

## Capítulo Primero Griegos y no griegos<sup>1</sup>

Generalmente, la civilización helenística se define como un proceso de influencia recíproca del helenismo sobre Oriente y de Oriente sobre el helenismo. Este enfoque de la cuestión se remonta a J. Droysen,<sup>2</sup> y revela la influencia de Hegel en este historiador.

Hay que decir, ante todo, que Oriente no constituye una unidad. En verdad, no hubo, al margen de la religión, una “orientalización” en Grecia. Eventualmente, sólo puede hablarse de mezcla de culturas en el Egipto lágida, en el reino de los Seléucidas y en los confines de la India y, en muy escasa medida, en Pérgamo.

Para decidir sobre la validez de la tesis de Droysen nos preguntaremos, ante todo, cómo contemplaban los griegos sus relaciones con el mundo bárbaro, y en la medida de lo posible, nos plantearémos los mismos interrogantes con respecto a los bárbaros. Luego, intentaremos identificar los puntos de contacto.

### 1) Los Prejuicios De Los Griegos

Ya desde la época clásica, los griegos reconocían que algunas aportaciones externas habían alimentado su cultura. Sí, Heródoto (II, 5U) creía que los nombres de los dioses griegos procedían de Egipto. El autor del diálogo platónico del *Epinomis* (987 D) sabía que la astronomía griega tenía una gran deuda con Oriente, pero apostilla que “todo cuanto los griegos reciben de los bárbaros lo embellecen y lo llevan a la perfección”: sentimiento de superioridad.

Ese sentimiento de superioridad nació con las victorias de Maratón y Salamina y fue fortalecido por la mentalidad imperial de Atenas. Después de las guerras médicas, el bárbaro —se trataba de Persia— era el otro, con referencia al cual se definía el griego, el otro cuya rareza interesaba y estimulaba los sueños del exotismo, pero también el otro al que el griego no deseaba parecerse. Como monarca, el persa de Esquilo o de Heródoto era impulsivo y violento hasta el sacrilegio. Como súbdito, era esclavo e inculto, tal como Eurípides hace decir a su Helena (276) o Jenofonte a Jasón de Feres (*Helénicas*, VI, 1, 12).

El gusto por lo “puro” llevaba también a los griegos al desprecio del otro. Platón expresó a menudo su horror ante las mezclas raciales. En las *Leves* (III, 693 A) imagina lo que sería Grecia si no se hubiera salvado de la dominación de los persas: “Todas las capas griegas estarían mezcladas, los griegos con los bárbaros y los bárbaros con los griegos, así como las regiones que actualmente dominan los persas viven en una descomposición lamentable, a fuerza de dispersiones y de mezclas”. Por su parte Polibio no oculta su desdén hacia los griegos de Alejandría, que ya no eran una raza pura (en Estrabón, XVII C 797). Si se desprecia al griego mezclado con el bárbaro es porque se afirma que esa mezcla ha producido su degeneración. Tal es lo que afirma Tito Livio XXXVIII, 17), sin duda siguiendo a Polibio.

La constatación de esa degeneración indica, pues, que se percibía la influencia del medio oriental. “Cualquier producto —afirma Tito Livio— debe crecer sobre su tierra natal; cuando es trasplantado a suelo extranjero sufre la influencia y degenera”.

Influencia del medio físico; nos hallamos ante la teoría del determinismo geográfico del comportamiento y de la raza —el fatalismo racista— que impregna el pensamiento griego desde el Corpus hipocrático con Aires, Aguas, Lugares (especialmente cap. XII) al tratado de Astrología, el Tetrabiblos de Ptolomeo (lib. II. Cap. 2 y 3) pasando por Heródoto (VII, 102) y Pollbio (IV, 21).

Pero a este determinismo basado en el clima, que separaría las razas y las culturas, los sofistas oponen la convicción de que lo fundamental es la educación, y sería éste el único aspecto que diferencia a los hombres, a los que la naturaleza ha hecho a todos iguales (Anfitón, frag. 5). El eco de estas tesis opuestas llegó hasta el escenario, instrumento —y para nosotros prueba— de este debate en la gran masa de los ciudadanos (véase, por ejemplo. Eurípides. Las troyanas, 764-765; Helena, 666; Andrómana, 647-653; Medea, 536-538; Aristófanes, Los acarnanios, 145-147). Ahora bien, esa gran masa de ciudadanos es la misma a la que en Las nubes se invita a mofarse de los sofistas, cuya doctrina de la unidad del género humano debía enfrentarse con los prejuicios de la ciudad. En el siglo IV, el matrimonio de Ificrates con la hija del rey tracio Cotis fue ocasión para que el cómico Anaxádrides (Ateneo, IV, 131 BC) escribiera un “banquete de bodas entre los salvajes”, para hacer reír. Por otra parte, Platón, en su Menexeno, que parodia uno de los temas favoritos de los elogios de los guerreros muertos por la ciudad evoca “en nuestra ciudad el odio sin mezcla por la raza extranjera” (245 D). Pero si el tema era popular, bajo la parodia aparece la reprobación que Platón dirigía, a este respecto, a los demagogos. Y ello nos indica una división social posible de las dos opiniones opuestas: la masa, que aceptaría el prejuicio de la superioridad de los griegos, y los intelectuales, divididos, como el propio Platón, quien en las Leves (IV, 704 D-705 A; 707 A-D; XII, 950 A) desconfía de la población mezclada de las ciudades marítimas y la desprecia, pero en otros lugares, en una visión del tiempo ampliada hasta el infinito, supera los límites de la ciudad y sus genealogías mezquinas, para proclamar que cada uno de nosotros es el producto de las mezclas raciales de bárbaros y griegos mil veces repetidas (Teeteto, 175 A). Sin duda, esta elevada justificación de los fundamentos del cosmopolitismo no alcanza al personaje insignificante en cuyos labios, de una forma más humilde, pero que prefigura ya la ética del mercenario helenístico, pone Eurípides estas palabras: “Allí donde sea, la tierra que nos alimenta es nuestra patria” (Faetón, frg. 777).

Es con un pensamiento más revolucionario con el que hay que relacionar la decisión filosófica de Diógenes el Cínico, que acabada forjando el término cosmopolites, cuya fortuna sería tan larga y fecunda (Diógenes Laercio, VI, 63; 72). Pero, una vez más, en el cinismo, dado que es una doctrina de “contracultura”, el cosmopolitismo revela, por contraste, la adhesión de la masa al dogma de la superioridad del griego y de la excelencia de la ciudad.

Otro camino que condujo a los griegos al encuentro de Oriente es el exotismo. El exotismo iniciado por la Odisea, revitalizado por Recateo de Mileto y Heródoto y mantenido, en las tragedias de Esquile, por las evocaciones del Nilo y de Persia, y en la Helena de Eurípides por la aventura novelesca egipcia, condujo a Platón a la admiración de un Egipto cuya inmovilidad garantizaba la sabiduría (por ejemplo, Timeo, 22). Aristóteles (Política, 1329 B) se inclina ante la

antigüedad de las leyes de Egipto y se muestra dispuesto a aceptarlas. Desvalorizando el futuro, los filósofos idealistas toman como referencia un Oriente al que atribuyen una inmovilidad que en realidad no existió.

Ese mundo que se detiene en la dicha de su perfección es el Egipto que servirá de espejo en todo el periodo helenístico. Diodoro (II, 29) opone todavía —tal vez siguiendo a Hecateo de Abdera— “los bárbaros, que permanecen siempre en la misma posición y así tienen concepciones seguras sobre cada punto, a los griegos, que, pensando en el beneficio profesional, fundan nuevas sectas y, oponiéndose entre ellos en principios fundamentales, crean la incertidumbre entre sus discípulos”.

Episodios egipcios en las obras griegas, temas nilóticos en los mosaicos viajes a Egipto, interés por la historia de Babilonia, de los hebreos y de los egipcios que el público griego pedía a Beroso, a Manetón y a Hecateo de Abdera, así como a los traductores del Antiguo Testamento, todo ello es testimonio, en el período helenístico, del “espejo de Oriente”, que persistiría bajo el imperio romano. No es insólita la coexistencia de admiración con el desprecio: el siglo XVIII del “¿se puede ser persa?” gustó también de la evocación de las “islas” y de China.

Más reveladora de una aspiración a la fraternidad universal es la intención, que se atribuye a Alejandro,<sup>3</sup> de unir a griegos y bárbaros y, ante todo, de adoptar ciertas costumbres de los persas y de favorecer —u ordenar— los matrimonios mixtos, de lo cual él mismo dio ejemplo al casar con la princesa Roxana de Bactriana. La indignación de sus contemporáneos, que recoge Hipérides (Oración fúnebre, 21), atestigua la realidad y lo chocante de ese designio. La actitud de Alejandro no dejaría de ser discutida, lo que demuestra que hubo realmente un problema de “griegos y bárbaros”. Así, según Estrabón (I C 66-67), “Eratóstenes reprobaba a aquellos que, dividiendo el género humano en griegos y bárbaros, aconsejaban a Alejandro que tratara a los griegos como amigos y a los bárbaros como enemigos. El afirma que sólo el valor puede ser la medida correcta para establecer una distinción entre los hombres». Eratóstenes da ejemplo de bárbaros importantes: los indios, los arios, los romanos y los cartagineses. Estrabón añade que ello justifica que Alejandro acogiera bien aquellos entre los cuales “triunfaban el respeto de la ley, el sentido político y todo lo que acompaña a la educación y el arte de hablar”. Así pues, para Estrabón, los bárbaros vanidosos son aquellos que han recibido los “valores” de la educación griega.

