de cierta forma con el curso de los acontecimientos.

Un criterio repetido en quienes han estudiado el libro Segundo de los Macabeos, y al cual nos adherimos, es el que plantea la idea de que el templo domina toda la estructura del libro. Un posible esquema del libro evidencia el papel central del templo en el texto:

- Introducción 1,1-2,19.
- Primera parte: hechos anteriores a la purificación (3,1-10,8).
- Segunda parte y final: Sucesos posteriores a la purificación (10,9-15,37).

2Mac 7, por su parte, aparece precedido por un texto ejemplarizante sobre el martirio de Eleazar (6,18-31), que es la forma como el texto abre la puerta para la aparición de este otro, pues nos relata la historia del martirio de un varón judío, aparentemente bastante anciano, que rehúsa comer carne de cerdo. Se dice que “no sólo a los jóvenes, sino al resto de la nación, Eleazar dejó su muerte como ejemplo de nobleza y recuerdo de virtud” (6,31).

La perícopa está bien delimitada desde el punto de vista narrativo, por lo que sus márgenes textuales pueden palpase con facilidad.

El inicio lo hallamos en el versículo 1, donde la indicación del tiempo a través de la frase en aoristo: “Sucedió también” (*Synébe de kai*) nos indica que otro relato está por comenzar. Así mismo, el final de la perícopa puede concluirse sin dificultad, ya que el mismo texto en el versículo 42 ofrece la frase de aoristo “Así, pues, ha de quedar claro lo suficiente...” (*Ta mén oun perí toús splanchnismoús ka tás hyperballoúsas aikías epí tousoúton dedē lōsthō*), indicándonos que el cierre de la trama narrativa ocurre ahí.

Si nos ubicamos en los énfasis narrativos del relato y los tomamos como criterio de división, entonces podemos identificar en nuestra perícopa la existencia de tres grandes bloques. Estos bloques de sentido aparecen, a su vez, enmarcados dentro de cláusulas que funcionan como segmentos de introducción y cierre de los mismos, dentro de la

narración total. El conjunto de estos tres grandes bloques de sentido aparece engrapado entre estos versículos que descubren y cubren la narración, así como en el retablo de un teatro son las cortinas las que abren y descubren el espacio de la obra.

El esquema divisorio quedaría como sigue:

- v.1 Los hijos y la madre son arrestados según órdenes del rey.
- vv. 2-19 Los seis primeros hijos son torturados hasta la muerte.
- vv. 20-29 Intervención discursiva de la madre.
- vv. 30-40 Tortura y muerte del último hijo.
- vv. 41-42 Muerte de la madre.

Aun asumiendo que los versículos 1 y 4-42 son, respectivamente, los versos que introducen y clausuran toda la perícopa, podemos identificar en el conjunto del texto una estructura narrativa concéntrica, de forma a-b-c-b'-a':

- a) Introducción del relato. Los hermanos son arrestados junto con su madre (v. 1).
- b) Los hermanos comienzan a ser torturados hasta la muerte (vv. 2a-19).
- c) Asume el protagonismo la figura de la madre (vv. 20-29).
 - b' Es torturado el séptimo hermano hasta la muerte (vv. 30a-40).
 - a' Por último, muere la madre y se cierra el relato (vv. 41-42).

Estos tres grandes bloques textuales, cabe decir, no son monolíticos. El relato que nos llega de los hechos es una historia dinámica e intensa, y su trama puede sentirse bullir dentro de estos tres bloques identificados. Por otro lado, la amplitud de los hechos que pretende recoger la narración valiéndose sólo de 42 versículos, exigen del autor el empleo de un ritmo narrativo que puede calificarse en algunos momentos como vertiginoso. El notar este ritmo narrativo existente al interior de estas tres grandes divisiones primarias de la perícopa, nos posibilita desglosar estos tres bloques en lo que hemos dado a llamar micro secuencias.

a. Micro secuencias

Los criterios que nos hacen identificar estas micro secuencias, analizando de este modo la estructura interna de estos tres grandes bloques, no se quedan sólo en el campo subjetivo de asimilación del

relato, sino que son también puestos como parte del resultado del ejercicio de análisis sintáctico gramatical que la perícopa propicia.

El estudio de la relación entre las distintas cláusulas que componen la historia nos lleva a descubrir lo que podríamos llamar “términos bisagra”. Conjunciones y frases como “luego de esto” (*metá de touton*, v. 10), “habiendo respondido” (*no dé apokritheís*, v. 8), “enseguida” (*echómenos*, v. 15), “así pues también este” (*kaí oútos oún*, v. 40), entre otras, cuya existencia dentro de la narración de forma prolífera, nos ayuda a identificarlas.

