

**MI VALENTÍA ES TU FUERZA.
CONSIDERACIONES TERMINOLÓGICAS EN *IV MACABEOS***

ROBERTO SAYAR¹

RESUMEN: Traducir un texto, como todos sabemos, requiere de paciencia y un conocimiento lo más acabado posible de las lenguas (y por tanto las culturas) envueltas en ese proceso, puesto que si la obra a interpretar contiene en sí nociones abstractas, la tarea podría tornarse harto dificultosa. Eso es lo que suele suceder en los textos que incluyen conceptos filosóficos puramente helénicos, ya que su extensión semántica, las más de las veces, puede no corresponderse con la de la palabra que sería su equivalente en la lengua meta –sobre todo cuando esta es una lengua moderna–. Sumidos en este contexto intentaremos en este trabajo proponer y justificar una traducción, que difiere de la usualmente utilizada en las versiones españolas, para un importante elemento dentro de la caracterización de los mártires del *Libro IV de los Macabeos*, la virtud claramente griega de la ἀνδρεία.

Palabras clave: Rasgos semánticos – problemas de traducción – *IV Macabeos* – estoicismo

ABSTRACT: To translate a text, as we all know, needs patience and a very accurate knowledge of the languages (and therefore cultures) involved in this process, because if the work to interpret contains in abstract notions the task could become particularly hard. That is what usually happens in texts that include purely Hellenic philosophical concepts, as their semantic extension, most times, can not match the word that would be the equivalent in the target language –especially when this is modern–. Plunged into this context, in this work we will try to propose and justify a translation, that differs from the commonly used in the Spanish versions, for an important element in the characterization of the *Book IV of the Maccabees'* martyrs, the overly Greek virtue of ἀνδρεία.

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

Fecha de recepción: 6/5/2014; fecha de aceptación: 2/10/2014.

Keywords: Semantic features – translation problems – *IV Maccabees* - Stoicism

Setenta varones sabios de Palestina en setenta días tradujeron el Pentateuco desde el hebreo al griego, dado que las leyes judías merecían ser parte de la biblioteca del rey Ptolomeo II Filadelfo (*Aristeas* 3.6-7). El producto de este trabajo se vertió inmediatamente luego en una versión definitiva objeto de una lectura pública y de la que, tras recibir la aclamación popular, se hicieron definitivamente dos copias. Una de ellas fue a enriquecer la biblioteca del rey y la otra se depositó en las manos de la comunidad judía de Alejandría, por propio pedido. Esta, a grandes rasgos, es la historia de la *Carta de Aristeas a Filócrates*, texto pseudoepigráfico –más narrativo que epistolar²– cuyo valor residiría precisamente en ser uno de los primeros documentos que narra el momento de la traducción de la Biblia al griego, por lo que tuvo una enorme repercusión, a tal punto de convertirse prácticamente en su motivo principal de supervivencia al tamiz de las edades³. La importancia de tener una historia que describe el origen de un texto venerado por toda una comunidad pronto se vio ampliada por leyendas como la que asegura que cada uno de los setenta y dos ancianos a cuyo cargo estuvo la traducción realizó una versión particular de todo el texto. El hecho milagroso de que todas fueran idénticas entre sí justificaba la labor y al mismo tiempo le daba la aprobación divina a tal tarea. La importancia de esto, como sabemos, reside en que el texto inspirado no debía ser interferido por mano humana alguna y, al mismo tiempo, no debía ser infiel al original puesto que, de otro modo, no se podría dar cuenta de la capacidad que podría tener el judaísmo de plasmarse con toda propiedad en una lengua distinta a la sagrada, el hebreo, la lengua de la creación en opinión general de los “sabios”, los rabinos⁴. De modo equivalente, la traducción de este texto a las lenguas modernas no está

² Puesto que el propio autor la califica como δῆγησις (*Aristeas* 1.1), es decir, “narración, relato”. Cf. FRENKEL (2005-2006: 158).

³ Cf. CALDERÓN NÚÑEZ (2010:192) y FRENKEL (2005-2006:158) y nota *ad loc.*

⁴ PIÑERO (2007:37).

exenta de problemas para modelar con sus palabras los conceptos expresados en griego, debido a las particularidades lingüísticas y culturales que este idioma detenta y que pueden no encontrar correlato en las expresiones de destino. Es así como las versiones actuales pueden ser sometidas a fecundas relecturas con el fin de ajustar más dichas interpretaciones a su original y expresar de manera más acusada su contenido. Teniendo todo esto en cuenta intentaremos en este trabajo proponer y defender una lectura diferente de la usual en español para un lexema característico de la cultura griega como es el de la ἀνδρεία, una de las virtudes defendidas como principales –puesto que se derivaría directamente de la aplicación de la ley divina (2.23⁵)– dentro del *Libro IV de los Macabeos*.