Plutarco atribuye a Aristóteles las opiniones hostiles a los bárbaros (De Alexandra Magni fortuna aut virtute, 329, A-C) y felicita a Alejandro por no haber seguido esos consejos. No es difícil encontrar en la obra de Aristóteles afirmaciones que indican que Plutarco se hallaba en lo cierto. El finalismo que le inspira induce, al estagirita a señalar diferencias de naturaleza irreductibles entre los humanos, que justifican los prejuicios de la ciudad con respecto a la inferioridad de la mujer, del bárbaro y del esclavo (por ejemplo, Política, 1252 B).

Si Alejandro no siguió a Aristóteles, ¿conoció otras corrientes filosóficas? Podemos suponer que de alguna forma estaba familiarizado con el cinismo por su historiógrafo Onesícrito, al que una tradición relaciona con Diógenes (véase T. S. Brown, Onesicritus, pp. 47-48). Por razones de imposibilidad cronológica hay que rechazar la influencia de Zenón, de la que habla Plutarco (De fortuna..., 329 B).

Pero la idea de tratar a los hombres según los méritos desarrollados en ellos por la educación, se remonta a los sofistas y a la preponderancia que concedían a la cultura sobre la naturaleza. Su continuador, Isócrates, afirma en el Panegírico, 50: “Se llama griegos a aquellos que comparten nuestra educación más que a quienes tienen el mismo origen que nosotros”. ¿Cosmopolitismo generoso? No lo creemos. Si bien abandona el criterio de la raza, Isócrates no contempla para el bárbaro otra posibilidad de promoción que la de la cultura. No estamos ante la “civilización mixta” que imaginaba Droysen, sino a lo sumo ante “la helenización de Oriente” que concebía Pierre Jouguet.

Pero, de hecho, Alejandro no fue un filósofo. El deseo de asociar a los persas en su empresa respondió a la penuria de cuadros griegos, tanto para el ejército como para la administración. El papel de armonizador que le atribuyen Arriano (Anábasis, VII, 11, 89) o Plutarco (De fortuna... 329 C) deriva de una especie de hagiografía del personaje. Los filósofos modelaron poco a poco un Alejandro ideal, realizador de una “unidad de la humanidad” que, de hecho, sólo se alcanzó entre las clases dirigentes.

La política de los primeros diádocos no indica que el mensaje de armonía que se atribuye a Alejandro hubiera sido recibido. Se disputaban los territorios bárbaros donde trabajarían para ellos campesinos indígenas y esclavos de nacionalidad diversa, como correspondía a una buena gestión de la tierra según Aristóteles (Política, 1330 A). A pesar de los filósofos, fue el viejo ideal de la ciudad el que triunfó. Las ciudades griegas de Oriente no admitieron bárbaros en la ciudad sino después de haber sido debidamente helenizados, y la educación griega no se extendió de forma voluntaria entre los indígenas, a quienes se reservó el papel de trabajadores de la tierra.

## 2) El Aislamiento Del Mundo Indígena En Oriente

Consideremos ahora la otra cara de la moneda. ¿Que pensaban los orientales de los griegos? Sólo en Egipto; y entre los judíos, existen documentos que permiten analizar las posibilidades de elaboración de una cultura mixta. Por lo demás, la situación debió variar según los lugares y las épocas.

Hagamos una primera afirmación: en Egipto, al igual que entre los judíos, la cultura estuvo siempre vinculada a la religión (Estrabón, XVII, I, 46 = C 817, observa que los sacerdotes egipcios eran astrónomos y filósofos). El mito egipcio fundamentaba el rito que era considerado como el mantenimiento del orden sagrado del universo. Sacerdotal y secreta, la cultura era inmutable y la admisión de un elemento extraño destruiría las oportunidades de supervivencia del cosmos. Platón captó perfectamente esta característica (Timen, 22). Ciertamente, los mitos egipcios evolucionaron, pero por sí mismos. Esto es lo que nos dice el Papiro Salt, 825, ritual para la conservación de la vida en Egipto,<sup>4</sup> escrito en hierático entre Psamético 1 y el comienzo de la época ptolemaica. El miedo al enemigo, su exclusión de los lugares sagrados y de las ceremonias aparecen en muchos pasajes (cf. el índice de la edición de Ph. Derchain, Ennemi), por ejemplo (VII, 5): “El asiático no debe entrar en la casa de la vida; no debe verla”, prescripción que volvemos a encontrar grabada en los muros de los templos en Esnah, en Filé y en Dendera, donde podemos leer: “Este es un lugar misterioso y secreto. Prohibase el acceso a los asiáticos. Que el fenicio no se aproxime; que el griego no entre en él, y tampoco el beduino” (texto citado por Ph. Derchain, op. cit., p. 168, n. 83) El papel destructivo del extranjero es afirmado una vez más en un

apocalipsis, ex eventu, conservado en latín por el pseudo-Apuleyo, según un original griego (trad. de A. J. Festugière, en A. D. Nock y A. J. Festugière, *Hermes Trimégisxe*, II, Paris, 1960, pp. 326-327, con un importante conjunto de textos paralelos procedentes, fundamentalmente, de medios judíos, pp. 379-383). Este apocalipsis revela la existencia de la voluntad de aislamiento.

Desde luego, el griego tenía la posibilidad de entrar en el ambiente más humilde de los patios de los templos. Los mercenarios de Psamético II (595-589 a. de J. C.) habían tocado los pies de los colosos de Abu Simbel para grabar en ellos sus nombres, y sus carios habían inscrito los suyos en las columnas de un templo de Buhen antes de que les imitaran los de Ptolomeo Filadelfo. Los nombres griegos son abundantes en los muros de Osireion de Abidos<sup>5</sup> y en el templo de Hatshepsut de Deir-el-Bahari.<sup>6</sup> Por su parte, Estrabón se paseó en Karnait por la sala hipóstila, que no le pareció hermosa (XVII, 1, 28 = C 806).

Un ejército de humildes escribas se apiñaba en el recinto de los templos, lugar tradicional del conocimiento de la escritura: los notarios egipcios, pero también los recaudadores de impuestos, entregaban sus recibos escritos en griego sobre tejuelas de cerámica. Fue tal vez en estos medios más humildes —pensamos también en el recinto del Serapeum de Menfis— donde se produjo una primera amalgama de creencias religiosas. Por otra parte, existían templos abandonados tras el pillaje de Cambises pero cuyo recinto, que siguió siendo sagrado, hizo renacer un culto en torno a un oráculo o a un lugar de curación. Este es el caso del santuario de Amenotes, hijo de Hapu, asimilado a Asclepios, en Deir-el-Bahari, donde acudían los griegos<sup>7</sup> al menos desde el año 261-260.

Por otra parte, tras la desaparición de Alejandro, en el círculo de los Ptolomeos, los sacerdotes, reunidos en sínodos, habían asumido la función sagrada de agentes de la supervivencia de Egipto y tenían algo que decir. Así lo atestiguan los decretos de Cánope y de Menfis (OGIS, 56 y 90). Los Ptolomeos jugaron su papel de faraones, como lo demuestran sus donaciones a los templos.

Pero al abrir a la curiosidad de los griegos la tradición sagrada que englobaba también su ciencia, los egipcios, judíos y babilonios desafiaron las medidas que prohibían la divulgación. ¿Estaba permitida la traducción?