Una mirada general a estas micro secuencias nos lleva a notar que son poseedoras de ritmos distintos dentro del pulso narrativo del relato. Las llamadas micro secuencias se suceden casi vertiginosamente en el primer bloque identificado (vv. 2a-17) y siguen haciendo su aparición en los bloques segundo (vv. 20-29) y tercero (vv. 30a-40), aunque en estos últimos pasan a ser ya más lentas y ampliadas.

Un análisis de los tres bloques nos dice que la estructura interna del texto también se muestra bastante armónica. Pese a ser un relato bastante largo se pueden palpar fuertes redes de cohesión en su interior, ya que quien escribe apela al recurso de introducir la figura de un narrador.

b. Principales elementos narrativos dentro del Texto

El uso del tiempo verbal aoristo nos coloca frente a una narración que pretende pasar como histórica. El uso del presente, específicamente en los espacios de diálogo (vv. 2b, 6, 7b, 8b, 9b, 11b, 14b, 16b-17, 18b-19, 22-23, 27b-29 y 30b-38), así como el amplio uso de gerundios, tanto en presente como en aoristo, esparcidos abundantemente por todo el texto, nos permiten ver que estamos frente a una narración bien pensada, estructurada según los patrones de la estética discursiva helenística. Estos cambios estilísticos de tiempo se unen cohesionando toda la trama y logrando que la perícopa impacte en los lectores y lectoras a través de su retórica, resultando el relato una especie de anécdota moralizante.

Sin perder de vista el análisis interior del relato, podemos notar la riqueza y diversidad de términos que se ponen específicamente en boca del narrador y que van articulando toda la trama de manera flexible, como bisagras, haciendo del relato resultante un texto ameno, íntegro en su conjunto y lineal en cuanto a lógica e intención. Un inventario de estos “términos bisagra” nos muestra lo siguiente:

PRIMER BLOQUE	SEGUNDO BLOQUE	TERCER BLOQUE
<p>“Uno de ellos, hablando primero, dijo así...” (v. 2a).</p> <p>“El rey, fuera de sí, ordenó...” (v. 3).</p> <p>“...los demás hermanos con su madre se daban ánimo a morir con generosidad y decían” (v. 5).</p> <p>“Cuando el primero hizo su tránsito...” (v. 7a).</p> <p>“...habiendo respondido (...), dijo...” (v. 8a).</p> <p>“Llegando a su último suspiro, dijo...” (v. 9a).</p> <p>“Luego de esto...” (v. 10).</p> <p>“Así, el propio rey y los que estaban con él se consternaban...” (v. 12).</p> <p>“Cerca ya del fin dijo...” (v. 14a).</p> <p>“Enseguida...” (v. 15).</p> <p>“Él, mirándolo de frente, dijo...” (v. 16a).</p> <p>“Después de éste trajeron al sexto, que estando a punto de morir, dijo...” (v. 18a).</p>	<p>“Pero aún mucho más admirable (...) fue la madre...” (v. 20).</p> <p>“...les decía a estos...” (v. 21).</p> <p>“Antíoco, como sospechaba de ser despreciado...” (v. 24).</p> <p>“...así habló en lengua paterna” (v. 27a).</p> <p>“Cuando terminó ya de hablar...” (v. 30a).</p>	<p>“El rey, fuera de sí...” (v. 39).</p> <p>“Así, pues, también...” (v. 40).</p>

Del análisis anterior salta a la vista que son muy pocas las expresiones o “términos bisagras” que se repiten. Básicamente solo los versos 3 y 39 poseen similitud; el autor se vale de una misma expresión en ambos casos (*ekthymos dé genómenos ho basileús...*) Esta repetición del recurso expresivo no afecta la opinión acerca de la riqueza retórica del texto. La ubicación espacial de ambas frases, alejadas una de otra, no empobrece la estética narrativa del relato.

Hay que destacar que el segundo bloque se distingue por la riqueza conceptual. Cuando la madre toma la voz del texto a través de los dos grandes discursos que el narrador coloca en su boca (vs.22-23,27b-29) sube la calidad discursiva. No es casual que este segundo bloque sea el corazón de la perícopa: allí se condensan y se vuelve más fuerte la construcción retórica del texto.