Si debemos caracterizar este texto no tendremos mejor explicación que la que ofrece el tratado, que se define a sí mismo, nada más comenzar, como φιλοσοφώτατον λόγον (1.1). Esto no solo implicará que encontraremos en él contenidos de diverso cuño en lo que respecta a la filosofía por él expresada⁶ sino también, al mismo tiempo, una organización textual que retoma un discurso epidíctico, o una oración fúnebre⁷. Esta naturaleza discursiva será la que implicará una especificidad lexicológica acusada, puesto que cada uno de sus términos, que en muchos casos son objeto de definiciones *ad hoc* fraguadas por el relator (1.14-29; 2.24-3.1), deben utilizarse de manera lo más unívoca posible, de modo que no se corra el riesgo de ocasionales interpretaciones desviadas, o bien, incomprensiones varias. Si pensamos que, sin importar la clasificación genérica de este texto, lo que propone el autor es

⁵ Citaremos el texto de *4 Mac.* por capítulos y versículos, sin anteponer la abreviatura que le es propia, cosa que sí haremos en caso de citar cualquier otro texto. Todas las traducciones del griego nos pertenecen, salvo indicación en contrario.

⁶ Que ha sido objeto de debate a lo largo de los años. Las posturas que giran en torno a ella varían entre afirmar que sus planteos no pueden ser asignados a ninguna escuela filosófica (BREITENSTEIN 1978:665-6) hasta los que creen que su influencia mayoritaria es platónica (HADAS 1953: 205) o estoica (HEINEMANN 1928). Estas posturas fueron parcialmente explicadas y aclaradas por RENEHAN (1972:227) como 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*).

⁷ VAN HENTEN (1997:187) afirma incluso que el texto debió de haber funcionado para la audiencia hebrea del mismo modo en que lo hizo la *Oración fúnebre de Pericles* para los atenienses.

una defensa de los valores expresados por los mártires protagonistas, no será difícil postular que es en favor de dicha defensa que se debe evitar la ambigüedad conceptual. Así como el desvío de la conducta reglada por la ley es igualmente transgresor, ya se la quebrante en cuestiones grandes o “pequeñas” (5.20), del mismo modo el desviar la interpretación del texto sagrado sería incluso más reprobable, puesto que, como hemos bosquejado más arriba, la literalidad del escrito es la que garantiza su sacralidad, sin importar el idioma en el que se halle plasmado. Ahora bien, vale aclarar que es cierto que en este caso hablamos de un texto que, hoy en día, no es considerado sagrado ni inspirado por el judaísmo sino más bien que forma la lista de los llamados “pseudoepígrafos” o “apócrifos” (para los católicos romanos y los protestantes respectivamente), pero que en su momento fue tenido como parte de las Escrituras no solo por los judíos sino también por los primeros cristianos. Ambos grupos tomaron no solo a la *Septuaginta* como canon –en la que figura este texto– sino también a diversos textos que no figuran en ella y del mismo modo son considerados parte del conjunto de textos sagrados. Este hecho, que le hará decir a Piñero (2007:55) que las comunidades judías de la época mantenían un “canon bíblico fluido”⁸, es el que consideramos determinante para atrevernos a afirmar la incapacidad de modificación que tendría este escrito. La carencia de un canon fijo no implicaría, así, el hecho de que cada uno de sus componentes pudiera ser transformado ya que tendrían en sí la anuencia de la divinidad, por lo que serían ‘intocables’.

Ahora bien, nos es también conocido el hecho de que ninguna traducción puede sustraerse al simple hecho de que el que la efectúe realizará una elección consciente de lo que interprete que el texto, que lee en la lengua ajena, quiere expresar en la suya propia. Para realizarla, tendrá que entablar una negociación (Eco 2013a:105 y ss.) en la que establecerá cuáles de las dimensiones del texto permanecerán en la versión traducida y cuáles se perderán, puesto que

⁸ Y 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).

traducir significa siempre “limar” algunas de las consecuencias que el texto original implicaba. [Así] la interpretación que precede a la traducción debe establecer cuántas y cuáles de las posibles consecuencias ilativas que el término sugiere pueden limarse. (Eco 2013a: 118-19. Las comillas son del original)