### 3) El Problema De La Traducción

Existían respecto a este punto dos corrientes opuestas. En primer lugar, una corriente hostil. Traducir un texto sagrado significaba entregar al enemigo —el extranjero— la eficacia de la palabra ritual. En efecto, la palabra no era tan sólo expresión, sino también acto.<sup>8</sup> La palabra de los textos sagrados actuaba sobre el dios que la escuchaba. Por otra parte, entre la palabra y la cosa significada se creía que existía el lazo místico de una connaturalidad que se veía rota por la traducción. Griegos y egipcios pensaban lo mismo sobre este tema. Platón le dedicó su atención en el *Cratilo* (385 C y 390 E), y Jámblico afirma en los *Misterios de Egipto* (VI, 7) que “los caldeos han aislado, para que conserve su pureza, el lenguaje destinado tan sólo a los dioses” y añade: “si se traducen, los nombres no conservan totalmente el mismo sentido [...] en todo caso, no conservan el mismo poder” (VII, 5: E. des Places). El autor de la *Cana de Aristeas* a Filócrates manifiesta idéntica desconfianza respecto a la traducción de la Biblia al griego: la de los Setenta

debía ser la única traducción admitida (§§ 314-316). Idéntica conclusión es la que aparece en los tratados reunidos bajo el nombre de Hermes Trismegisto (por ejemplo, XVI, 2; XVIII, 16)

Paralelamente a esas prohibiciones, existía otra corriente favorable a las traducciones. Esta corriente estaba animada por la invención apostólica de comunicar al mundo entero una revelación. Pero la comunicación al extranjero laicizaba el fenómeno religioso. A. Festugière ha reunido muchos testimonios sobre este tema en *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Se trata de oráculos, sueños de apariciones, relatos de milagros que hacen aparecer en escena, en griego, a dioses egipcios: Sueño de Nectanebos, donde reina Isis (Wilcken, *Urk. der Ptolemäerzeit*, I, núm. 81, del siglo II a. de J. C.), o Visión del dios Mandulis, en donde un peregrino graba en griego el relato sobre un muro del templo de Kalabche, en Nubia, para recordar que el dios, “dulcificando la lengua bárbara de los etíopes, le exhortó a cantar sus virtudes según la dulce musa helénica” (A. Festugière, op. cit., pp. 4849). Pero el mensaje de Isis fue el que alcanzó mayor difusión entre los griegos. La enumeración de sus virtudes aparece escrita en griego, en el siglo I a. de J. C., en Egipto, en el templo de Medinet-Madi, en el Fayún (ha sido publicada por A. Vogliano SEC, VIII, 548-551; XV, 860: bibliografía y correcciones), y en el siglo II d. de J. C. en un papiro de Oxirrinco (1380). Pero ese género literario de la aretología floreció en todo el mundo griego.<sup>9</sup> Por otra parte, en el otro extremo del mundo helenístico, el rey Maurya Asoka se presentó como apóstol del budismo entre los griegos, para quienes hizo traducir sus edictos.<sup>10</sup>

¿Es posible averiguar cuáles son los medios sociales en los que se encaman estas dos actitudes opuestas? La respuesta es afirmativa, pues parece que sólo las manifestaciones más populares del culto podían ser traducidas, para ser así conocidas por los griegos.

Al mismo tiempo, la negativa a la divulgación se refugió en los medios intelectuales y sus secretos. La persistencia de esa hostilidad hacia la traducción inspiró, a fines del siglo III o comienzos del siglo IV d. de J. C., *Los misterios de Egipto* de Jámblico.

Pero a pesar del rechazo de la traducción, hubo un número suficiente de traducciones como para que se incorporaran a la cultura griega la religión popular de Egipto y del culto de Cibeles y de otros dioses de Asia Menor. La pérdida de los territorios de la India y de Bactriana dieron al traste con la posibilidad de que el budismo entrara a formar parte de la herencia helenística. A pesar de haber sido traducida, la Biblia no se incorporaría al helenismo hasta la era cristiana. En cuanto a los “caldeos”, sería en la astronomía y en la astrología donde se encontrara su mensaje, transmitido por Beroso y, más tarde, por los “magos helenizados”.

#### 4) La Lengua, Factor De Aislamiento De Los Grupos Sociales Y Culturales

##### a) Preservación de las lenguas indígenas

En Egipto, sin hablar de las inscripciones jeroglíficas grabadas en los muros de los templos durante las épocas ptolemaica y romana, inscripciones que sólo los sacerdotes sabían leer, el número de contratos escritos en demótico hasta el siglo II de nuestra era revela la vitalidad de la lengua egipcia, atestiguada, además, por la necesidad de traducir al copto las Sagradas Escrituras

en el siglo III d. de J. C. Las estelas grabadas en egipcio y en griego,<sup>11</sup> ya procedan de sacerdotes o de reyes (decretos de Cánope, de Menfis, de Pithom), los procesos verbales de audiencia en demótico del tribunal indígena de los laócritas (H. Thompson, *A Family Archive from Siut*, Oxford, 1934) y la mención de la publicidad, en dos lenguas, de las condiciones de arrendamiento, prevista en las Revenue Laws (col. 9), son rasgos que indican el reconocimiento de los derechos de la cultura indígena por parte de los reyes. El modelo de esa política se remota cuando menos, a Darío, de cuya época se conocen varias estelas multilingües. Pero como la moneda de los reyes era una institución griega, las leyendas que aparecen en ellas estaban siempre escritas en griego, tanto en el caso de los reyes lágidas como entre los Seléucidas. Los reyes, del Ponto y, desde el siglo II, los de Bactriana, introdujeron en sus monedas, leyendas en lengua indígena, lo que demuestra también la vitalidad de estas últimas. Ningún Ptolomeo, a excepción de Cleopatra, conoció la lengua egipcia.

En el antiguo imperio persa, el arameo permaneció como lengua suprarregional: los edictos trilingües (prakrit, arameo, griego) de Asoka dan testimonio de este hecho, así como la utilización de esta lengua en Palestina, entre los judíos de Elefantina, en el interior del Serapeum de Menfis (papiros todavía inéditos encontrados en 1973 por la Egypt Exploration Society) o en las monedas nabateas del siglo I a. de J. C.

#### b) Preservación del griego

No es necesario demostrar que los griegos no abandonaron su lengua cuando se instalaron en Oriente: la gran cantidad de inscripciones y papiros dan fe de ello.

Evidentemente, los dialectos griegos se conservaron en su área de difusión original: en Cirene, Rodas, Delfos y en el Peloponeso, así como en Sicilia, las inscripciones demuestran la vitalidad de esos dialectos. Pero en Oriente la lengua escrita era un griego común, la koiné, de base ática. La unidad de esta lengua y la simultaneidad de su evolución desde Egipto hasta los confines de la India son un fenómeno notable que hay que señalar e intentar explicar.

Con respecto al vocabulario, hay que decir que el griego helenístico incorporó muy pocas palabras extranjeras, muchas menos de las que existen en el griego actual. Así, las realidades más concretamente egipcias, como la ausencia de inundación o la acacia espinosa, se designaban no por una palabra extranjera sino por una palabra griega creada al efecto (abrochia) o que perdía su sentido primitivo (akantha). (Véase J. Yovvne, "La cité des Acacias", en la *Revue d'Egyptologie*, 13, 1961, pp. 71-105)

El trazo de la escritura,<sup>12</sup> la pronunciación, la simplificación de la morfología por analogía y de la sintaxis por la pérdida de matices modales, por ejemplo, fueron aspectos que evolucionaron simultáneamente por todo el ámbito griego. La escritura de una inscripción de Kuwait, del año 239, recuerda la de los papiros literarios de mediados del siglo III, mientras que su diplomática nos hace pensar en la de las actas reales contemporáneas (SEG, XX, 411).

Así pues, los griegos permanecieron fieles a referencias griegas comunes, impermeables a los elementos bárbaros en cuyo medio se habían dispersado.

¿Cómo explicar la preservación de esta unidad? En ausencia de la imprenta y de las comunicaciones de masas, no podemos pensar más que en la circulación de personas y en la fidelidad a un programa tradicional de educación.

Circulación y unidad del mundo griego. Los juegos de carácter olímpico se multiplicaron durante el período helenístico. Los reyes los instituían para honrar a sus antepasados o conmemorar sus victorias; mientras que los santuarios y las ciudades pretendían, a través de ellos, agradecer a los dioses por haberles salvado de un peligro (por ejemplo, Delfos estableció los Soteria para celebrar la victoria de Apolo sobre los galas). Seleuco II creó juegos gimnásticos incluso en Kuwait (Ikaros) en 239 (SEG, XX, 411).

En cada celebración, los theoroi recorrían el mundo griego, de ciudad en ciudad, para invitarlas a participar en los juegos (véase, por ejemplo, la documentación de los Asclepieia de Cos, SEG, XII, núms. 368-384). En todas partes se votaban en su honor decretos semejantes., que demuestran, pese a la existencia de muchas variantes, la unidad de la diplomática de las ciudades.

Con ocasión de las fiestas panhelénicas, en Olimpia o en el istmo de Corinto, se reunía todo el mundo griego. Según una tradición que se remonta al Panegiricó de Isócrates, era allí donde los reyes y más tarde, los romanos proclamaban sus consignas políticas, especialmente la “libertad de los griegos”. Ahora bien, los orientales no participaban en esos juegos, a excepción de algunos altos personajes helenizados, como el rey de Sidón, Filocles.<sup>13</sup> Por su parte, los judíos rechazaban totalmente las competiciones atléticas (II Macabeos, IV, 13-19).

Por otra parte, estos juegos permitían que hubiera una circulación de músicos, actores; arteras y poetas; fenómeno del que dan fe los decretos de asilla y de exención de impuestos que los protegían. Las listas de los vencedores grabadas en piedra muestran la diversidad de procedencia de los competidores y la multiplicidad de sus compromisos. El repertorio de los actores revela la permanencia de las obras clásicas. En el siglo III se representaban todavía a Eurípides en los teatros griegos (Syll., 3.<sup>a</sup> ed., 1080), pero también otras obras nuevas, por ejemplo, en Magnesia del Meandro en el siglo II-I (Syll, 3.<sup>a</sup> ed., 1079).