La madre usa el lenguaje técnico inherente a los círculos filosóficos (Goldstein, 1983). Es notable especialmente, cuando expresa “No sé cómo en mi vientre aparecisteis, ni yo os agracié con espíritu y vida, ni yo armé la constitución de cada uno...” (v.22). Como Filón, el discurso de la madre distingue entre las palabras *pneuma* y *zoén*, para hacer clara la diferencia entre espíritu y vida.

Por otro lado, el uso de la expresión *stoicheiōsin dierrythmisa*, que hemos traducido como “ni yo armé la constitución de cada uno” significa etimológicamente la acción que resulta de operar con *stoicheia* que, desde Platón en adelante, se usa para significar los elementos de los cuales las cosas materiales son hechas. En las matemáticas griega *stoicheia* se usa para designar los elementos de prueba. Nuestro pasaje juega con la formación del embrión en el útero y adiciona *stoicheiōsis* solamente como un significado derivado del uso técnico filosófico de *stoicheon* como “elemento físico” (Goldstein, 1983: 312- 313)

Podemos concluir, de manera general, que desde el punto de vista narrativo estamos frente a una perícopa bien estructurada, que posee una lógica de principio a fin, donde los bloques y microsecuencias que son identificados en el desglose y el ritmo interno no atentan de manera agresiva contra la unidad lógica de la trama y no distorsionan el impacto final en los lectores y lectoras a quienes va destinado el relato.

c. Actuantes dentro del texto

Existen varios grupos de actuantes en el texto: el narrador, la madre y los hermanos, el rey y sus secuaces, y un tercer grupo de presencias mencionadas que pueden ser unidas dentro de un último grupo como son la Ley, la tradición, personajes del pasado y YHWH mismo.

Mirando a los personajes que intervienen en el relato podemos notar que la figura de la madre aparece durante toda la perícopa. La madre es mencionada en el verso que introduce la trama (v. 1), en uno de los versos que la clausura (v. 41), y ocupa toda la atención de la parte central (vv. 20-29), además de aparecer mencionada indistintamente también en el resto de la narración (vv. 4, 5, 30).

Otra figura que acompaña casi todo el relato es la del rey quien, como la madre, aparece desde el comienzo de la trama (v. 1) y se menciona otras siete veces de manera explícita (vv. 3, 12, 16, 24, 25, 30, 39), aunque en muchos otros versos aparece implícita su mención, ya que el narrador va colocando en boca de los siete hermanos frases de reacción a las torturas, que van dirigidas principalmente en su contra.

Es notable destacar que el rey es la única persona no anónima del texto. El v. 24 lo identifica con el nombre de Antíoco. La presencia de auxiliares o soldados anónimos del rey en contraste con la mención explícita de su nombre nos refuerza la idea que hemos venido desarrollando: Antíoco está presente en casi toda la trama del relato, pues los soldados, al ser anónimos, producen en la narración un efecto como de reduplicación de la figura de Antíoco mismo, son la sombra del rey, prolongación de su fuerza y su poder.

Este colectivo auxiliar del soberano pierde su poder de actantes legítimos dentro del texto, para convertirse en la emanación de las energías de Antíoco y la encarnación de sus deseos. El rey Antíoco, sin embargo, desaparece abruptamente de la danza del texto en el versículo 39 y nos deja a solas con el último hijo (v. 40) y la madre (v. 41) en el vasto salón de baile de la trama.

Los otros personajes presentes en el relato son los siete hermanos. Los hermanos aparecen mencionados textualmente de dos maneras:

- Como grupo: mencionados en boca del narrador del texto (vv. 1, 5, 20, 21); o bien en boca de los mismos personajes del texto, o sea, de la madre (vv. 22, 29) y de los demás hermanos (vv. 2, 6, 9, 18, 36, 38).
- Individualmente: cuando el autor los va entrando uno por uno a la trama del texto mismo, dándoles grito y quitándoles la voz.

Es curioso, pero debemos detenernos en este punto y notar que existen versos donde al mencionarse a los hermanos queda sugerida sin dilaciones la noción de consanguinidad (vv. 1, 5, 20, 22, 26, 27, 29, 41); pero en otros versículos, por el contrario, aparece como redimensionado este término y puede ser sustituido desde el punto de vista de su significado por sinónimos como raza, nación, Israel, los judíos, sin afectarse la intención primera (vv. 6, 9b, 14, 16, 30-34, 36-38).