Y esto es lo que nos será particularmente problemático en nuestro texto, puesto que en una traducción de un tratado tan lleno de definiciones como este, en el que cada uno de los términos tiene un peso particular que lo ayuda a actuar como “ancla” de las conductas de los personajes puestos como *exempla*, los “actos de referencia” (Eco 2013a: 182) que el idioma fuente trae aparejados son –o deberían ser– los que se vieran limados en menor proporción. Pero al mismo tiempo, es el traductor quien debe decidir si para transmitir la referencia “profunda”⁹ de un texto puede alterar la referencia “superficial” (Eco 2013a: 200) y en qué grado, puesto que esta decisión dependerá directamente de las concesiones que haya tenido anteriormente para con los sentidos que el texto se supone que transmite. Si se considera que el ideal de la traducción sería “devolver en otra lengua nada más y nada menos de lo que insinúa el texto fuente” (Eco 2013a:291) y que el traductor siempre trabaja como un intérprete que no se despega –si no fuera por una cuestión de grados– de la tarea hermenéutica general que plantea todo texto¹⁰, dependiente de su horizonte de otras traducciones y convenciones literarias¹¹, no debe olvidarse que en este caso particular, el discurso ajeno no debe representarse sino solo transmitirse, puesto que, al configurarse como palabra de autoridad, se presenta como la palabra de los antepasados: “Su estructura semántica es inamovible e inerte por estar acabada y ser monosemántica, su sentido queda ligado a la letra, se petrifica” debido a que “frecuentemente es una palabra ajena en lengua ajena” (Bajtín 1991:159). Esto se postula como un desafío particular para el traductor en el caso de nuestro texto, puesto que

⁹ Y entendemos por “referencia” la definición que intenta dar de ella Eco (2013b:307) y las posibilidades que se tiene de entenderla en términos contractuales, pues puede no estar expresada necesariamente por la forma gramatical (2013b:312).

¹⁰ GADAMER (2001:466), citado en ECO (2013:300).

¹¹ Cf. ECO (2013a:355).

es y no es, al mismo tiempo, palabra de autoridad. Y todo eso depende de la tradición en la que nos ubiquemos, dada la diferente recepción que ha tenido en las diversas comunidades. En este caso particular, nos sentimos abocados a considerarlo efectivamente autorizado (dadas las proyecciones que ha tenido su temática a lo largo de la historia¹²) y al mismo tiempo, susceptible de ser revisado, dadas las particularidades que hemos reseñado, intrínsecas al texto.

El término sobre el que versa esta reflexión, como dijimos más arriba, es el de la ἀνδρεία, traducido en la versión castellana como “fortaleza” o “valentía” según el caso¹³, que denota fundamentalmente la condición viril y, no casualmente, la valentía y fortaleza –en partes iguales– que se esperan de un hombre en cuanto varón nuclear, depositario de todas las tradiciones de la comunidad y, por tanto, defensor de ellas. Es en esta protección que podremos ver el significado primordial de este adjetivo, que nosotros relacionamos con la “valentía” únicamente, ya sea en la guerra o en las demás actividades propias del ámbito viril, como son la política y la vida social en general, sobre todo en las πόλεις que hacen de estas un reducto típicamente masculino de forma más acusada que sus vecinas, como es el caso de Esparta¹⁴. Este término será entonces definitorio para el carácter de todo hombre que se precie de tal, y de este modo aparecerá plasmado en las concepciones que los filósofos estoicos postulan para aquella persona que podrían considerar sabia. En efecto, será tal la que oriente sus disposiciones ya hacia la erradicación total de las pasiones (como lo postula Zenón en *SVF* III 148, III 444),

¹² Que abarca desde las narrativas de los llamados “mártires de Cesárea” (Frenkel 2008:327 y nota *ad loc*) hasta los relatos de mártires evangélicos (Cf. *He.* 6.8-7.60) y múltiples hagiografías y martirologios posteriores.

¹³ “Fortaleza” y sus derivados aparece en 1.4; 1.6; 1.11; 1.18; 5.23 y 15.30. Por su parte “valentía” y sus derivados solamente se utilizan en 2.23; 15.10 y 17.24. En 7.23 se suprimió y en 17.23 se tradujo por otro término diferente de estos dos (“intrepidez”).