Según los decretos de las ciudades que les honraban, el trasiego de médicos era importante. Otro tanto podemos decir con respecto a los embajadores.<sup>14</sup>

Las grandes escuelas de Alejandría, Atenas, Rodas y Pérgamo atraían de todas partes, incluso de Roma, a los jóvenes que pretendían alcanzar una formación filosófica.

Los consejeros y los altos funcionarios de los reyes procedían de ciudades diferentes, al igual que los sabios del Museo o de la Biblioteca de Alejandría. Así, el filólogo Aristófanes y el ingeniero Filón procedían de Bizancio; Calímaco y Eratóstenes, de Cirene; Erasístrato, de Ceos y Herófilo, de Calcedonia.

No olvidemos tampoco la diversidad de origen de los mercenarios y de sus oficiales (véase M. Launey, Recherches sur les armées hellenistiques).



Con frecuencia, los escultores iban de una ciudad a otra realizando su trabajo (véase J. Marcadé, *Recueil des signatures de sculpteurs grecs*, 1953-1957).

Por último, los comerciantes y los emisarios de las ciudades se encontraban, con ocasión de las compras de trigo, en Alejandría (P. Cairo-Zenón, 59021) o en Delos.

En resumen, la circulación de un lugar a otro sólo estaba vedada para el campesino, cuya movilidad se impedía, como hemos visto, mediante la coacción y diversas formas de sujeción a la tierra. Ahora bien, el campesino era el indígena, y ese confinamiento le impedía incorporarse a la cultura helenística griega.

Permanencia de la educación griega. Desde el siglo IV, la educación de los jóvenes griegos desbordó el marco de la ciudad. La preparación para las tareas militares, que ponía el énfasis en la cultura física, musical y moral, dejó paso a una formación filosófica y retórica. El punto de inflexión no hay que situarlo en los comienzos de la época helenística, sino en los escritos de Isócrates.<sup>15</sup> No era ya el guerrero, ahora mercenario, sino más bien el “consejero real” quien orientaba la suerte de las naciones. Era él el que debía ser formado, pero esa formación, aunque al servicio de los reyes, no era similar a la de los escribas orientales. Los papiros griegos de tema educativo ponen de relieve que existía una escrupulosa fidelidad a la educación del primer grado que describe Platón (Leyes, VII, 809 E-811 A). Los “fragmentos escogidos” utilizados en la escuela sobrevivirían durante siglos en las antologías.<sup>16</sup> Homero era el fundamento de la educación. La interpretación simbólica (véase F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*) y los comentarios le convirtieron en el maestro universal del pensamiento. Su preponderancia en las lecturas de los griegos de Egipto (600 números sobre 3000 en el inventario de los papiros literarios de R. Pack) indica hasta qué punto los griegos tomaban como punto de referencia los orígenes de su cultura. Por otra parte, la filología alejandrina se orientaba a la conservación de ese patrimonio cultural, encarnado, es cierto, en los “mejores” textos.

Mientras que en Egipto el joven escolar griego copiaba a Homero, las sentencias de los Siete Sabios o los Monásticos de Menandro, sabiduría de las ciudades, el pequeño egipcio copiaba otras sentencias (por ejemplo, Papiro Insinger, publicado por F. Lexa) que le convertirían en heredero del escriba faraónico.

Por otra parte, la educación de los jóvenes debía estar menos extendida entre los egipcios que entre los griegos. Diodoro (I, 81, 7), siguiendo sin duda a Hecateo de Abdera, subraya que “aprenden un poco las letras, no todos sino cínicamente quienes tienen una profesión”. La escritura, difícil, seguía siendo en Egipto coto privado de los escribas.

Esta diferencia de formación, que mantenía la diferencia de lenguas, impedía la movilidad social. Quienes no conocían más que la lengua egipcia quedaban excluidos de los puestos elevados de la administración griega.

El bilingüismo. Sin embargo, existían una serie de puentes que comunicaban las dos esferas lingüísticas:

Mencionemos, ante todo, los intérpretes. Los papiros griegos los mencionan y conocemos, cuando menos, un documento escrito por el mismo individuo en griego y en egipcio (Pap. Hamburgo, II, 187). En los ejércitos indígenas situados en orden de batalla, en Rafia, había intérpretes, tanto en el bando selúcida como en el egipcio (Polibio, V, 83, 7). Pero la existencia de intérpretes demuestra precisamente la ausencia de bilingüismo,<sup>17</sup> al igual que los resúmenes en griego que se situaban en la parte inferior de los contratos demóticos destinados al personal griego de las oficinas de registro,<sup>18</sup> así como la traducción en demótico que acompañaba a algunos recibos de impuestos bancarios o, en el dominio de Apolunio, a mediados del siglo III, en Filadelfia del Fayún, algunos contratos hechos en griego con campesinos egipcios.

Sin embargo, muchos egipcios, que en el siglo III se reconocen por su nombre, son autores de cartas en griego. Ahora bien, lo más corriente era que las cartas, procedieran de griegos o de egipcios, fueran escritas por los escribas, que sí eran bilingües. He aquí un caso típico. En un Papiro de Columbia (P. Columbia-Zenón, 66), un agente de Zenón se queja de no haber recibido su salario y asegura “que se le ha despreciado porque es un bárbaro”, y pide “que se le pague lo que se le debe para que no muera de hambre porque no sabe hablar el griego”. Ahora bien, la carta está escrita en griego.

c) El griego, lengua de la alta sociedad, del ejército y del comercio a gran escala

En el siglo III, tanto en Palestina como en Siria, las ciudades pobladas por griegos y, poco a poco, la alta sociedad que iba helenizándose, aportaban el personal superior de la administración ptolemaica.<sup>14</sup> Pero hay que distinguir entre el campo y la ciudad, es decir, entre dos clases sociales. A mediados del siglo III, el jefe amonita Tobías mantiene correspondencia en griego con Apolonio, el ministro de Ptolomeo II (P. Cairo-Zenón, 59075 y 59076); pero es un hombre de una familia importante, que escribe a un rey y a un alto personaje. Por otra parte, tal vez tenía un secretario bilingüe. En las ciudades de Palestina, las inscripciones se escribían en griego cuando se referían a griegos o indígenas de alto rango. Así, OGIS, 593, es el epitafio, en griego, del jefe de la comunidad de los sidonios en Marisa. Asimismo, la historia de la familia de los asmoneos es el objeto de los dos primeros libros de los Macabeos: el libro II fue escrito en griego por Jasón de Cirene, que era judío, y el libro I fue escrito en hebreo hacia el año 135, siendo luego traducido al griego, según san Jerónimo (Prologus Galeatus, citado por F. M. Abel, *Les livres des Maccabees*, p. XVIII). Una vez más, se trata de una familia insigne. En Delos, los comerciantes de Tiro expresaron en griego su reconocimiento a uno de sus ciudadanos hacia 153-152 (F. Durrbach, *Choix d'inscr. de Délos*, núm. 85). En Beirut, los exportadores de trigo a Roma publicaban en griego las decisiones de su cofradía (F. Durrbach, *ibid.*, núms. 72 y 119). A fines del siglo II, elementos sabeos publican un decreto bilingüe (F. Durrbach, núm. 129) y hay otros decretos en Delos en griego y en latín (F. Durrbach, *ibid.*, véase índice).

En Seleucia de Euleo, que era la polis griega de Susa, las manumisiones se publican en griego en el siglo II (SEG, VII, 15-26), pero los amos que dedican así sus esclavos a la diosa Nanaia son militares (núms. 15 y 17) uno de sus testigos es un alto funcionario (núm. 15) y todos tienen nombres griegos excepto uno (núm. 26). También en Hicarnia encontramos una manumisión griega entre 281 y 261 (SEG, XX, núm. 325). La dedicatoria a Serapis en honor de la pareja real indica un medio social elevado. De igual forma, los decretos de reconocimiento en griego

encontrados en Susa, que proceden de la época helenística, honran a gentes de alto rango (SEG, VII, núms. 28), oficiales con títulos áulicos y sacerdocios dinásticos. Bajo los partos, esos sectores, estimulados por reyes filohelenos, se mantuvieron fieles al griego durante mucho tiempo, al igual que la cancillería de estos reyes, en su correspondencia con la ciudad griega (SEG, VII, 1).

Por lo que respecta a las capas sociales medias o modestas, fuera de las ciudades, sólo en Egipto podemos evaluar la evolución de las relaciones del griego con la lengua indígena. Pese a todo, es imposible ofrecer algún dato cuantitativo. A lo sumo conocemos la existencia de matrimonios mixtos.