El uso mismo de los plurales “nosotros” (*hemón*, v. 2), “ellos” (*eís de autón*, v.2) y términos como “los demás”, sugieren muchas veces que “los hermanos” son mucho más que siete parientes. A veces los hermanos son sustituidos o equiparados en boca de ellos mismos por

expresiones como raza (v. 16), hebreos (v. 31), siervos (v. 33), niños o hijitos (v. 34) y nación (v. 37). Véase, por ejemplo, el versículo 37, insertado en parte del discurso del último hermano, quien utiliza “los” (*hoi*) y no “mis” (*mou*), como había aparecido en el texto hasta el momento.

Incluso la palabra “hijos”, tal como es mencionada en el verso 21, oscurece su significado si la contrastamos con la manera en que aparece mencionada en el verso que introduce todo el relato. El hecho de que los hermanos estén nombrados sólo por orden de aparición y numerados, nos apoya y facilita la distinción de estos ritmos internos dentro de los grandes bloques de la perícopa.

Aunque el texto nos menciona un total de 9 personajes, lo cierto es que en nuestra perícopa existen otras presencias. Dios no interviene dentro del relato de forma activa, los ancestros tampoco, ni la ley; pero están presentes como conceptos y son como sombras benéficas flotando sobre el texto mismo. Es un texto donde existe una multitud desde la sombra y donde la sombra de Dios mismo reposa quieta en todo el relato, como una nube.

La posición de los actuantes está bien definida. El inventario de algunos de los adjetivos y calificativos que le son colocados a cada uno de ellos nos facilita sin problemas su ubicación:

- Siete hermanos: Apresados, forzados, flagelados (v. 1), privados de la vida, muriendo por sus leyes (v. 9), padeciendo (vv. 18, 32), dignos (v. 29), en desgracia (v. 31), castigados y corregidos por Dios (v. 33), prestos a reconciliarse (v. 33), instrumentos de Dios (v. 38), confiados en el Señor (v. 40), poseedores de un limpio tránsito (v. 40).
- La madre: flagelada, azotada y obligada (v. 1), admirable de todo punto, digna de glorioso recuerdo, esperanzada en el Señor (v. 20), animando, llena de generosos sentimientos, estimulando con ardor varonil, poseedora de reflexiones de mujer (v. 21).
- Antíoco: apresando, imponiendo, infligiendo, incitando.

El pasaje es pro-judaico, o quizás deberíamos mejor decir anti-Antíoco. Porque el mismo uso de la fraseología y el lenguaje, así como la ausencia casi total de hebraísmos nos dice que estamos ante una narración de judeo-helenistas, griego hablantes, sin duda. La misma expresión dentro del texto que nos indica que la madre comienza a

hablar en lengua paterna, nos deja saber que hasta el momento estaban utilizando el griego para comunicar de forma natural.

La gente de bien son los judíos. Representados en la figura de los hermanos y la madre. Los opositores y agentes del mal: Antíoco el rey y sus secuaces; y las neutras, presencia del narrador a través de cuyos ojos se transparentan los hechos de una época difícil, así como otras presencias metidas en el corazón de esta familia judía, que toman posesión del espacio a medida que son mencionadas y se suman a la columna de humo, que esparce su mensaje silente e incorpóreo hasta bien lejos.

d. Palabras y expresiones claves dentro del texto

Existen palabras claves dentro del texto que van marcando enfáticamente el ritmo de esta danza. El uso de la palabra “tránsito” nos va mostrando donde acaba y comienza cada una de estas micro secuencias. Con la palabra *tránsito* ocurre algo curioso. Casi todas las versiones la traducen como verbo, sin embargo, en el original griego aparece siempre utilizada como sustantivo.

Esta palabra *tránsito* es una palabra clave dentro del texto. Es la palabra sobre la que se ha montado toda la teología del texto, el discurso sobre la resurrección. Pero si bien en el texto este sustantivo sugirió siempre y sigue sugiriéndonos la idea de la muerte, es notable que en un contexto retórico donde existían tantas maneras explícitas de nombrar el acto de morir, no se utilizara claramente uno de estos vocablos comunes como *nekros*, u otros, y se sugiriera esta palabra en su lugar.

Tomando en cuenta los estudios que diversos lingüistas han hecho del texto, podemos recopilar una serie de términos y expresiones peculiares dentro de él (Goldstein, 1983). La preposición griega *syn* (v. 7), que significa comúnmente “con”, de se usa libremente en Segunda de Macabeos como sinónimo de meta con genitivo, siendo este el único libro donde esta preposición es usada así.

Otro término que hace distintivo el relato desde el punto de vista sintáctico- gramatical es la expresión *ouk ex ontôn* (v. 28), que hemos traducido como “antes de que nada existiera”. Autores como Goldstein opinan que esta expresión está fuertemente enraizada en el lenguaje de la filosofía y la teología y, por lo tanto, se presta para ser traducida de manera ambigua, llegando a ser usada incluso como una expresión que apoya la doctrina de la creación ex nihilo (Goldstein, 1983: 309-311).