¹⁴ Tanto LSJ como CHANTRAINE (s.v. ἀνδρείος en el primer caso y ἀνὴρ en el segundo) destacan el significado de “varonil” o “valentía” por sobre todos los demás usos. Entre ellos, lo que ambos resaltan como particular es que este era el nombre que recibía, antiguamente, la comida comunal de los ὅμοιοι espartanos. El *GELS* lo define (s.v. ἀνδρεία), de hecho, como *brave attitude* y lo destaca no solo como atributo de los mártires (para los que ejemplifica con nuestro texto) sino también como una propiedad divina, real y marcial; en ese orden.

ya hacia la dominación de las pasiones por medio de la razón (F, 148, 186, Cf. Long 1984: 214) y cultive en su lugar las virtudes, de las que las principales son cuatro, “prudencia, templanza, valentía y justicia” (SVF III 264) y solo tres de ellas son retomadas por nuestro texto para caracterizar el ámbito de acción de la razón “pues el razonamiento no gobierna sobre sus propias pasiones sino sobre las contrarias a la justicia, la valentía y la sensatez” (1.6)¹⁵. De este modo se planteará luego que “el que es gobernado por ella (la razón), reinará en un reino sensato, justo, bueno y valiente” (2.23)¹⁶, considerando en ambos casos que la valentía que propone el narrador consiste particularmente en vivir conforme a la voluntad divina, plasmada en su Ley (1.16-17; 5.17; 5.25; 9.2; 13.24; 15.9) y, por sobre todo, a su defensa y la del modo de vida de ella derivado cuando pretende ser desplazada por la fuerza (5.29-31; 6.21; 9.1; 15.3; 15.29; 16.16-17; 17.3). En cambio, los testimonios estoicos nos atestiguan que de la virtud de la valentía se derivan la constancia (καρτερία), la audacia (θαρραλεότης), la magnanimidad (μεγαλοψυχία), el buen ánimo (εὐψυχία) y la laboriosidad (φιλοπονία), cuyas definiciones¹⁷ dejan fuera cualquier tipo de consideración por tales valores, siendo más genéricas y específicas solo en su propio contexto filosófico.

En efecto, las explicaciones de este término –puesto que las expresiones que derivan de él se consideran sus subordinados (el término estoico es ὑποτάττω)– sobrepasan el espectro que hemos establecido para el uso de ἀνδρεία en 4 Mac. ya que, de todas las virtudes enumeradas por estos, solo podrían aplicarse a nuestro contexto las que corresponden a la constancia, el buen ánimo y la laboriosidad, puesto que juntas resumen del mejor modo posible el modo de actuar de los mártires que, como hemos afirmado, funcionan de *exempla* en esta historia¹⁸, es decir, poseen un conocimiento que se

¹⁵ οὐ γὰρ τῶν αὐτοῦ παθῶν ὁ λογισμὸς κρατεῖ, ἀλλὰ τῶν τῆς δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης ἐναντίων.

¹⁶ καθ’ ὃν πολιτευόμενος βασιλεύσει βασιλείαν σώφρονά τε καὶ δικαίαν καὶ ἀγαθὴν καὶ ἀνδρείαν

¹⁷ Que no transcribiremos aquí dada su extensión, pero que figuran en SVF III, 264.22-27.

¹⁸ La función ejemplificadora es uno de los puntos nodales de la figura del mártir dentro de una comunidad. Nuestro texto lo afirma con particular vehemencia, sobre todo en 6.19, donde Eleazar se hace consciente de su rol para con los jóvenes; 9.23, donde el primero de los her-

mantiene firme y lo disciernen correctamente (constancia), presentan a su alma como invencible (buen ánimo) y llevan a cabo lo propuesto aun impedidos por el dolor. Todas estas diferencias semánticas ayudan, creemos, a que el alcance del significado del término, aunque sea el mismo en lo que respecta a su significante, varía de una manera lo suficientemente amplia como para justificar que podemos llegar a encontrarnos, salvando las distancias del caso, ante un término diferente. De hecho, las dos virtudes que la definición de nuestro texto deja fuera son, ciertamente, las que ampliarían su referencia hasta el grado de que, en nuestra lengua, no pueda aplicarse solo a lo que conocemos por “valentía” sino incluso a lo que denominamos “fortaleza”, términos emparentados entre sí, pero a la vez lo suficientemente disímiles como para justificar un campo semántico, o incluso, un tipo cognitivo diferente¹⁹.

