

Cada cual atiende su juego. Imaginación creativa en (algunos de) los proemios de Flavio Josefo

Roberto Jesús Sayar
UBA - UM - UNLP
sayar.roberto@gmail.com

Resumen: La articulación que se presentó en el seno de las comunidades de la cuenca mediterránea a lo largo de los convulsionados años que siguieron a la muerte de Alejandro Magno hasta el auge de Roma exigieron de sus protagonistas una amplia capacidad de adaptación cultural que se volcó, preferentemente, en la asimilación de tópicos, formas y estilos “extranjeros” que les hicieran mucho más sencillo el explicarse a sí mismos a los dominadores. Múltiples formas del arte se vieron reinterpretadas a través de estos ‘nuevos’ cánones; sobre todo la práctica literaria y, dentro de ella, la retórica. Asimismo, entre todas las colectividades afectadas por este fenómeno, creemos que la hebrea, gracias a sus particularidades esenciales, resultó paradigmática a este respecto, ya que, en paralelo, hubo de adecuar de la mejor manera posible sus lógicas textuales de forma de no ser absorbida totalmente por las fuerzas bajo cuyo dominio se halló. Entre muchos casos particulares de renombre variado, este trabajo se concentrará en la figura del judeorromano Flavio Josefo. Éste, en su obra *Antigüedades Judías*, planteará una estrategia discursiva notable, entendemos, en pos de legitimar su propia visión de la historia hebrea ante propios y ajenos. Para lograrlo, propondrá un juego de roles a través del que ocupará —como parte del juego— el lugar del Sumo Sacerdote Eleazar, quien legendariamente gestionó la traducción de los textos sagrados al griego (de acuerdo con la apócrifa *Carta de Aristeeas a Filócrates*). En sintonía con ello, entonces, el propósito del tratado será especificar una figura de autoridad extranjera que ratifique el prestigio del texto también entre su propia colectividad. El vaivén que el escrito establecerá con los restantes productos de la pluma del autor (y, de entre ellos, específicamente con la *Vita*) habilitará la equiparación de esta figura hipotética con los benefactores de Josefo. De esta forma, esperamos demostrar mediante qué caminos argumentativos las *personae* de los emperadores Vespasiano y Tito, respectivamente, perderán su —para los hebreos— clara carga negativa en tanto se vuelven parte del mecanismo lúdico en el que encastrarán todos los productos discursivos flavianos conformando, todos ellos, un conjunto de crónicas fidedignas.

Palabras clave: intertextualidad – segunda sofística – judaísmo helenista

*Anahi, quia, propter amicitiam,
omnis sermo ludus est et ludus, rei prodigium*

La enorme conmoción que significó la campaña de retaliación y conquista encabezada por Alejandro III de Macedonia conllevó, dentro de su vasta extensión, en tiempo y en espacio, un número no menor de transformaciones en los ámbitos social, económico, político, filosófico y cultural de los pueblos de la cuenca del Mediterráneo¹. La articulación que, luego, se gestó entre estos en el espacio que medió entre la muerte del Magno y el auge de Roma exigió de sus protagonistas una amplia capacidad de adaptación cultural que se volcó, preferentemente, en la asimilación de tópicos, formas y estilos “extranjeros” que les hicieran mucho más sencillo el explicarse a sí mismos a los dominadores². Dentro de las disciplinas que se vieron modificadas o reinterpretadas a través de estos nuevos cánones, la práctica letrada —literaria y no-literaria— fue una de las más afectadas. Sobre todo en su vertiente retórica. Asimismo, entre todas las colectividades afectadas por este fenómeno, creemos que la hebrea, gracias a sus particularidades esenciales, resultó paradigmática a este respecto, ya que, en paralelo, hubo de adecuar de la mejor manera posible sus lógicas textuales de forma de no ser absorbida totalmente por las fuerzas bajo cuyo dominio se halló³. Si bien los casos dignos de renombre a este respecto son excesivos⁴, este trabajo se concentrará en la figura del judeorromano Flavio Josefo. Éste, en su obra *Antigüedades Judías*⁵, planteará

¹ Si bien la bibliografía disponible sobre los cambios que provocó la campaña militar de Alejandro Magno es harto profusa y sumamente detallada, recomendamos, para la comprensión cabal del contexto en el que vieron la luz estas obras los trabajos señeros de HENGEL (1981) y de COLLINS (2000).

² Además de todos los tópicos, estilos y tramas que se retoman tanto por el judaísmo como por el cristianismo y que son el hilo conductor de los trabajos reunidos por ALESSO (2013), se destaca dentro de este conjunto de adaptaciones el que realizan los autores anónimos de *2Ma.* y *4Ma.* que inauguraron una forma específica de transmitir un capital social positivo (BOURDIEU, 2014, p. 37) y cuyos procedimientos resultan el centro del análisis de DESILVA (2007) y de SAYAR (2014) entre muchos otros.

³ En tanto que, como afirma COHEN (2020, p. 25) “If, then, circumcision was neither an infallible or a usable marker of Jewishness; if there were no genealogical records that would have proven who was a Jew and who was not; and if the Jews of antiquity looked like everyone else, spoke like everyone else, were named like everyone else, and supported themselves like everyone else, how did you know a Jew in antiquity when you saw one? [...] you might reasonably conclude that people you see observing Jewish laws are Jews”; cosa que se comprueba no solo en los hechos sino en las prácticas que el propio crítico reseña.