Este mismo autor identifica una expresión muy similar en la fraseología de Sócrates (*ek men ouk ontôn*), lo que nos lleva a dos pre-

guntas fundamentales: ¿fue la intención de Jasón de Cirene proclamar esta doctrina?, ¿las variantes textuales tan sorprendentes de este texto pueden ser entendidas como esfuerzos de manos posteriores para clarificar esta intención?

Otra expresión que resalta es la de “espíritu y vida” (vv. 22-23). Esta expresión, en opinión de los especialistas, resulta extraña en este contexto literario y según nota Goldstein, “no ha de ser una expresión equívoca ya que aparece de la misma manera en dos ocasiones dentro del texto, aunque de manera inversa, como *to pneuma kai ten zoén* y *ten zoen kai tou neumatós*. Probablemente -nota Goldstein-, el autor está usando la fórmula de Gen 2,7, donde espíritu y aliento son sinónimos, parafraseado a través del libro de Eclesiastés, por lo que no extraña que estén usados aquí de esta manera, pero aun afirmando esta dependencia textual, la sustitución de “y” por “de” no tiene paralelo y clama por una explicación (Goldstein, 1983: 312).

Otras expresiones peculiares pueden ser ubicadas en el verso 23: *Ho plaas anthropou genesin*, que hemos traducido como “el que modeló la vida humana desde el primer momento de la existencia”. Montada probablemente sobre Gen 2,7; 8,15, son equivalentes el término hebreo *ysr* y al griego *plassein*. Aquí el autor detecta lo que llama una contaminación del texto, mostrada en la alteración de la traducción donde el término *genesin* llega a ser cambiado por *genos*, “pueblo, raza”. Este autor también nota que “uno de los errores más comunes de los escribas, la contaminación, ocurre cuando el escriba tiene dos sinónimos delante y luego de escribir el primero, inmediatamente después lo repite en vez de utilizar el segundo”.

La expresión *exhêuron poiêma* es una expresión extraña; pero su uso tiene fácil explicación, pues por las similitudes, puede afirmarse con toda certeza que Jasón de Cirene está, una vez más, componiendo sobre la base de Eclesiastés 8,17. El término “cielo”, así como “sus leyes”, refiriéndose a sus antepasados, prueba en todo el relato ser un epíteto sobre Dios.

e. Espacios y tiempos del relato

Si miramos los espacios y tiempos del texto aparecen de momento varias incógnitas. El relato no nos menciona nada específico acerca del escenario donde se desarrolla la trama, pero sí existen algunas pistas dentro del texto que nos permiten figurarnos someramente cómo pudo haber sido. La descripción que se hace del suceso, en general, nos in-

vita a pensar que estos martirios ocurrieron en un lugar público, en un patio o un espacio al aire libre. El verso nos habla de que “el humo se esparcía a lo lejos” sugiriendo esta sensación de espacio abierto, de plaza pública quizás.

Otra pista textual que podríamos seguir al tratar de reconstruir imaginativamente el lugar donde acontecen los sucesos la encontramos en el verso 42 del relato. En ese verso el autor nos aclara la intención primera de su relato diciéndonos: “Esto es para que se tenga noticia suficiente de los desmanes que acontecían en esa época”, lo cual nos impulsa a varias interrogantes:

¿Fue porque en aquel entonces esa noticia no era suficiente y esos sucesos no estuvieron visiblemente al alcance de la gente del pueblo o quizá la mención obedece a una necesidad del contexto actual desde donde se escribe, para que esa gente, que no pudo ser testigo histórico, pueda despertar la memoria de aquel suceso de martirio? ¿Dónde solían acontecer esas prácticas de torturas y vejámenes en los tiempos de Antíoco? ¿En un espacio público o en uno privado? ¿En un espacio donde primaba la presencia helenística o pro-helenística y, por ello, dirigido a los judíos? ¿Quizá era en un patio interior de palacio, donde no suficientes personas estaban al tanto de lo que acontecía?

Por otro lado, no podemos dejar de traer la hipótesis de que este silencio acerca del escenario donde se enmarca el relato se deba a la intención propia del autor. ¿Qué tal si dicho autor pretendía universalizar el relato desproveyéndolo de márgenes precisos? ¿O si pretendía resaltar como más importante los márgenes históricos (cosa que queda clara en la mención de Antíoco como rey) que los márgenes espaciales? Pese a que la narración posee alto vuelo descriptivo, no queda claro cuál es el escenario donde se dan las torturas y esto afecta un tanto a toda su comprensión.