En efecto, el cleruco griego, mercenario a quien se le asignaban tierras y que vivía en el campo, se alojaba a menudo en casa del indígena, lo que provocaba enfrentamientos<sup>20</sup> de cuya virulencia son prueba los pleitos ante los tribunales (Enteuxeis de O. Guéraud, núms. 11 y 12) y ordenanzas reales. Pero esa cohabitación resultaba también en la celebración de matrimonios entre griegos e indígenas. Por otra parte, en las guerras de Siria se capturó a numerosas esposas de soldados (M. T. h. Lenger, *Corpus Ord. Ptol.* núm. 22). Los nombres dobles, griego y egipcio, indican también la formación de familias mixtas, que se hicieron frecuentes a fines del siglo III. En el nomo patirita, en el Alto Egipto, se han encontrado los documentos familiares, en griego y en demótico, de un conjunto de clerucos bilingües, producto, sin duda, de matrimonios mixtos (P. Adler, publicados por Adler, Heichelheim, Tait y Griffith, Oxford, 1939). Pero según Cl. Vatin (*Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, París, 1970, pp. 132-144), los casos de matrimonios mixtos bien documentados son relativamente escasos. Naucratis no tenía la epigamia con los egipcios (Wilcken, *Chresrom. der Papyr.* núm. 27); Cirene la tenía con los lilibeos (SEG, IX 1). Por último, Estrabón (XIV, 5, 25 = C 679) pone en duda la existencia de una población "mixta" en Anatolia. Si existió una mezcla, afirma, necesariamente predominaron el griego y el bárbaro.

En las aldeas egipcias, los documentos catastrales y las listas fiscales eran redactados en griego por el "escriba de la aldea" (el comográmeta) o por un secretario conocedor del griego que escribía para él. Conocemos bien los registros de los papiros de Tebtunis (vol. 1. publicado por Grenfell, Hunt, Smyty). Por una parte, es evidente que el griego había penetrado hasta los niveles más humildes de la administración de las aldeas, pero, por otra, no hay duda de que el campesino no comprendía lo que se escribía en su nombre.

Por último, digamos que los judíos de la Diáspora, en Egipto o en Cirene, hablaban el griego y que la traducción de la Biblia al griego no fue hecha tan sólo para la Biblioteca de Alejandría sino también pensando en ellos (V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* p. 348).

Digamos, para concluir, que lo que mantiene la ilusión de la helenización de Oriente es que los documentos oficiales, honoríficos o relativos a las clases superiores, se escribían en griego y daban lugar a inscripciones que podemos leer, mientras que la gente del campo, que seguía hablando lenguas indígenas —hasta el punto que más tarde hubo que traducir a su lengua los evangelios—, apenas sabía escribir el griego. Hemos de añadir que, en tanto que hay muchos helenistas, son numerosos los documentos que hay en esas lenguas indígenas que permanecen inéditos a falta de especialistas que puedan descifrarlos. Todo esto hace que se haya aceptado tan fácilmente la afirmación de Plutarco (*De Alexander Magni Fortuna aut virtute*, 328 D-F), que se complace en el hecho de que "cuando Alejandro civilizó Asia, Homero pasó a ser allí "la lectura" y

los niños persas, de Susiana y de Gedrosia, aprendieron a medir las tragedias de Sófocles y de Eurípides”. Sin duda, eso es cierto, pero sólo por lo que respecta a los pocos que constituían la clase social superior, griega o helenizada. Resulta, además, que esta perspectiva respondía perfectamente a nuestro propio proselitismo cultural en los países que en la actualidad constituyen el Tercer Mundo.

#### d) El gimnasio

Junto a la lengua, lo que distingue a la cultura helénica es el gimnasio. Heredero de la tradición aristocrática, era, a un tiempo, centro de formación militar, de educación general, medio social y sede de las cofradías religiosas.<sup>21</sup> Así lo veían los orientales. Diodoro (I, 81, 7), siguiendo a Hecateo de Abdera, reproduce la crítica de la educación griega que hace un egipcio: “La palestra y la música no forman parte de las costumbres (de los egipcios). En efecto, consideran que los ejercicios diarios en la palestra no dan a los jóvenes la salud sino solamente una fuerza que dura poco y que, además, es absolutamente peligrosa. En cuanto a la música, no sólo la consideran inútil, sino pernicioso; a su parecer, puede afeminar el alma”. Por su parte, los judíos ortodoxos sentían horror ante esos ejercicios en los que había que exponer el cuerpo desnudo, y la creación de un gimnasio en Jerusalén, que deseaban aquellos que pretendían helenizarse, les parecía el cúmulo del sacrilegio y el signo vergonzoso a la helenización (II Macabeos, IV, 916).

Dado que el gimnasio era lugar de reunión de griegos, es natural que en el período helenístico existieran no sólo en Grecia sino también en las antiguas ciudades griegas del Asia Menor y en las colonias macedónicas fundadas por Alejandro y sus sucesores, por ejemplo, en Seleucia de Euleo-Susa o en Ptolemaida-Akko.<sup>22</sup> Así pues, la existencia de un gimnasio en Susa (SEG, VII, 3, del siglo I) no constituye un signo de la helenización de la población indígena, sino de la preservación del helenismo entre los colonos griegos, en su mayor parte militares.

En el gimnasio griego se enseñaba a manejar las atinas y se organizaban competiciones de lucha, de gimnasia y carreras. Asimismo, se impartía educación literaria y musical. Tal era el programa que organizó en Teos, en el siglo II, el mecenas Politros, que constituyó una fundación para subvenir a la gestión del gimnasio (Syll., 3.<sup>a</sup> ed., 578). En Mileto, un tal Eudemo inmovilizó 10 talentos de plata, en el año 200-199, cuyo rendimiento debía servir para hacer frente a los gastos de educación, tanto literaria como física, de los niños (Syll., 3.<sup>a</sup> ed., 577). La minuciosidad de las disposiciones de esas fundaciones nos permite conocer la vida del gimnasio y de la palestra. En las ciudades, que siempre se veían arrastradas a las guerras de los reyes, la preparación militar tenía todavía plena vigencia: el gimnasio organizaba en el Ática la participación de los efebos en la custodia de las fortalezas.<sup>23</sup>

La concepción de la educación que impartía el gimnasio tenía una unidad significativa en todo el mundo helenístico. El mismo plano del edificio era lo bastante estereotipado como para haber sido objeto, a comienzos de nuestra era, de un capítulo de Vitruvio (V, 11) que describe los pórticos provistos de bancos que daban acceso a las salas, a los vestuarios y a los baños; los lugares reservados a los jóvenes, los paseos que dominaban las zonas de ejercicios y que estaban reservados a las gentes de mayor edad, y las avenidas bordeadas de plátanos. Una sala de conferencias y de conciertos completaba este centro cultural, lugar de encuentro para todas las

edades. Era también el lugar idóneo para celebrar las fiestas religiosas. Las inscripciones y las excavaciones realizadas, sobre todo, en Pérgamo, Efeso, Priene y Sestos han confirmado la descripción de Vitruvio.

El gimnasio estaba dirigido por un gimnasiarca, que por lo general se hacía cargo del aprovisionamiento de aceite (por ejemplo, OGIS, 764, en Pérgamo entre 139 y 133), del sueldo de los profesores, de la remuneración de los conferenciantes y del mantenimiento y embellecimiento de los centros, a no ser que algún mecenas hubiera constituido un fondo para esos efectos. Los muros se hallaban cubiertos de retratos de esos magistrados-mecenas (por ejemplo, SEG, VIII, 694). El esquema se repite en todos aquellos lugares en donde había un núcleo de población griega, incluso en Babilonia (Launet, op. cit., p. 873) y, tal vez, también en Adulis (id., p. 844). La situación no cambió en absoluto durante el imperio romano. Se organizaban competiciones mensuales y se grababa en piedra la lista de los vencedores en las carreras o en el manejo de las armas. En las actividades musicales, se celebraban los sacrificios a los dioses locales, así como a Hermes y a Heracles, patronos de los gimnasios. Asimismo, se profesaba el culto de los reyes. El mecenazgo se ejercía frecuentemente en el gimnasio. Y era la ocasión para levantar en él estatuas a los bienhechores, a los gimnasiarcas y a los reyes. Pero la etiqueta exigía que no se erigiera la estatua de un gimnasiarca antes que la del rey (SEG, VIII, 641, de Ptolemaida (?) de Egipto = *Sammelbuch gr. Urk.*, 8031).

El programa de educación intelectual —gramática, arte de la oratoria, música, y algo de matemáticas— se cumplimentaba en un año de efebía y, por tanto, era superficial (cf. H. I. Marrou, *Hist. éd.*, *Anti*, pp. 297-309). Se basaba en las recomendaciones de Aristóteles (*Política*, 1337 B) de que no se diera a los jóvenes más que una instrucción superficial de conocimientos útiles. En la época helenística se siguió fielmente ese programa concebido para una clase social sin profesión.<sup>24</sup> A fines del siglo I de nuestra era, Plutarco expresa todavía ese ideal (*Pericles*, I, 4 y II, 11). Es cierto, pues, que en conjunto la cultura griega helenística fue poco innovadora.

El gimnasio, centro de educación intelectual, contaba con una Biblioteca.<sup>25</sup>

Asimismo, como bastión de la persistencia del ideal de la ciudad, permanecía cerrado a cuanto no era griego o helenizado. El acceso al gimnasio era un privilegio que en Egipto, por ejemplo, fue institucionalizado por los romanos al conceder privilegios fiscales a la clase de los “ex miembros del gimnasio”, columna vertebral de la vida urbana.