⁴ Y parten desde el caso más evidente por lo central en el desarrollo de su prosa de tópicos judaicos con moldes griegos de Filón de Alejandría y atraviesa gran parte de la Antigüedad en la pluma de los múltiples autores que, con carácter fragmentario, pueden hacerse acreedores de tal pertenencia: Aristóbulo el filósofo, Ezequiel el trágico, Filón el poeta épico y Demetrio el cronógrafo, *et al.* Cf. además CHARLESWORTH (1985, pp. 781-905); COLLINS (2000, pp. 33-54 y 224-229); PIÑERO (2007, pp. 111-118) y SAYAR (2019, 2020 y 2022).

⁵ De aquí en adelante, *AJ.* A lo largo del trabajo, las citas bíblicas y los tratados flavianos seguirán las abreviaturas dispuestas en *LSJ*. En la totalidad de los casos, las traducciones del griego nos pertenecen.

una estrategia discursiva notable, entendemos, en pos de legitimar su propia visión de la historia hebrea ante propios y ajenos. Para lograrlo, propondrá un juego de roles a través del que ocupará —como parte del juego— el lugar del Sumo Sacerdote Eleazar, quien legendariamente gestionó la traducción de los textos sagrados al griego (de acuerdo con la apócrifa *Carta de Aristeas a Filócrates*⁶). En sintonía con ello, entonces, el propósito del tratado será especificar una figura de autoridad extranjera que ratifique el prestigio del texto también entre su propia colectividad. El vaivén que el escrito establecerá con los restantes productos de la pluma del autor (y, de entre ellos, específicamente con la *Vita* [Cohen: 2002]) habilitará la equiparación de esta figura hipotética con los benefactores de Josefo. De esta forma, esperamos demostrar mediante qué caminos argumentativos las *personae* de los emperadores Vespasiano y Tito, respectivamente, perderán su —para los hebreos— clara carga negativa⁷ en tanto se vuelven parte del mecanismo lúdico en el que encastrarán todos los productos discursivos flavianos conformando, todos ellos, un conjunto de crónicas fidedignas.

Así entonces, el punto de partida necesario de esta clase de abordaje lo establecerá la suprascripta *Carta de Aristeas*. Es decir, en tanto que se trata de un documento forjado adrede para justificar y especificar los pormenores de la traducción del texto sacro a la lengua de los invasores, plantea e intenta dar respuesta a muchos de los interrogantes que aparecieron en el seno de la colectividad hebrea en lo referente a sus posibilidades comunicativas y al rol que las diversas autoridades tuvieron en tales disputas. De esta forma, más allá del contenido efrástico en el que la *Carta* abunda centrado tanto en los objetos de culto como en las vestiduras de los sacerdotes (que coinciden en todo con lo establecido en el texto bíblico, cf. Frenkel, 2005-2006, p. 168⁸), el texto establecerá dos extremos dialógicos para la conformación y la justificación del trabajo a realizar y a ambos los cargará de una fuerte polaridad positiva. Efectivamente, tanto el Sumo Sacerdote como el soberano de Egipto compartirán el mérito por el que será posible conocer la normativa mosaica en una lengua accesible para todos y, al mismo tiempo, demostrar la altura ética y moral de ambas figuras para justificar su posicionamiento sociopolítico. En el caso del Sumo Sacerdote, esto no solamente se construirá a través

⁶ *Arist.* 3.1-4. V. además FRENKEL (2005-2006, p. 160).

⁷ Conceptos que construiremos principalmente, *mutatis mutandis*, sobre lo que ARIÈS (2000) denomina “domesticación de la muerte” y sobre la interpretación del signo propuesta por ECO (2013b, pp. 112-113; 2013c, p. 144). Cf. además COLOMBANI (2016).

⁸ Y, a la vez, cf. sus fuentes, en *Ex.* 28.1-42 para las vestiduras sacerdotales y *Ex.* 25.23-29 para la “mesa de los panes de la ofrenda” y las cráteras. El valor de la éfrasis en este contexto es establecido más puntualmente en el trabajo de SÁNCHEZ (2017, p. 231).

de su comportamiento y su saber, ya que se dice de él que era (*Arist.* 3.2-4⁹) “muy honrado de sus conciudadanos y demás gente por sus excelentes cualidades y su posición y que ha rendido un gran servicio a propios y extraños” sino, por sobre todo, a través de elementos puntuales y específicos que desatarán una intertextualidad evidente¹⁰ y, en consecuencia, su adscripción al conjunto de los rasgos (*cf.* Angenot, 1982, pp. 179-182) cuya positividad resulta necesaria para la conformación de un grupo de pertenencia legitimado en todo ámbito posible. El primero de ellos se halla en su nombre, que demuestra su lícita pertenencia al linaje de Aarón y, dentro de este, a quienes sí han sabido guardar y poner en práctica las leyes divinas (*cf. Le.* 10.6-7¹¹). El segundo, mucho más específico, se construye alrededor de la presencia sagrada que emana de él al estar revestido de todos los aditamentos propios del Sumo Sacerdocio. Dice a este respecto Aristeas que “se apoderó de nosotros una gran consternación cuando contemplamos a Eleazar en el servicio litúrgico, su vestidura y el resplandor que despide al ponerse la túnica que viste y por las piedras preciosas que la circundan.” (*Arist.* 96.1-4¹²) demostrando la autenticidad de su cargo, en tanto que es Dios mismo el que lo confirma (*cf. Le.* 9.23).