Caben otras interrogantes acerca de esta omisión descriptiva del escenario donde se monta la perícopa. Muchas pueden ser las aproximaciones que podríamos hacer para descifrar este enigma. Entre ellas habría que pensar en la historia de transmisión del relato. ¿Quizás se perdió ese detalle en el contexto literario y redaccional final, porque era algo obvio y conocido en el contexto histórico al que estaba haciendo referencia?

Lo cierto es que la única referencia al espacio donde acontece dicho suceso aparece de manera subliminal en el verso 1, al decirnos que “los hermanos fueron apresados y llevados ante el rey”. El verbo

“llevados”, y el hecho de que sean “llevados ante el rey”, nos ubica en el contexto de corte helénico. Quizás la presencia de soldados anónimos dentro del texto nos habla precisamente de esto, y nos acota la afirmación.

Los únicos judíos mencionados son los hermanos y la madre, y al referirse a “nuestra raza”, ellos están incluyendo al resto del pueblo en los jardines de palacio, y a YHWH en medio de ellos. El silencio alrededor del espacio y las sugerencias textuales nos sirven para apoyar esta lectura subversiva del texto.

La primera victoria consiste en traer a YHWH y al resto de los hermanos de la nación y a los antepasados e invadir el lugar del invasor, y levantarse por encima de éstos, tal como sugiere la palabra usada en el texto, “incorporarse, despertar”. Es introducir las propias leyes dentro de palacio y tirarlas a la cara del rey, en una lengua que él no conoce, es un discurso que él no entendería nunca.

La primera cosa necesaria para la resurrección es despertar la memoria de lo que aconteció a los siete, a la multitud de hermanos. En las referencias de lenguaje paterno, el verso réplica de Deuteronomio; esto junto a otros detalles, ¿nos dicen que se está hablando a gente que desconocen de esto, o que el relato está viniendo de alguien del lado helénico?

Además, es curiosa la división gráfica de los espacios e imágenes de la historia. Si pudiéramos dibujar el relato, simbolizando estas micro secuencias podríamos ver cómo se posicionan los actantes en este espacio vital, quiénes son los que se mueven y no se mueven dentro del espacio narrativo. Un ejercicio tal nos proveería de un enfoque de análisis distinto, pero interesante.

Es sugerente la única referencia de tiempo que aparece en el texto nos remite al espacio de un solo día. Para los judíos el día acaba al atardecer, por lo que no se sugiere la noche, y sí que el texto comienza con la mañana, con el símbolo del sol levantándose sobre todos los justos. Todo acontece rápidamente, pese a que deja la sensación de haber sido un día muy largo.

f. Análisis simbólico del texto

La perícopa que nos llega en 2Macabeos 7,1- 42 es altamente simbólica. Al ser un relato ficticio, desborda en una fantasía descriptiva que provee de metáforas y figuraciones toda la trama. Al fijarnos en los símbolos del texto vamos descubriendo una realidad paralela, de

impacto psicológico, que a fuerza de ser simbólica y abstracta se nos vuelve un tanto críptica, lo que nos recuerda el lenguaje de los textos apocalípticos.

Uno de los primeros símbolos que aparece y que se repite en todo el texto es el de la cabeza. Ella conduce y dirige todo el cuerpo, es la imagen de la soberanía, de la realeza, del dominio y el poder. Algunos textos veterotestamentarios utilizan el símbolo de cortar la cabeza como señal de victoria y posesión.

Asimismo, en el texto está el símbolo de los cabellos. Los hermanos son desprovistos del cuero cabelludo. Muchos pueblos consideran el cabello portador de fuerzas corporales y, con frecuencia, fuerzas ocultas, que tienen que ver con el más allá. Asir los cabellos representa el sometimiento de toda la persona. La pérdida de los cabellos equivale a la pérdida de toda la fuerza. Los mismos israelitas llevaban el cabello largo (Jue 16,17) y consideraban una vergüenza no llevarlo de esta manera (2Re 2,23), aunque hubo tiempos en que entre los levitas el símbolo de cortarse cabello tuvo connotaciones de humildad y disponibilidad para el servicio a Dios (Num 8,7) (Lurker,1994: 42).