No obstante, ya en la época ptolemaica existían en las aldeas egipcias gimnasios y palestras, donde además se rendía culto a los dioses locales (lista en M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques*, pp. 838-846; consultar, además, P. Rolands, IV, 589). Puede parecer que estos gimnasios que existían en las aldeas atestiguan la helenización de los indígenas. Pero la posición social de los gimnasiarcas, casi todos ellos oficiales y provistos de títulos áulicos (M. Launey, op. cit., pp. 8518-52) revela que, en realidad, la sociedad griega de las zonas rurales se agrupaba en ese sustituto de la ciudad. Las raras excepciones no son más que aparentes (M. Launey, op. cit., pp. 866-868). Las funciones que el gimnasio desempeñaba en la aldea eran las mismas que en las ciudades, rendía culto a Hermes y a Heracles (*Sammelbuch gr. Urk. Aeg.*, 6157; 6159; 8279) y al rey (SEG, VIII, 529), y los jóvenes recibían en ellos el tipo de educación que garantizaba la unidad

del mundo griego. El hecho de que los miembros de esos gimnasios adoraran a un dios con forma de cocodrilo (SEG, VIII, 498; OGIS, 176; 178) no significa que fueran egipcios. Más adelante analizaremos el entusiasmo de los griegos por los dioses de los países en los que se asentaban.

El gimnasio era la base social de una cultura decidida a mantener vivos todos los elementos de la ciudad.

## 5) El Helenismo Y Los Judíos

Desde hacía mucho tiempo, los griegos y, antes que ellos, los egeos conocían las costas de Fenicia y de Siria, en donde realizaban una parte de sus actividades comerciales. Demóstenes (LII, Contra Calipo; 20) menciona un viaje de negocios proyectado por dos atenienses a Akko (San Juan de Acre), y una serie de monedas de Atenas y algunas imitaciones de éstas confirman la existencia de relaciones comerciales, que se remontarían a fines del siglo VI.<sup>26</sup>

Sin embargo, fue la expedición de Alejandro Magno la que dio a conocer a los griegos la existencia de los judíos (Josefo, Contra Apión, 1, 2, 5 y 6068).

Durante su marcha a Egipto en 333-332, Alejandro obtuvo la sumisión de Jerusalén, así como la de numerosas ciudades de Siria y Fenicia, aterrorizadas ante la suerte que Alejandro había hecho correr a Tiro. ¿Visitó Alejandro Jerusalén en esa ocasión, tal como afirma Flavio Josefo (Antigüedades, XI, 8, 4, 304 ss.)? No parece muy probable que el monarca macedónico se desviara de su ruta. Los detalles que da Flavio Josefo demuestran que, en efecto, Jerusalén ofreció su sumisión, a Alejandro: Dios ordena en sueños al sumo sacerdote ladus que abra las puertas: éste, aunque aterrorizado, acude ante Alejandro acompañado de todo el cuerpo político. Su fe mantiene su valor y las insignias sagradas que lleva actúan como salvaguarda. Después, se opera el milagro: la sumisión del conquistador, que se arrodilla ante el Dios de los judíos. Esa historia, que preserva y ensalza el honor de Israel, expresa lo que habría debido ser todo rey helenístico para los judíos respetuoso de las creencias ancestrales y dispensador de privilegios. Por último, Alejandro habría admitido soldados judíos en su ejército, a pesar de su observancia del sabbat. Los principales temas de las relaciones de Israel con el mundo griego son definidos así en el arquetipo atribuido a Alejandro.

No obstante, Palestina y Celesiria serían, desde el año 320, el objetivo de la disputa que opondría a los Ptolomeos Antígono y Demetrio Poliorcetes y, posteriormente, a los Seléucidas. En 312, Ptolomeo I obtuvo una victoria sobre Demetrio en Gaza, que le permitiría apoderarse de Palestina, aunque no por mucho tiempo. Demetrio iba acompañado de Hecateo de Abdera, quien escribió un tratado sobre las instituciones y creencias de los judíos. Esta obra se ha perdido, salvo algunos pasajes que revelan el interés admirativo del autor. Uno de estos pasajes, salvado por Focio de la pérdida de los últimos libros de Diodoro (XL, 3), es un texto sobre los orígenes y las instituciones de los judíos. Hecateo conocía los principales aspectos de su legislación: doce tribus, la prohibición de construir imágenes de Dios, el rechazo del antropomorfismo, la universalidad de un dios cósmico y único, el carácter insólito de los ritos y costumbres y la preponderancia de los sacerdotes, que eran al mismo tiempo jueces de las causas capitales y custodios de las leyes y las

costumbres. Hecateo añade que los judíos no tenían rey, sino un sumo sacerdote elegido entre los miembros del clero por sus cualidades eminentes y a quien se consideraba portavoz de Dios. En un deseo de simplificar, atribuye todo esto a Moisés. Hecateo presenta un cuadro idealizado a partir de elementos reales. Se vislumbra cierta influencia del modelo espartano.<sup>27</sup>

Flavio Josefo cita y comenta, en el *Contra Apión* (I, 183-205), algunos extractos del texto de Hecateo. A pesar de algunas exageraciones, la descripción que hacía Hecateo del país, de Jerusalén y del Templo era exacta, según Flavio Josefo. Hecateo señalaba también las dificultades que habían tenido los judíos con sus vecinos, así como con los persas y con Alejandro, debido a su singularidad. Pero su constancia siempre acababa suscitando la tolerancia de los demás.

Aunque Flavio Josefo hubiera afirmado que los griegos no habían tenido noticia de los judíos en la época clásica, se las ingenia de alguna forma para descubrir algunas huellas de esa corriente de admiración en Pitágoras (*Contra Apión*, I, 162) y en Aristóteles (I, 175-183). Después de Hecateo de Abdera, los autores griegos que escribieron acerca de los judíos<sup>28</sup> vieron en ellos a un pueblo de sabios que vivía según la naturaleza. Josefo se refiere a esos autores en el libro primero del *Contra Apión*. El gusto por lo insólito y la existencia de una sabiduría natural y primitiva son temas románticos del pensamiento helenístico, surgidos de los sofistas y de Platón.

Posteriormente sería, por contrajo que de insólito había en la conducta de los judíos, lo que provocaría la aversión de los griegos: su fidelidad a una ley venerable se convertiría en obstinación y su sabiduría en una odiosa "misantropía". Diodoro (XXXIV, 1) recoge todas las acusaciones de que fueron objeto los judíos en la época de Antíoco IV, figurando entre ellas la de ser leprosos.

La contratación de mercenarios al servicio de los diádocos, favoreció muy pronto la diáspora de los judíos. Estos mantenían la tradición según la cual, cuando fundó Alejandría en 332, Alejandro instaló a algunos judíos en la ciudad junto a los griegos (Flavio Josefo, *Contra Apión*, II, 36-41 y *Bell. Jud.*, II, 487), afirmación cuyo fundamento es imposible verificar, pero que tiene una cierta justificación en el hecho de que existiera en la ciudad un barrio reservado a los judíos.

Más verosímil es que Ptolomeo I instalara en Egipto cautivos judíos entre los prisioneros capturados en sus campañas de Siria. Es Agatárquides, al que cita Flavio Josefo (*Antigüedades*, XII, 1, 7), quien aporta esta información que encontramos también en la Carta de Aristeas a Filócrates (§§ 12-14 y 35-36) Por contra, para Hecateo, los judíos habrían seguido a Ptolomeo por propia voluntad y éste, dado su valor, les habría confiado la custodia de las fortalezas de Egipto y les habría otorgado la isopolitía con Alejandría (Flavio Josefo, *Contra Apión*, II, 43 ss.). Digamos que ambos movimientos migratorios no parecen excluyentes.

La presencia ptolemaica en Palestina se mantuvo, con algunas interrupciones, hasta el año 200. Los monarcas ptolemaicos impusieron en Palestina una organización fiscal basada en el censo de los recursos del país. Ptolomeo II Filadelfo organizó, en el año 261-260, la declaración e impuesto sobre el ganado, así como la declaración de los esclavos, y prohibió la adquisición de indígenas libres en Siria y en Fenicia (Papiro Erzherzog Rainer, núm. 24552 = M. Lenger, *Corpus des ordonnances des Ptolémées*, núms. 21 y 22). Este papiro confiere una garantía de autenticidad al contenido, si no a los términos, de la ordenanza del mismo rey sobre la liberación y el rescate de

los prisioneros judíos que mencionan la Carta de Aristeas a Filócrates (§§ 22-25) y Flavio Josefo (Antigüedades, XII, 2, 3 = 28-32). Sólo las consideraciones humanitarias que comporta la versión de estos últimos resultan poco verosímiles en un tipo de documento de estas características, de época tan antigua.

Las ciudades fenicias de la costa prosperan en el contexto económico del imperio helenístico y se helenizaron. Filocles, rey de Sidón, se convirtió en uno de los brillantes agentes de Ptolomeo II, a los que honran la Liga de los Nesiotas y Delos hacia 280 (Syll., 3.<sup>a</sup> ed., 390 y 391).