Similar construcción tendrá el rey Ptolomeo, puesto que su construcción ahonda en elementos que lo hacen aparecer como un soberano justo y magnánimo tanto para propios como para extraños. Ahora bien, este equilibrio de factores no resulta importante únicamente para demostrar que el monarca es un estadista digno de su cargo de acuerdo con una lógica política ‘helena’ tendiente a la moderación y al mantenimiento de la

⁹ καλοκἀγαθία καὶ δόξη προτετιμημένον ὑπὸ τε τῶν πολιτῶν καὶ τῶν ἄλλων, καὶ κατακεκτημένον μεγίστην ὠφέλειαν τοῖς σὺν ἑαυτῷ καὶ τοῖς κατὰ τοὺς ἄλλους, es decir que es posible entender al personaje Eleazar como la cabeza de un sistema administrativo-político, semejante al planteado por los diversos πολιτεύματα que existieron en los grandes núcleos de población helenísticos. Simbólicamente basados en el de Alejandría. V. BARCLAY (1996). Para comprender con mayor profundidad un caso particular de “independencia” dentro de los dominios extranjeros, se recomienda el abordaje de los trabajos de DRUILLE (2015, 2016, 2018) sobre el πολίτευμα hebreo de Alejandría. Según SAULNIER (1983, p. 18), un πολίτευμα es “un cuerpo estructurado, con sus instancias representativas, como una fuerte minoría étnica y cultural en el interior de una ciudad”.

¹⁰ Para todos los elementos intertextuales que poblarán este trabajo, nos remitimos a las tradicionales cuan eficientes categorías de GENETTE (1989).

¹¹ Lazo que, a la vez, explica que sea “una persona que por una elección libre y personal, emprende una relación personal, íntima y familiar con su Dios.” (TAPIA ADLER, 1993, p. 161) de forma que se sostenga “la inmutabilidad de un ‘statu quo’ social que era el fin perseguido por la élite monoteísta que disputaba el control del Estado” (GANDULLA, 1991, p. 45, las comillas son del original).

¹² μεγάλην δὲ ἐκπληξιν ἡμῖν παρέσχεν ὡς ἔθεασάμεθα τὸν Ἐλεάζαρον ἐν τῇ λειτουργίᾳ, τὰ τε τοῦ στολισμοῦ καὶ τῆς δόξης, ἣ συνίσταται διὰ τὴν ἔνδυσιν οὗ φορεῖ χιτῶνος καὶ τῶν περὶ αὐτὸν λίθων. Esta sensación de terror/respeto que embarga a los observadores puede comprenderse a la luz de las explicaciones que, acerca de esta forma de lo sagrado, despliega OTTO (2007, pp. 45-50).

justicia (*cf. Sol.* 6.1-2; *X. Ath.* 1.14.8-10; *Pl. R.* 420b7-8¹³) sino, sobre todo, alguien capaz de mantener a todos sus súbditos en pie de igualdad en torno de sí. En efecto, cuando inquiere acerca de este particular, se le responde que (*Arist.* 188.2-5¹⁴) “La mejor manera para acertar es imitar la constante equidad de Dios. Si eres magnánimo y castigas a los culpables con mayor indulgencia de la que merecen, terminas por apartarlos del mal y encaminarlos al arrepentimiento”. Justamente, a partir de este apotegma es que la propia Carta establecerá las características que se esperan de un buen soberano y que, justamente por ello, evitarán que caiga —para bien suyo y de su pueblo— en los excesos que conlleva esta condición de acuerdo con la enumeración desplegada en *IKi.* 8.11-18¹⁵. De entre los más importantes, caben destacar la convivencia activa que genera con los hebreos residentes en sus dominios (y con aquellos que vendrán) simbolizada en la aceptación de las limitaciones alimenticias de aquellos (*Arist.* 124-127). Respeto que se correlaciona, por un lado, con la aceptación de los textos sacro-legales de la comunidad judaica en el seno de la Biblioteca (lo que simboliza su amplitud de miras en lo concerniente al ámbito cultural [*Arist.* 11]) y por el otro, con una activa política exterior que se pone en juego a través de las herramientas tradicionales de la diplomacia helena: el intercambio de cartas y de regalos entre los soberanos, el envío de embajadores y el establecimiento de compromisos mutuos que beneficien a ambas partes (*Arist.* 35-37 y 44-45¹⁶). Si bien, como resalta Calderón Núñez (2010, p. 201¹⁷)

Estas consideraciones nos llevan a establecer que el autor de la CA desea narrar una edad de oro, en la que los intelectuales del museo gozan del favor real, los judíos son libres, pues el rey respeta la ley y no es un tirano [...y de esta forma]

¹³ Con respecto al legislador ateniense, *cf.* la interpretación que de su justicia y métodos de gobierno hacen CAVALLERO (2003, p. 38); GUEVARA DE ÁLVAREZ (2014, p. 53) y RAMIS (2015, p. 48). Del Viejo Oligarca y sus posturas conservadoras se encargan MÁRSICO ET AL. (2017, pp. 59-61) mientras que, dentro del inabarcable corpus crítico que existe acerca de este punto del planteo platónico, destacamos el posicionamiento de GARCÍA MÁYNEZ (1982) que, no por antiguo, debe ser desestimado. *Cf.* las premisas que, alrededor de este argumento, analizan CORDERO (2008, p. 149) y AVENA (2011, p. 43).

¹⁴ οὕτως ἂν μάλιστα διευθύνοις, μιμούμενος τὸ τοῦ θεοῦ διὰ παντὸς ἐπιεικέες. Μακροθυμία γὰρ χρώμενος, καὶ κολάζων τοὺς αἰτίους ἐπιεικέστερον <ῆ> καθὼς εἰσὶν ἄξιοι, μετατιθεῖς ἐκ τῆς κακίας καὶ εἰς μετάνοιαν ἄξεις.

¹⁵ Tópicos analizados en profundidad por FRENKEL (2011).

¹⁶ Conceptos que, analizados desde la óptica de las relaciones internacionales, encaran tanto HALL (2007) aplicando la lógica del ἄγων a los dispositivos de la diplomacia; como GAURIER (2005) que establece la necesidad de este enfoque crítico e incluso BEDERMAN (2001, pp. 28-29) que aborda específicamente el problema de las relaciones internacionales en Siria-Palestina hasta la conquista neo-asiria del siglo VII a.C.