Nos atrevemos a afirmar esto dado que “valentía” designa en nuestra lengua un “hecho o hazaña heroica ejecutada con valor” mientras que la “fortaleza” es simplemente “fuerza y vigor”²⁰. En sentido traslaticio y conforme transcurra la historia de la lengua la primera hará referencia además de su tipo cognitivo original al de la segunda y viceversa²¹. Además, creemos, de haber querido el autor de nuestro texto hacer referencia a una acción de “fortaleza” en el sentido que nosotros le damos a esta palabra, probablemente (aunque no seguramente) hubiera utilizado el lexema ἐγκράτεια, que posee en su raíz la forma κράτος, que designa la fuerza y el poder físico. Planteamos este dilema ya que, si bien es cierto que las palabras carecen de una unicidad semántica puesto que adoptan significados diferentes según el contexto (Eco 2013a: 39) también lo es el hecho de que “en lenguas distin-

manos se ofrece como tal para los demás y 17.23, momento en el que Antíoco ofrece como modelo a sus soldados la conducta de los torturados por él.

¹⁹ Y entendemos “tipo cognitivo” como lo hace ECO (2013a:135-244 y 2013b:111-15).

²⁰ Ambas definiciones corresponden a la 22ª edición del DRAE. La primera figura como segunda acepción de “valentía” mientras que la segunda corresponde a la primera acepción de “fortaleza”.

²¹ A tal punto que será la “fortaleza” el nombre castellano de la virtud teologal que designa la “virtud que asegura en las dificultades la firmeza y la búsqueda del bien [...]. La virtud de la fortaleza hace capaz de vencer el temor, incluso a la muerte, y de hacer frente a las pruebas y las persecuciones” (CIC 1808).

tas, términos aparentemente sinónimos permiten elaborar o no las mismas inferencias” (Eco 2013a: 118). En otras palabras, no sería lo mismo tomar uno u otro de los semas que lleva insertos la palabra sino que la negociación establecida entre texto fuente y texto meta debería decantarse hacia un punto más coherente con la temática del libro en su conjunto más que en un respeto de los valores íntegros del término en cuestión. Además, no se debe olvidar que la palabra griega tiene resonancias en su constitución que la hacen particularmente significativa cuando es con ella que se califica a la madre de los siete hermanos, quien, en tanto mujer, no debería poseer una virtud característica del ἀνὴρ. Es por ello precisamente que defendemos la lectura de este término como “valentía”, puesto que etimológicamente este vocablo implicaría una condición que, sin ser exclusivamente masculina, también se aplicaría con preferencia a los hombres –cosa que no sucedería con fortaleza, de uso mucho más amplio en tanto virtud religiosa–, puesto que los primeros registros de este término en los lexicones históricos de nuestra lengua lo hacen derivar del sustantivo *virtus* y del adjetivo *fortitudo*²², de significación e implicancias sumamente transparentes y que nos indicarían a las claras una semántica que, sin ser quizá la adecuada, nos muestra de qué modo era entendida: el valiente era, y solo podía ser, el varón.

Así entonces, se comprenderá por qué nos parece pertinente una adecuación de la terminología de la traducción castellana de esta obra, ya que la variación terminológica actual no reflejaría la profundidad semántica de un término nodal en ella, puesto que es gracias a él que los protagonistas pueden configurarse como tales. Al mismo tiempo, esta variación dificultaría la identificación de tal patrón de conducta con una figura social aceptada y valorada como tal, que es el varón en tanto cabeza de la estructura comunitaria, y, por tanto, le quitaría a la narración gran parte de su fuerza ya que –aun teniendo en cuenta su dilución de sentido– la madre no debería detentar tal cualidad y, sin embargo, no solo la posee sino que es un gran ejemplo de

²² *Diccionario de autoridades*, s.v. “valentia”. Sorprende, no obstante, constatar que efectivamente ya era percibida como una palabra de género femenino, tal y como lo son sus étimos latinos (los correctos, y no los aducidos por los redactores del *Diccionario*).

ella²³. Además, distinguimos la posibilidad tentativa que pudo haber utilizado el autor en caso de que quisiera destacar la fuerza física de los personajes y que, en cambio, abandona por un vocablo que supondría un contenido que roza entre lo moral y lo social, un tanto más alejado de la materialidad del esfuerzo físico. Todas estas aristas ayudarán a comprender cuáles de las significaciones de la ἀνδρεία podremos “dejar de lado” y cuáles otras no, de modo que se pueda conservar de la mejor manera posible el sentido del texto helénico tal y como lo pudieron haber entendido sus potenciales primeros oyentes. No debemos olvidar que de ningún modo pretende ser esta una lectura concluyente ni mucho menos sino tan solo un modesto aporte a la ya larga y fecunda historia de la exégesis bíblica y, al mismo tiempo, a los problemas que genera la traducción de un texto cuya lengua original nos es tan lejana en el tiempo. Finalmente, pero no menos importante, hemos intentado proponer una versión de este tenor ya que, como todos sabemos, las relecturas de los textos nos interpelan continuamente hacia una búsqueda de sentido a veces inasible, pero nunca imposible y jamás finalizable puesto que, como dijo alguna vez Borges (1974: 239), “[en una traducción] no puede haber sino borradores. El concepto de texto definitivo no corresponde sino [...] al cansancio”.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES Y TRADUCCIONES