No obstante, los papiros de Zenón (P. Cairo-Zenón, 59003 y 59018) revelan la existencia de un activo comercio de esclavos en las colinas donde estaban confinados los judíos agricultores, comercio que enriquecía a los alejandrinos, pero también a los proveedores indígenas. Así, Tobías, jefe de una ilustre familia de la región de Amman en Transjordania, envió a Ptolomeo Filadelfo caballos y mulas de raza muy poco conocida mientras que reunió Apolonio, ministro del rey, cuatro esclavos, de los cuales dos habían sido circuncidados (P Cairo-Zenón, 59075 y 59076).

En Judea debieron de producirse confiscaciones de tierras, ya que Apolonio recibió un dominio en Betanath,<sup>29</sup> y por cuanto en Transjordania había clerucos, algunos de los cuales eran judíos (P. Cairo-Zenón, 59003).

Por otra parte, la diáspora se dirigió en buena medida hacia Egipto y, así, en las aldeas egipcias encontramos judíos enrolados en el ejército.<sup>30</sup> Otros eran artesanos, agricultores, policías<sup>31</sup> y, en ocasiones, arrendatarios de impuestos.<sup>32</sup> Algunas de estas profesiones implicaban la utilización de la lengua griega y así se helenizaban los miembros de la diáspora.

¿Fue para ellos, que habrían olvidado su lengua, para quienes se tradujo el Antiguo Testamento al griego en el reinado de Ptolomeo Filadelfo, o bien, como se afirma en la Carta de Aristeas a Filócrates —por desgracia, no está fechada y, por otra parte, sitúa en tiempo de este rey una mención anacrónica de Demetrio de Falero—, fue una empresa que encargó la Biblioteca de Alejandría, deseosa de poseer una documentación completa de la literatura universal? Ambas razones pueden ser válidas, aunque el principio de la traducción de un texto sagrado provocara entre los judíos numerosas reservas, que se manifiestan en la Carta de Aristeas (§§ 312-316), por las medidas tomadas para sacralizar y fijar la obra de los Setenta.

Pero si fuera cierto que se encontraron en la clase sacerdotal 72 traductores, ello implicaría una helenización cultural que no deja de subrayar Aristeas (§ 121). Aristeas añade que era en ese medio helenizado donde se reclutaban los embajadores. Por desgracia, se mantiene la incertidumbre sobre la fecha de la traducción, así como sobre el número y la procedencia de los traductores.

Por otra parte, Aristeas afirma que el pueblo de Israel supo preservar la pureza de su religión. Pone en labios del sumo sacerdote Eleazar la explicación de la unidad y universalidad de Dios, al mismo tiempo que la necesaria singularidad del único pueblo que le conoce y le sirve, al amparo de cualquier promiscuidad, rodeado por el “tabique sin brecha y por el muro de hierro” que constituye la prohibición de ciertos alimentos (§ 139). Sin embargo, considera adecuado explicar a



los griegos que esas prohibiciones son simbólicas, mientras que otras prescripciones tienen una justificación moral (§§ 143-160).

Ganados por el helenismo, pero no asimilados, la clase sacerdotal, por un lado, y los judíos de la diáspora, por otro, se vieron envueltos en conflictos. El Libro III de los Macabeos, redactado a fines de la época helenística, relata uno de estos episodios, que sin duda es una invención, pero que resulta significativo respecto a las tensiones de la época. Es la historia trágica y edificante de las relaciones de Ptolomeo IV con los judíos tras la batalla de Rafia, que, en 217, reforzó su posesión de Celesiria. El rey quiere entrar en el templo de Jerusalén, pero la Ley se lo impide. Una epifanía divina, que le sacude como a una caña, le determina a renunciar a su pretensión.

A continuación, se revela la omnipotencia de Dios, que salva a su pueblo de una persecución y la matanza planeada por medio de una manada de elefantes excitados. El rey se arrepiente.

Estos temas del miedo y la salvación, así como del arrepentimiento real, constituyen una autodefinición de perseguidos por parte de los judíos, que se remonta a las grandes tribulaciones de Babilonia como veremos, se agravaría bajo Antíoco IV. Flavio Josefo *Contra Apión*, II, 53-55) atribuye a Evergetes II la intención de llevar a cabo una matanza de características similares. V. Tcherikover. *Hellenistic Civ. and the Jews*, pp. 274; 275; 282, la atribuiría a este soberano antes que a Filopátor.

Sin embargo, en el seno de la clase sacerdotal se insinúa el modelo de la vida urbana griega que ofrece los signos de la superioridad social: uso de la lengua griega, placeres culturales, estructura política y práctica de las técnicas financieras. Hay un personaje cuya biografía, por mucho que haya sido novelada, revela esa evolución: nos referimos a José, hijo de Tobías, Flavio Josefo (*Antigüedades*, XII, 4, 1 ss. = §§ 158 ss:) cuenta que Onías se negó a pagar a Ptolomeo III Evergetes, hacia 242, el tributo de 20 talentos de plata que le debía. El rey amenazó con convertir Judea en un sinfín de cleruquías. El pueblo comenzó a inquietarse y, entonces, aparece la figura providencial de José, sobrino de Onías. Reprocha a su tío los peligros que su actitud hace correr a los judíos. Convoca una asamblea del pueblo, le da seguridades, envía una embajada a Egipto, a continuación pide prestado el dinero debido a Samaria y acude a Alejandría para defender ante el rey la causa de los judíos. La convocatoria de una asamblea del pueblo es una especie de golpe de Estado. El historiador Flavio Josefo plantea entre José y Onías el conflicto de dos generaciones y dos estilos de vida.

Entre la multitud de aquellos que afluían a Alejandría para arrendar los impuestos (los sirios y los fenicios eran hombres experimentados en estos negocios), José aparece como un hombre nuevo, el primero de los judíos que entra en competencia con ellos, un judío de alta alcurnia que pasa de una economía de atesoramiento a las prácticas financieras basadas en el crédito. Ahora bien, el arrendamiento es una institución típicamente griega, por lo cual ser arrendador de impuestos implica, de alguna manera, helenizarse.

En la venta de los impuestos de Celesiria, Fenicia, Judea y Samaria, José dobla la oferta de sus competidores (§ 175) y les derrota. La cronología es dudosa.

Acompañado de una guardia de 2000 infantes que le ha proporcionado el rey, José presta 500 talentos a Alejandría y regresa a su país. Ante la negativa de los habitantes de Ascalón a pagar el impuesto, da muerte a 20 notables de esa ciudad y confisca propiedades por valor de 1000 talentos, que envía a Ptolomeo. Después de ese episodio, ninguna otra ciudad, salvo Escitópolis, se atreve a resistírsele. El arriendo de los impuestos le produce importantes beneficios, y ello le hace adquirir gran renombre en la corte.

Sin embargo, por muy helenizada que su figura pueda aparecer, existen límites que José no puede franquear y que simbolizan el drama de las relaciones de los judíos con el mundo helenístico. Ya ha ido más allá de lo que está permitido, al comer en la mesa del rey. Pero, mediante una estratagema, su hermano le evita la impiedad mayor de unirse a una mujer no judía. Así, debido a esa sustitución de personas, de su propia sobrina nace Hircano, su sobrino, que en realidad es su hijo, y a quien adopta.

La historia de Hircano está construida sobre los temas típicos de la cualificación para el poder. Hircano demuestra su superioridad sobre sus hermanos mediante una prueba de ingenio y luego, gracias a su habilidad, desbarata sus proyectos de venganza. Se va al desierto a cultivar la tierra, otra hazaña, y también para retirarse. Tras haber asombrado a la corte de Alejandría con su riqueza y su munificencia, se instala en Transjordania y lucha contra los árabes. Captura a gran número de ellos, y no es difícil imaginar que esas expediciones alimentan un comercio de esclavos. En los confines de los países de los nómadas construye uno de esos castillos del desierto, mansión fortificada cuyo interior, con sus mármoles y sus estanques, se adorna de un lujo totalmente helénico, que prefigura el castillo de Herodes en Massada o de los nabateos en Petra (Josefo, Antigüedades, XII, 4, 11 = 223). Hircano, que sin duda permaneció fiel a los Ptolomeos, se suicidó a la llegada de Antioco III, en el año 200. Evidentemente, no hay qué tomar al pie de la letra esta biografía novelada, pero ese retrato idealizado corresponde al hombre helenístico rico, con su gusto por el lujo, su desenvoltura y su dedicación a los grandes negocios.

Cuando Antioco III tomó posesión de Siria, Fenicia y Judea en el año 200 (Polibio, XVI, 18-19; 39. cf. Josefo, Antigüedades, XII, 3, 3 = 129-137), su primera decisión fue fijar los derechos y las obligaciones de las ciudades que le correspondieron: era la tradición de Alejandro. Nada puede sorprender tampoco en la "carta" que Antioco III otorgó a Jerusalén. Flavio Josefo la ha conservado, acompañada de un decreto de aplicación en las Antigüedades, XII, 3, 3 = 138-146. No hay motivos para dudar de su autenticidad (véase E. Bickerman, "La charte séleucide de Jérusalem", en la Revue des Etudes jueves, 100, (1935), pp. 4 ss.).