¹⁷ *Cf.*, además, las afirmaciones que, desde la óptica de los tiempos de guerra, establece SAVALLI-LESTRADE (2020, pp. 248-249).

evoca y agranda esta edad de oro para criticar encubiertamente la edad de hierro, o de la decadencia, que la ha sucedido

no resulta ilógico pensar que la constitución de esta *aurea Iudaica aetas* puede interpolarse hacia cualquier momento en el que, de acuerdo con la visión preponderante, la vida de la comunidad judaica no se halle constreñida por la autoridad extranjera sino que se haya logrado una convivencia pacífica en todos los niveles en que esta sea posible¹⁸.

Por lo tanto, a través de la existencia de un tratado como este, que resume las características ideales tanto del soberano foráneo como de la propia comunidad; Josefo intentará establecer un paralelo con sus propios escritos, de forma que se modifique su recepción original y que, en consecuencia, sus lectores modelo (Eco, 2013d, pp. 69-75) engloben a la totalidad de la comunidad letrada del Imperio para que estos puedan establecer por sí mismos la dicotomía fundante que alimenta el sustrato interpretativo de la mayoría de estos trabajos. Así entonces si “tratar al mundo ‘real’ como una construcción [y compararlo] con las cosas tal como son [...implica que] nos representamos las cosas tal como son en forma de una construcción cultural limitada, provisional y *ad hoc*” (Eco, 2013d, p. 174) se vuelve necesario re-construir ese mundo real a partir de bases comprobables o, cuanto menos, verosímiles (*cf.* White, 2003, p. 109¹⁹). Justamente por ello es que Flavio Josefo insiste de manera tan vehemente en la repetición de su ascendencia y la comprobación que de ella puede hacerse en los registros objetivos de las familias sacerdotales de Israel. Afirma, en consecuencia, de sí mismo, que (*Vit.* 1.1-3.1)

Mi familia no es una carente de distinción, sino que desciende de los sacerdotes. Cada uno de los otros [pueblos] tiene un criterio de nobleza, y así, entre nosotros, la participación en el sacerdocio es prueba de un linaje de lo más magnánimo²⁰. Y mi familia no solo proviene de sacerdotes sino también de la primera de las veinticuatro clases²¹ (y en esto la diferencia es grande) y de la

¹⁸ Como sucede, *inter alia* en los proemios de *1Ma.* (1.1-7) y *2Ma.* (4.7) y, con mucho más ahínco, en el de *4Ma.* (3.20-21). Esta aparición de la *aurea aetas* se analiza brevemente en SAYAR (2016, p. 156 y ss.); VAN HENTEN (1997, p. 195 y ss.) y VAN HENTEN-AVEMARIE (2002, p. 73).

¹⁹ Y del mismo modo, localizar cuántos de los sucesos inventados se corresponden con los tipos de situaciones humanas reconocibles que puedan tomar. En palabras de ISER (1997, p. 44), “las ficciones literarias incorporan una verdad identificable y la someten a una remodelación imprevisible” que, en este caso, corresponde al trasfondo donde transcurren los hechos.

²⁰ *Cf.*, a este respecto, *Le.* 9.22-24; *Nu.* 3.10 y 18.1-7.

²¹ Es decir, de acuerdo con la división que el rey David propuso para la tribu de Leví (*1Ch.* 24.3), la que corresponde a Yoyarib (*1Ch.* 24.7) a pesar de que el mismo Josefo lo obvia en la lista de sumos sacerdotes que provee en *AJ* 10.151-153 donde los sucesores de Azarías (*cf.* *1Ch.* 5.30) son, respectivamente, Joram

mas noble de sus tribus²². Soy, además, de estirpe real por mi madre, pues los descendientes de Asmoneo²³, sus antepasados, fueron sumos sacerdotes y reyes de nuestro pueblo durante largo tiempo²⁴.

Formar parte de la *élite* por partida doble conlleva claramente, por un lado, un conocimiento pormenorizado de todas las tradiciones aplicables a un varón hebreo adulto (padre, además, de tres hijos varones [*Vit.* 5.4-6.1]). Basado en la constatación de esa estirpe en el proemio de *BJ* (1.3.3-5), es que se atreve a sostener —con una clara lógica apologética²⁵— que (*Ap.* 54.3-55.1) “el tratado *Sobre las Antigüedades* [...] lo he traducido a partir de los libros sagrados, siendo yo de linaje sacerdotal y versado en la filosofía de esos libros²⁶”. Además, por si fuera poco, en la propia introducción a las *AJ* establece los últimos paralelos que le serán útiles para su posicionamiento simbólico como un nuevo Eleazar. El primero de ellos, es justamente, reconocer el trabajo que este ha hecho para traducir el Tanaj al griego (*AJ* 1.11), y el segundo, dejar asentado que es gracias a esta labor que los hebreos han vivido sin mayores tribulaciones a lo largo de su convivencia con los grecoegipcios (*AJ* 1.19.2-5). Es a partir de estos elementos, entonces, que él mismo declara formalmente sus intenciones al momento de ponerse a escribir historia, junto con una justificación de la calidad aparentemente superior de su trabajo. Dice, entonces, a continuación del encomio a Eleazar que (*AJ* 1.12-13²⁷):

En estas circunstancias pensé que también a mi me convenía acostumbrarme a imitar la magnanimidad del Sumo Sacerdote y asumir que también ahora muchos se interesan por el conocimiento con el mismo ahínco que el [citado] rey. Además, él no llegó a conseguir echar mano a todos los libros, sino que los

y Jos.