- VON ARNIM, J. (ed.) (1968). *Stoicorum Veterum Fragmenta* [1905]. Stuttgart.
HADAS, M. (1953); *The Third and Fourth books of Maccabees*. New York.
HEINEMANN, I. (1928); “Makkabäerbucher, Buch IV”, *PWRE* 14.1: 800-5.
PELLETIER, A. (ed.) (1962). *Lettre d' Aristée à Philocrate*. París.

²³ MOORE-ANDERSON (1998:251) en efecto pondrán de relieve el hecho nada menor de cómo nuestro texto “a la vez subvierte y soporta la antigua construcción hegemónica de masculinidad”.

- RAHLFS, A. (ed.) (1971). *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes* Vol. 1-2 [1935]. Stuttgart.
- VAN STRAATEN, M. (ed.) (1962); *Panetii Rhodii Fragmenta* [1952], Leiden.

INSTRUMENTA STUDIORUM

- CONFERENCIA EPISCOPAL DOMINICANA (1992); *Catecismo de la Iglesia Católica*. Santo Domingo: Librería Juan Pablo II.
- CHANTRAINE, P. (1968-80); *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. París: Klincksieck.
- LIDDELL, H. G. – SCOTT R. – JONES, H. S. (1996); *A Greek-English Lexicon*. Oxford: OUP.
- MURAOKA, T. (2009); *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Leuven: Peeters.
- RAE (1726-39), *Diccionario de autoridades*, Francisco del Hierro, Madrid, Versión digital disponible en: <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0>

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BAJTÍN, M. (1991). “El hombre hablante en la novela” en su *Notas sobre literatura*. Madrid: Taurus: 148-82.
- BORGES, J. L. (1974). “Las versiones homéricas” en *Discusión (1932)* dentro de sus *Obras completas (1923-1972)*. Buenos Aires: Emecé: 239-43.
- BREITENSTEIN, U. (1978); *Beobachtungen zu Sprache Stil und Gedankengut des vierten Makkabäerbuchs*. Basel and Stuttgart: Schwabe.
- CALDERÓN NÚÑEZ, G. (2010); “El respeto real a la ley. Claves para una interpretación de la Carta del pseudo-Aristeas”, *Veritas* 22: 191-203.
- COLLINS, J. J. (2000); *Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. Livonia: W. B. Eerdmans Publishing Co.
- ECO, U. (2013a); *Decir casi lo mismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- (2013b); *Kant y el ornotorrico*. Buenos Aires: Sudamericana.

- FRENKEL, D. (2005-2006); “Una versión del Egipto Ptolemaico según la *Carta de Aristeeas a Filócrates*”, *Circe* 10: 157-75.
- (2008). “Roma y Judea: De la admiración a la enemistad” en BUZÓN, R. et. al. (Eds.). Docenda. *Homenaje a Gerardo H. Pages*. Buenos Aires: EFFyL: 315-29.
- (2011); “El martirio en la *Septuaginta: II y IV Macabeos*”, *AFC* 24: 59-91.
- HAHNEMAN, G. M. (2002). “The Muratorian Fragments and the Origins of the New Testament Canon” en MC DONALD, L. & SANDERS (EDS.), (2002). *The Canon Debate*. Peabody: Hendrickson: 405-15.
- HALIVNI, D. (1986). *Midrash, Mishna, and Gemara. The Jewish predilection for Justified Law*. Cambridge: Harvard University Press.
- 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.
- LONG, A. A. (1984). *La filosofía helenística: Estoicos, epicúreos, escépticos* [1975]. Madrid.
- MOORE, S. D. – ANDERSON, J. C. (1998). “Taking it like a man: Masculinity in 4 Maccabees”, *JBL* 126/1, 99-127.
- PIÑERO, A. (2007). *Literatura judía de época helenística en lengua griega*, Madrid: Síntesis.
- RENEHAN, R. (1972). “The greek philosophic background of Fourth Maccabees”, *RhM* 115/3: 223-38.