Un símbolo muy importante en el texto es el de la carne de cerdo. Es alrededor de este símbolo, y por el alto significado que posee en la cosmovisión israelita, que el texto se articula y se justifica. El cerdo pertenece en la Biblia a los animales declarados como impuros (Lev 11,7), y según el libro del Deuteronomio no debe comerse, ni su cadáver tocarse (Deut 14,8). En el libro de Isaías, comer carne de cerdo era representativo “del pueblo rebelde que andaba por mal camino” (Lurker, 1994: 56). Por otro lado, el acto de comer posee importancia, en tanto proporciona fuerza vital a quien ingiere alimento. No comer de lo impuro, prescrito por la ley, nos habla de esa pureza. En este sentido, nuestro pasaje está en consonancia y en estrecha relación con la idea que transmite el libro del profeta Isaías al respecto, no sólo en este verso, sino en aquel que dice: “El que sólo consume lo terreno sucumbe a la tierra y a la muerte, pero el que come lo celeste vivirá para siempre” (Is 55,2).

Un elemento interesante es el fuego. Los hermanos son fritos en sartenes, horneados. El culto al fuego era parte esencial de la antigua religión persa. El fuego era considerado símbolo visible de la presencia de Dios. En el Antiguo Testamento el fuego se usaba con frecuencia para expresar la presencia de Dios mismo y su acción en medio de la humanidad (Ex 3,2; 13,21; 19,18; 24,17, Deut 4,24; 32,22; Sal 18,19,

etc.). El fuego, junto a su aspecto devorador, se convierte también en una imagen de la prueba y de la purificación (Eclo 2,5; Mal 3,2).

Por otro lado, el horno es la imagen de la transformación de la materia. Ésta, después de pasar por él, sale como un producto acabado. El horno se parece a un cuerpo materno artificial. En la alquimia es el recipiente hermético, una especie de matriz de la que nace el “*filius philosophorum*”, la piedra rara, lo distinto y esperado. El horno aparece en las Escrituras Sagradas recurrentemente como imagen de sufrimiento y juicio (Deut 4,20; 1Re 8,51; Ez 22,19-22; Is 48,10; Prov 17,3, Mal 3,19). En un libro muy cercano a 2Macabeos, como lo es el de Daniel, es usado el símbolo del horno para indicar el renacer en la purificación (Dn 3,11-19).

Entre los miembros que son arrancados a los hermanos está la lengua. Nos dice el libro de Proverbios que “muerte y vida están en poder de la lengua y el que presta atención a ella con amor podrá saborear su fruto” (Prov 18,21). En este texto de muerte y vida, la lengua es uno de los símbolos que indica la imposibilidad de hablar, el toque de silencio que están imponiendo sobre las personas.

Otro elemento presente en el texto son las manos. En las lenguas semíticas, la palabra “mano” significa también poder. Cortar las manos expresa la limitación de la fuerza. Es una de las mutilaciones más crudas, porque el ser humano sin manos queda incapacitado para el contacto con los demás. Unido al de la lengua, es un gesto que mutila la expresión, extraverbal en este caso.

El rey, aunque es un actuante, posee una connotación simbólica dentro de la construcción del relato. Portador de fuerzas especiales relacionadas en su mayoría con los dioses. El culto a los soberanos tuvo un desarrollo peculiar en la época helenística y llegó a su apoteosis en el imperio romano. En contraste con los soberanos egipcios y mesopotámicos de la antigüedad, el rey israelita nunca fue el centro de poder de su pueblo, pues tal ocupación pertenecía solamente a YHWH (1Sam 10,10).

Los hermanos son siete, y el 7 es expresión de la totalidad querida por Dios (Gen 2,2; Ex 23,10; 1Re 8, 65; Zac 4, 10, entre otros). La palabra hebrea “saba”, que significa jurar, viene de la raíz de siete, por las siete cosas sagradas sobre las que se pronunciaba el juramento (Chevalier, 1999).

La expresión hijos de Dios está explícita e implícita en casi todo el relato. Desde el principio sabemos identificar quiénes son los hijos de

Dios en esta trama. Tiene en el Antiguo Testamento varios significados: en plural se nombra así a aquellos que pertenecen al séquito de YHWH, están a su servicio y son sus mensajeros (Sal 29,1). En sentido corporativo, la palabra “hijo” se aplica en algunos pasajes a Israel como objeto de salvación (Sal 80,18); Israel mismo es llamado hijo primogénito de YHWH (Ex 4,22; 2Sam 7,14; Sal 89,28; Eclo 4,10).