²² Ya que es un levita perteneciente a la tribu “de Eleazar”, primogénito de Aarón tras el pecado de sus dos hijos mayores (*Le.* 10.1-10).

²³ Antepasado común a los macabeos y, de acuerdo con este testimonio, del propio Josefo. Asmón es un lugar en los límites de la Tierra de Israel (*Nu.* 34.4; *Jo.* 15.4) del que pudo provenir la persona “homónima” que perteneció a la familia de Jarib (*IMa.* 2.1; *Ich.* 24.7 [=Yo-Yarib?]).

²⁴ ἐμοὶ δὲ γένος ἐστὶν οὐκ ἄσημον, ἀλλ' ἐξ ἱερέων ἄνωθεν καταβεβηκός. ὥσπερ δ' ἢ παρ' ἐκάστοις ἄλλη τις ἐστὶν εὐγενείας ὑπόθεσις, οὕτως παρ' ἡμῶν ἢ τῆς ἱερωσύνης μετουσία τεκμηρίον ἐστὶν γένους λαμπρότητος. ἐμοὶ δ' οὐ μόνον ἐξ ἱερέων ἐστὶν τὸ γένος, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς πρώτης ἐφημεριδος τῶν εἰκοσιτεσσάρων, πολλὴ δὲ κἀν τούτῳ διαφορὰ, καὶ τῶν ἐν ταύτῃ δὲ φυλῶν ἐκ τῆς ἀρίστης. ὑπάρχω δὲ καὶ τοῦ βασιλικοῦ γένους ἀπὸ τῆς μητρὸς· οἱ γὰρ Ἀσαμωναίου παῖδες, ὧν ἔγγονος ἐκείνη, τοῦ ἔθνους ἡμῶν ἐπὶ μήκιστον χρόνον ἠρχιεράτευσαν καὶ ἐβασίλευσα.

²⁵ Cf. LONA (2013, p. 20-21) y MARTÍN (2013, p. 69).

²⁶ τὴν μὲν γὰρ ἀρχαιολογίαν [...], ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μεθερμήνευκα γεγρονώς ἱερεὺς ἐκ γένους καὶ μετεσχηκῶς τῆς φιλοσοφίας τῆς ἐν ἐκείνοις τοῖς γράμμασι. Ἀρχαιολογία, como es sabido, es parte del título de las *AJ*.

²⁷ κάμαντῳ δὴ πρόπειν ἐνόμισα τὸ μὲν τοῦ ἀρχιερέως μιμήσασθαι μεγαλόψυχον, τῷ βασιλεῖ δὲ πολλοὺς ὁμοίως ὑπολαβεῖν καὶ νῦν εἶναι φιλομαθεῖς· οὐδὲ γὰρ πᾶσαν ἐκείνος ἔφθη λαβεῖν τὴν ἀναγραφήν, ἀλλὰ μόνα τὰ τοῦ νόμου παρέδωσαν οἱ πεμφθέντες ἐπὶ τὴν ἐξήγησιν εἰς τὴν Ἀλεξάνδρειαν·.

enviados a Alejandría a traducirlos le entregaron solo los de la Ley.

De esta manera, es posible comprender este juego retórico a la luz del vínculo que el Sumo Sacerdote tiene con Dios (*cf.* Alesso, 2012, p. 35²⁸). Ese mismo lazo, *mutatis mutandis*, será el que él guarde para con Eleazar. Esta comparación final, entonces, suscita un interrogante final: Si la carta de Aristeas establece un paralelo diplomático entre el sumo sacerdote de los hebreos y el soberano extranjero sabio y justo... ¿quién ocupa este segundo lugar del diálogo intercultural en la dicotomía abierta por Josefo? La respuesta es simple y clara: el emperador Vespasiano.

Por más evidente que pueda parecer esta adscripción, es preciso comprenderla dentro del juego intertextual que el judeorromano está planteando en torno a sus obras como a su persona y a su lugar dentro de la colectividad de la que procede. Porque, de acuerdo con los tratados, sus receptores singulares deberían ser, respectivamente, los romanos de Judea y los judíos de Roma, puesto que él, como enunciador perteneciente a ambas colectividades, se halla en perpetua tensión entre ellas en la contienda por la hegemonía no solo militar sino, por sobre todo, cultural. Esto implica que, al decir de Frenkel (2008, p. 326) “comprendió la imposibilidad de una victoria militar contra Roma y dirigió sus esfuerzos hacia la salvación del judaísmo” y por ello intentará convencer a ambos grupos de forma —aparentemente— superficial explicitando, justamente, su lugar dentro de aquella tirantez discursiva (que, si hay que darle crédito a sus palabras, se tradujo en numerosos atentados contra su persona o en instigaciones al Emperador para lograr alguna clase de pena en su contra²⁹). Tampoco resulta posible adscribir este rol a Tito, con quien Josefo también mantiene una cordial relación y de quien ha recibido múltiples prebendas (*Vit.* 422 y 428), pero del que no dependían las decisiones finales sobre lo acontecido en Judea tras la elevación de su padre a la dignidad imperial. Es preciso que sea Vespasiano César quien ocupe el lugar simbólico que Ptolomeo II tiene en la *Carta de Aristeas*. Ante todo, porque ostenta los laureles necesarios para equipararse con quien se establece como el sumo representante de la comunidad judaica. En segundo lugar, porque es quien resume el deber-ser romano de la manera

²⁸ Que se basa en afirmaciones filonianas, pero que, de acuerdo con la postura de PIÑERO (2007, p. 131), resulta plenamente aplicable a lo escrito por Josefo. De la misma forma, al ser ambos eruditos en el texto sagrado, es posible y mucho más simple recordar que tal afinidad (i.e. Dios-Sacerdote) se remonta a *Le.* 16.17.

²⁹ Son varias las menciones de estos eventos, sobre todo a lo largo de la *Vita*. De hecho, aparecerán en *Vit.* 87 (motín de Tiberiade); 95 (huida a Tariquea); 132 y ss. (traición en Tariquea); 146 (incendio de su casa en Tariquea); 189 (odio de Juan de Gíscala); 302 (intento de asesinato en Tiberiade); 416 (intentos de ambos grupos de desprestigiarlo ante la figura de poder).

más notoria posible y, de acuerdo con ello, erigirse como el único enemigo a vencer (o, en este caso particular, a ‘con-vencer’). Sólo él puede exhibir un sistema de valores análogo al de Josefo y, en consecuencia, encarar su cotejo o su medición de manera justa (cf. Eco, 2013a, p. 15). A causa de ello, precisamente, es que Josefo deja claro que para que su rol sacerdotal aparezca desplegado en toda su perfección es que es necesario “destruir los clichés que lo rodean, sin negar ni borrar su alteridad” (Eco, 2013a, p. 35). Vespasiano, de esta forma, comunaliza a todos los ciudadanos de Roma³⁰ de forma similar a la que lo hizo Alejandro en el pasado (y, por ende, sus sucesores³¹) y, en consecuencia, constatarse a sí mismo como la continuidad necesaria en la comunicación de las dos comunidades solapadas en sentido lato tanto geográfica como antropológicamente³². Vespasiano, según el punto de vista establecido a lo largo de los textos, en donde no solo emana autoridad (*BJ* 21.3-22.1) sino incluso justicia (*Vit.* 412) y empatía (*Vit.* 425), resulta entonces, a todas luces —de acuerdo con la escala que insta Todorov (2014, p. 221)—, un adversario axiológico y epistémicamente positivo pero praxeológicamente neutral, lo que resulta del todo necesario para mantenerlo en una órbita de semejanza pero, al mismo tiempo, de radical desemejanza, para acabar de poder otorgarle los mismos elementos positivos que posee Ptolomeo II. Esto es, que el emperador resulta, a ojos del judío, καλοκἀγαθός, puesto que es visto simbólicamente como un igual ya que el autor conoce lo más acabadamente posible la identidad del César. Por ello es que resulta praxeológicamente indiferente: Josefo debe mantener su lugar como judío a través de la equiparación con su ilustre antepasado en la misma medida en que Vespasiano puede ser considerado un continuador de la tradición civilizatoria y/o bélica de los sucesores de Alejandro y de los lágidas en particular. El texto, por ende, hará particular énfasis en que ninguno de los dos —aparentemente— ha sucumbido ante la avasallante fuerza cultural del otro. La relación entre ambos puede,

³⁰ En el sentido explicitado por BROW (1990, p. 3).

³¹ Cf. la afirmación de FRENKEL (1996, p. 40) que reza “[Alejandro resulta] un soberano respetuoso [...] agradecido a Dios quien le anticipó su victoriosa carrera” con la “acción de gracias al Dios más grande, que nos ha conservado el reino con paz y el más alto honor a lo largo de todo el mundo habitado” de Ptolomeo II (*Arist.* 37.4-6) a la concientización que sufre Vespasiano por parte de Raban Johanan ben Zakkai [circa 73 a.C.], de acuerdo con la tradición recogida por FRENKEL (2008, p. 325), cuando este último le dice que “Raban Johanan le replicó que sí lo era (un rey), de lo contrario Dios no habría entregado la ciudad en sus manos”.

³² Es decir que, de acuerdo con la distinción establecida por ANDERSON (1993), Israel es el polo “antropológico” ya que “se concebía a sí misma como cósmicamente central por medio de una lengua sagrada ligada a un orden de poder ultraterrenal” (1993, p. 31). Por otro lado, Roma es el extremo geográfico, debido no solo a su dilatada extensión en el espacio sino, sobre todo, a un “linaje” sagrado (cf. 1993, p. 39) que, codificado en el nombre del César, permite que las diversas soberanías bajo su mando “se fundan imperceptiblemente unas en otras”.

sólo en este punto, sostenerse en pie de igualdad en tanto que la voz del Emperador hace válida la del hebreo en una relación de equivalencia proporcional. Así entonces, si él, Flavio Josefo, puede mantener su lugar sacerdotal gracias a los tejemanejes discursivos que lo equiparan con múltiples de sus ilustres antepasados, lo mismo hace —por su intermedio— el emperador, puesto que, por propiedad transitiva (*i.e.* él también es un ‘opresor’ del pueblo hebreo), resulta un continuador lógico de los soberanos seléucidas de los tiempos pretéritos y, de entre ellos, evidentemente, con el más ilustrado de todos, nuevamente, de acuerdo con la escala de valores provista, sostenida y ludificada por el propio autor.