La madre es un símbolo muy especial en toda la trama. Como vimos en el análisis anterior, la madre es más que eso, es la nación de Israel, es la sabiduría de Dios, es la matriz que provee y asegura el tránsito de los hijos. El hecho de que en este relato paradigmático aparezca con tal fuerza la figura de la madre, nos permite mirar con sospecha al mismo, y así repensar una teología que pasa por la ternura de Dios y Su imagen femenina en un contexto eminentemente patriarcal.

Quizá los aires helénicos ya se habían hecho sentir, con sus libertades para la mujer. Quizá la experiencia del gobierno de Alejandro (67-76 a.C.) se había vuelto paradigmático y estaba influyendo en la construcción del texto. Lo cierto es que no podemos pasarlo por alto, pues es a la vez un hecho de resurrección, un resurgir de la mujer en esta ideología que la relega a un segundo plano o a ningún plano.

El texto para nuestro contexto. A modo de conclusión

El texto de 2Macabeo 7,1-42 es una historia ficticia. Posee una estructura bien definida que nos permite ubicarla con facilidad dentro del estilo de la retórica helenística. Se levanta como un texto ejemplarizante, con el fin de denunciar los muchos desmanes a que fueron sometidos los judíos bajo la dominación seléucida (v. 42), específicamente del rey Antíoco, que es la única persona que el texto nombra (v. 24) y de existencia histórica comprobada.

La historia se articula a través de la figura de siete hermanos junto a su madre, quienes son apresados y obligados a comer la carne que prohibía la Torá (v. 1) y ante las torturas infligidas van denunciando y acusando al rey y sus secuaces y declarando la fe en la resurrección de los justos.

Este texto nos abre un espacio al tema de la resurrección, pero lo hace a través de la memoria de resistencia. De este modo nos invita a cuestionarnos: En estos tiempos donde también signos de violencia, muerte, desmembramiento y opresión se ciernen sobre nuestros pueblos ¿Estamos levantando, juntamente con nuestra denuncia histórica,

una esperanza en la posibilidad, perpetuidad y permanencia de la vida?
¿En qué tipo de resurrección creemos?

Nuestra lista de mártires, tantos hombres, mujeres, niñas, niños que son torturados por los poderes imperiales que los pretenden aniquilar en sus principios, valores y raíces. ¿Podrán encontrar en 2Macabeos 7 respuestas y alientos para pasar esas, las muertes suyas de cada día? ¿No habrá que proclamar la resistencia, como una forma de resurrección?

Bibliografía de referencia:

- BAILE, L.R. (1985), *Biblical Perspectives on Death*. Philadelphia: Fortress Press.
- BAUMAN, Z. (1992), *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. London: Polity Press.
- BAUMGARTEN, A. (1987), *The Pharisaic Paradosis*, Harvard Theological Review, pp. 27- 42.
- BERNSTEIN, A.E. (1993), *The formation of hell: Death and Retribution in the Ancient Near East and Early Christian Worlds*. London: University College of London Press.
- BOWERSOCK, G. (1995), *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BREMER, Julius (2002), *The Rise and Fall of the Afterlife*. New York: Rutledge.
- CHARLES, R.H. (1968), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press.
- COHEN, A. (1987), *From the Maccabees to the Mishnah*. Philadelphia: Westminster Press.
- DORAN, R. (1980), *The Martyr: A Sinoptic View of the Mother and Her Seven Sons*. Netherlands: Baaren-Pape.
- GOODSPEED, Edgar J. (1956), *Modern Apocrypha*. Boston: The Beacon.
- _____ (1989), *The Apocrypha: an American Translation*. New York: Vintage Books.
- KEE, Howard Clark (1973), *The Origins of Christianity: sources and documents*. Englewoods Cliffs: Prentice-Hall.
- Macho Diez, Alejandro (1982-1987), *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad.
- METZGER, Bruce M. (1983), *A concordance: to the Apocrypha/Deuterocanonical Books*. Michigan: William B. Eermands.
- _____ (1957), *An Introduction to the Apocrypha*. New York: Oxford University.

NICKELSBURG, George (1981), *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*. London: SCM Press.

_____ (1972), *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. London: Oxford University Press.

RICHARD, Pablo (1990), *El Pueblo de Dios contra el Imperio*. RIBLA, pp. 25-46.

SAULNIER, Christiane (1990), *La crisis macabea*. Verbo Divino, Estella.

SCHÖECKEL ALONSO, Luis (1976), *Macabeos*. Cristiandad, Madrid.

TAGGART, Thomas C. (1948), *Las Sagradas Escrituras y los libros apócrifos*. Casa de Publicaciones El Faro, México D.F.

Daylins Rufin

abraxas@oar.co.cu