La conjunción de todos estos elementos logra, como corolario, que la construcción propagandística que anima la mayoría de sus líneas (Saulnier, p. 1989) se diluya en una simplificación básica que será desplegada a lo largo de toda su producción. La neutralización del personaje antagonico no implica sino una amplificación del alcance de las escrituras salidas de la pluma flaviana, en tanto que, a la luz de la destrucción del Segundo Templo y del desarrollo del judaísmo rabínico, los trabajos escritos adquieren, paulatinamente, una mayor validez frente a la tradición oral —que también se irá trasvasando a soportes físicos— en razón a la posibilidad de su pérdida (*cf.* Weiss Halivni, 1986, p. 40). Es por esto que el argumento que esgrime a favor de la tradición histórica hebrea y su depósito en la casta sacerdotal debe ser tenido en cuenta por partida doble. Es decir, Josefo no solamente se está revistiendo de la majestad de Eleazar para justificar su visión (y su versión) de los hechos de la guerra, de la historia o de su vida; lo está haciendo porque es necesario que el pasado de Israel prevalezca a pesar de los soberanos extranjeros que —adrede o no (?)— buscan destruirlo. Josefo, entonces, no solo “juega” a ser Eleazar, el Sumo Sacerdote: es Eleazar. No hay que olvidar que, como aquel, Josefo está siendo testigo de un cambio nodal en la historia, tan revolucionario que obliga a atestiguar por escrito todos sus pormenores. De esta forma, si el Sumo Sacerdote autorizó la traducción de la Ley al griego para mayor comprensión de su comunidad en aquellos lares y para magnificar la gloria del rey; equivalente movimiento se deriva de los argumentos flavianos. Es decir, únicamente de esta manera será posible conocer la verdad más absoluta del rol de los hebreos en la historia, gracias a su vínculo privilegiado con Dios y, al mismo tiempo, comprender las causas y las consecuencias del accionar del soberano extranjero. La propaganda a favor de la familia imperial, entonces, a través de esta lectura, queda momentáneamente en pausa en tanto que, a causa de la necesidad que se genera alrededor de la construcción

de esta semejanza, Josefo ha de ensalzarse inequívocamente a sí mismo en un modo directamente proporcional a la centralidad que desea que tengan sus obras y, por sobre todo, a la condición objetiva de lo narrado que busca demostrar.

Referencias bibliográficas

- ALESSO, M. (Ed.) (2013). *Hermenéutica de los géneros literarios: De la Antigüedad al Cristianismo*. Buenos Aires: EFFyL.
- (2012). El sumo sacerdocio en Filón y la lectura de Clemente Alejandrino. *Circe de clásicos y modernos*, 16, 27-42.
- ANDERSON, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- ANGENOT, M. (1982). *La parole pamphlétaire*. Paris: Payot.
- ARIÈS, P. (2000). *Historia de la muerte en Occidente. De la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: El Acanalado.
- AVENA, M. E. (2011). La justicia como ley del más fuerte: Trasímaco y Calicles contra Sócrates. *Stylos*, 20, 35-46.
- BARCLAY, J. (1996). *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE - 117 CE)*. Edimburgh: T&T Clark.
- BEDERMAN, D. J. (2001). *International Law in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURDIEU, P. (2014). *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BROW, J. (1990). Notes on Community, Hegemony and uses of the Past. *AQ*, 63.1, 1-6.
- BURNET, J. (ed.) (1968). *Platonis opera*. Oxford: Clarendon Press.
- CALDERÓN NÚÑEZ, G. (2010). El respeto real a la ley. Claves para una interpretación de la Carta del pseudo-Aristeas. *Veritas*, 22, 191-203.
- CAVALLERO, P. A. ET AL (2003), *IIENIA: Los intelectuales de la Grecia clásica ante el problema de la pobreza*. Buenos Aires: IFC-FFyL-UBA.
- CHARLESWORTH, J. H. (1985). *The Old Testament Pseudepigrapha. Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*. New York: Doubleday and Company.
- COHEN, S. J. D. (2020). "Those Who Say They Are Jews and Are Not": How Do You Know a Jew in Antiquity When You See One? En COHEN, S. J. D. - FRERICHS, E. (Eds.). *Diasporas in Antiquity* (pp. 1-45), Providence: Brown Judaic Studies.
- (2002). *Josephus in Galilee and Rome: his Vita and development as a historian*. Leiden-Boston: Brill.
- COLLINS, J. J. (2000). *Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. Grand Rapids-Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Co.
- COLOMBANI, M. C. (2016). La territorialización de la muerte: Una arqueología del cementerio. En *Actas del XII Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad* (pp. 1-17) [CD]. Bogotá: ALER-Universidad del Rosario.
- CORDERO, N. L. (2008). *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*. Buenos Aires: Biblos.
- DE SILVA, D. A. (2007). Using the Master's Tools to Shore Up Another's House: A Postcolonial Analysis of 4 Maccabees, *JBL*, 126/1, 99-127.
- DRUILLE, P. (2018). "Nuestro consejo de ancianos": Filón y la institución administrativa de la comunidad judía de Alejandría en *Contra Flaco*. *Stylos*, 27, 80-91.

- (2016). Filón y las inscripciones griegas de los siglos II-I a.C.: la existencia de la *gerousía* en Alejandría. *Circe de clásicos y modernos*, 20, 131-46.
- (2015). La situación cívica de los judíos en los tratados de Filón. *Synthesis*, 22, 125-38.
- ECO, U. (2013a). *Construir al enemigo y otros escritos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- (2013b). *Decir casi lo mismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- (2013c). *Kant y el ornitorrinco*. Buenos Aires: Sudamericana.
- (2013d). *Lector in fabula*. Buenos Aires: Sudamericana.
- FRENKEL, D. (2011). La institución de la monarquía en el relato bíblico. *Stylos*, 20, 7-34.
- (2008). Roma y Judea: De la admiración a la enemistad. En: BUZÓN, R. *et al.* (Eds.). *Docenda. Homenaje a Gerardo H. Pages* (pp. 315-329). Buenos Aires: EFFyL.
- (2005-2006). Una visión del Egipto Ptolemaico según la *Carta de Aristeas a Filócrates*. *Circe de clásicos y modernos*, 10, 157-175.
- (1996). “Ecos de la civilización griega en el mundo hebreo”. *Argos* 20: 39-47.
- GANDULLA, B. (1991). Las comunidades hebreas y el Código de la Alianza. *RIHAO*, 7/8, 81-110.
- GARCÍA MÁYNEZ, E. (1982). Teoría platónica de la justicia, *Dianoia*. *Anuario de filosofía* XXVII/28, 1-22.
- GAURIER, D. (2005). *Histoire du droit international. Auteurs, doctrines et développement de l'Antiquité à l'aube de la période contemporaine*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- GENETTE, G. (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus.
- HALL, E. (2007). International Relations. En SABIN, P. *et al.* (Eds.) *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare* (pp. 85-107). Cambridge: Cambridge University Press.
- HENGEL, M. (1981). *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounters in Palestine during the Early hellenistic Period*. Philadelphia: Fortress Press.
- ISER, W. (1997) La ficcionalización: dimensión antropológica de las ficciones literarias. En: GARRIDO DOMÍNGUEZ, A. (ed.) *Teorías de la ficción literaria* (pp. 43-68). Madrid: Arco Libros.
- LIDDELL, H. G. – SCOTT R. – JONES, H. S. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- LONA, H. (2013). Los apologistas griegos: de la defensa de la fe al discurso de propaganda. En ALESSO, M. (Ed.). *Hermenéutica de los géneros literarios: De la Antigüedad al Cristianismo* (pp. 1-34). Buenos Aires: EFFyL.
- MARCHANT, E. C. (ed.) (1969). *Xenophontis opera omnia*. Oxford: Clarendon Press.
- MÁRSICO, C. *ET AL.* (eds.) (2017). JENOFONTE/PSEUDO JENOFONTE *Constitución de los Lacedemonios. Constitución de los Atenienses. Hierón*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- MARTÍN, J. P. (2013). La historiografía como género apologético en los orígenes cristianos. En ALESSO, M. (Ed.). *Hermenéutica de los géneros literarios: De la Antigüedad al Cristianismo* (pp. 63-88). Buenos Aires: EFFyL.
- NIESE, B. (ed.) (1955). *Flavii Iosephi opera*. Berlin: Weidmann.
- OPPERMANN, H. (ed.) (1968). *Aristotelis Ἀθηναίων πολιτεία*. Leipzig: Teubner.
- OTTO, R. (2007). *O Sagrado. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal-Vozes.
- PELLETIER, A. (ed.) (1962). *Lettre d' Aristée à Philocrate*. Sources Chrésiennes 89. Paris: Cerf.
- PIÑERO, A. (2007). *Literatura judía de época helenística en lengua griega*. Madrid:

Síntesis.

- RAHLFS, A. (ed.) (1971). *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes* Vol. 1-2 [1935]. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- RAMIS, J. P. (2015). Observaciones sobre el alcance de la *stásis* en la praxis y la teoría política griega antigua. *De rebus antiquis*, 5.V/2015, 45-54.
- SÁNCHEZ, B. (2017). Significado y argumentación a partir de la *ἔκφρασις* en algunos textos de la literatura griega. *Stylos*, 26, 223-234.
- SAULNIER, C. (1989). Flavius Josephus et la propagande flavienne. *Revue Biblique* (1946), 96/4, 545-562.
- (1983). *La crisis macabea*. Estella: Verbo Divino.
- SAVALLI-LESTRADE, I. (2020). Le bon roi et la guerre. À propos de la *Lettre d'Aristée à Philocrate*, 273-274. *Revue des Études Grecques*, 133/1, 245-256.
- SAYAR, R. J. (2022). Quien con sabios se entiende, a ser sabio aprende. Influencias filonianas subyacentes en *IV Macabeos* (pp. 169-84). En: DRUILLE, P. y PÉREZ, L. (Eds.). *Filón de Alejandría. Método, Filosofía y Recepción. Actas del II Congreso Internacional de Filón de Alejandría*. Santa Rosa: Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa.
- (2020). Si me estoy haciendo sabio lo aprendí de tí. La legitimidad filosófica del judaísmo en *IV Macabeos*. En SUÑOL, V. Y BERRÓN, M. (Comps.) *Educación, Arte y Política en la Filosofía Antigua. Actas del IV Simposio Nacional de la AFA* (pp. 460-469). Santa Fe: Asociación Argentina de Filosofía Antigua.
- (2019). Usando las armas del enemigo. Procedimientos constitutivos de *IV Macabeos*. *AFC*, 32/1, 51-63.
- (2016). ¿Mentira la verdad? Dispositivos ficcionales para narrar un evento histórico: El caso de *IV Macabeos*. En NEYRA, A. V. y PÉGOLO, L. (Eds.) *Un milenio de contar historias. Los conceptos de ficcionalización y narración de la Antigüedad al Medioevo* (pp. 145-163). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (2014b). Te voy a poner como una luz para el mundo (Is. 49.6.4). La figura de Eleazar como ejemplo y paradigma del *étnos* hebreo en *IV Macabeos*. *AFC*, 27.2, 99-114.
- TAPIA-ADLER, A. M. (1993). La Religión del Antiguo Israel: Epoca Patriarcal. *Cuadernos Judaicos*, 20, 138-168.
- TODOROV, T. (2014). *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- VAN HENTEN, J. W. (1997). *The Maccabean martyrs as Saviours of the Jewish People. A study of 2 and 4 Maccabees. Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 57. Leiden: Brill.
- VAN HENTEN, J. W. – AVEMARIE, F. (2002). *Martyrdom and noble death*. London: Routledge.
- WEISS HALIVNI, D. (1986). *Midrash, Mishna, and Gemara. The Jewish predilection for Justified Law*. Cambridge: Harvard University Press.
- WEST, M. L. (ed.) (1972). *Iambi et elegi Graeci*. Oxford: Oxford University Press.
- WHITE, H. (2003). *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Barcelona: Paidós.