Antioco declara haber sido ayudado en la conquista de Jerusalén por los judíos, que expulsaron de la ciudadela a la guarnición ptolemaica. Desea contribuir a la recuperación de la ciudad quebrantada por la guerra. Las importantes donaciones para los sacrificios y las exenciones de impuestos sobre la madera importada del Líbano para la reconstrucción del templo, ponen de manifiesto que asume la relación normal del rey con los dioses.

En el aspecto político, la carta garantiza la autonomía: "El pueblo vivirá según las leyes ancestrales". Desde el punto de vista fiscal, se conceden diversas exenciones de impuestos.

El decreto de aplicación debía ser expuesto a la entrada del templo (y no distribuido por todo el reino, como afirma, por error, Flavio Josefo).<sup>33</sup> Se trata de prohibir la entrada en el santuario a todo aquel que podría mancillarlo: a todo extranjero, así como a cualquier judío que no hubiera realizado las purificaciones rituales previstas por las leyes ancestrales. Asimismo, se prohíbe introducir en la ciudad la carne o la piel de los animales impuros. Por último, bajo pena de multa, se decreta que los sacrificios deberán realizarse con los animales tradicionales (Josefo, *Antigüedades*, XII, 145-146). Todo entra dentro de lo habitual: la autoridad civil garantiza la ejecución de las leyes religiosas. Por otra parte, no era en absoluto insólito decretar limitaciones para evitar la mancillación del templo. En Rodas, una ley sagrada de fines del siglo IV (Syll., 3.<sup>a</sup> ed., 338) prohibía introducir diversos animales en el templo de Helectrione.

Muy poco sabríamos sobre la situación del pueblo llano y sobre las tensiones sociales en Judea sin la Sabiduría que Ben Sirah debió de escribir entre 200 y 180 y que su nieto, con ocasión de un viaje realizado a Egipto en el año 132, tradujo al griego, sin duda para que pudieran conocerlo sus correligionarios de la diáspora. Ben Sirah había viajado a muchos lugares, pero su sabiduría prudente invita a permanecer en el antiguo temor de Dios y a conservar intactas las tradiciones del judaísmo, porque sabe que algunos las transgreden (41, 5-10). Subraya enérgicamente el antagonismo entre ricos y pobres (por ejemplo, 13), y su moral se contrapone a la admiración por el brillo que se aprecia en el relato de las hazañas de los tobiadas que relata Flavio Josefo. Si es verdad que toma partido por el pobre, sin embargo, Ben Sirah le aconseja resignación, pero una resignación amarga y desengañada (por ejemplo, 8 y 13: “No tengas nada en común con aquel que es más fuerte y más rico que tú”). Esta toma de conciencia de la existencia de un abismo social podía provocar tensiones.

Lo que precipitó el antagonismo fue, en Primer lugar, el conflicto entre la tradición y la novedad en el seno de la clase dirigente, cuyos pródromos hemos podido ver en la historia de José. Con respecto a este conflicto, las fuentes son exclusivamente judías y favorables a los asmoneos, restauradores de la ortodoxia. Se trata de los dos primeros libros de los Macabeos<sup>34</sup> y de Flavio Josefo, que hace un resumen de los acontecimientos en el libro XII de las *Antigüedades* (cap. 5 ss.).

El autor del I Macabeos es un judío de Jerusalén que escribe en tiempo de Juan Hircano (16, 24), que accedió al sumo sacerdocio en el año 135. Por su parte, el autor de II Macabeos (2, 23) se presenta como el abreviador de Jasón de Cirene, quien, en 142, había escrito una historia de Judas Macabeo en cinco libros. Debió de redactar su obra poco después de 125-124, si hemos de creer lo que dice una carta de los judíos de Palestina a los de Egipto, que sirve de prólogo a su obra y que invita a estos últimos a celebrar la restauración del Templo.

Estos dos historiógrafos de la casa de los asmoneos tuvieron acceso a los archivos y a las tradiciones orales, aún vivas, de la familia. El I Macabeos, traducido del hebreo al griego, según afirma San Jerónimo, no tiene intenciones apologéticas: las oraciones son cortas y el estilo sobrio. Su relato llega hasta el advenimiento de Juan Hircano, El II Macabeos, escrito en griego, es patético. En él revela Dios, a través de milagros y de epifanías, el lugar que ocupa en los acontecimientos. El relato se centra en la epopeya de Judas. Existen algunas divergencias entre las dos obras.

En cuanto a Flavio Josefo, su relato es más condensado y no carece tampoco, de algunas confusiones (cf. V. Tcherikover, *Hell. Civ. and Jews*, pp. 395 ss.).

Ya hemos visto que, desde José, dos tendencias opuestas dividían a la clase social donde se reclutaban los sumos sacerdotes: tendencia progresista de apertura al mundo por un lado y, por otro, tendencia conservadora de fidelidad total a las tradiciones.

Pero en Israel era imposible que la apertura al mundo—en este caso, al helenismo— se efectuara sin peligro para la estricta observancia de las “leyes ancestrales”, cuya esencia era religiosa. Las prescripciones rituales, no se referían sólo al culto, sino también a las costumbres, ya que comportaban prohibiciones de determinados alimentos, de celebración de matrimonios con extranjeros y porque exigían la observancia del sabbat, que no era fácil de cumplir en un ambiente griego. Así pues, era inevitable que la revolución cultural y política que se iniciaba provocara un conflicto religioso.

Según lo que se afirma en II Macabeos, 3, 4, todo comenzó por una disputa entre Simón, comisario real en el templo, y el sumo sacerdote Onías, a propósito de los ingresos de la agoranomía de la ciudad. Simón acudió a plantear esas diferencias ante Apolonio, estratego del rey Seleuco IV en Celesiria y Fenicia. Le informó de las riquezas que albergaba el tesoro del Templo y los excedentes de la gestión del culto que podrían ir a parar al tesoro real. El estratego comunicó este extremo al rey quien envió a su ministro Heliodoro con la orden de confiscar esas riquezas. Cuando éste llegó a Jerusalén, el sumo sacerdote le informó de que esas sumas de dinero correspondían a depósitos de viudas y huérfanos. Sin embargo, Heliodoro manifestó su propósito de cumplir la orden del rey. Pero en el momento en que, en medio de la desolación general, se presentó ante la entrada del Templo, se produjo una epifanía: un caballero con armas de oro apareció flanqueado por dos jóvenes que azotaron a Heliodoro, el cual no tardó en desvanecerse (II Macabeos, 3, 13-28). Esta escena tuvo un fuerte impacto en la Antigüedad y Rafael la pintó en las logias del Vaticano.

Heliodoro renunció a su misión y consiguió el perdón de Dios, gracias a la intercesión de Onías. El hecho de que un dios defendiera su templo mediante una aparición, debió parecer plausible a los griegos, pues, no en vano, Apolo había defendido de esta forma a Delfos contra los persas y los galos.

El tema del castigo del profanador por la epifanía y de la inviolabilidad que Dios asegura al templo aparecen, con frecuencia, en II Macabeos. Al correr de los siglos, justificó la resistencia a ultranza que caracterizó a las revueltas judías. Posteriormente, se incorporó a la hagiografía cristiana.

A la muerte de Seleuco IV, subió al trono Antioco IV, en el año 175. El hermano de Onías, Jasón, solicitó el cargo de sumo sacerdote. Ya sabemos que, al igual que en Egipto, los cargos sacerdotales eran concedidos por el rey contra el pago de un canon. Jasón fue quien más ofreció y consiguió el sumo sacerdocio. Luego, solicitó al rey el permiso de abrir en Jerusalén un gimnasio y un efebeion, así como la posibilidad “de inscribir a los habitantes de Jerusalén como habitantes de Antioquía”. El sentido de esta frase se presta a discusión, pero parece plausible deducir que, por el asentamiento que dio el rey a esta petición, Jerusalén, se había convertido en una ciudad griega con el nombre de Antioquía.<sup>35</sup> En efecto, el gimnasio y la efebía eran las instituciones

características de la ciudad griega. Fue así como “cundió en alto grado el helenismo”, hecho que 11 Macabeos, 4, 13, califica de “aculturación”.

Jasón gobernó durante tres años, entre 175 y 172. Pero, muy pronto, Menelao ofreció más dinero a Antioco IV y suplantó a Jasón, que tuvo que huir a tierra de Ammón. Menelao hizo asesinar a Onías y luego comenzó el saqueo del Templo, lo que provocó, ante la indignación de la masa, una primera revolución popular que, sin duda, quedó abortada en 169, durante la primera campaña de Antioco IV en Egipto (II Macabeos, 4, 30-50).

En el 168, tuvo lugar la segunda campaña de Egipto (II Macabeos, 5) y corrió el rumor de que Antioco IV había muerto. Por su parte, Jasón hizo una breve y cruel reaparición en Jerusalén. Fue expulsado de la ciudad y acabó sus días en Esparta.

Pero Antioco, que no había muerto, regresó de Egipto (II Macabeos, 5, 11 ss.). Al ser informado de los tumultos, dirigió contra Jerusalén una expedición de castigo.<sup>36</sup> Hubo matanzas, prisioneros vendidos como esclavos y, lo que es más grave, el rey penetró en el Templo conducido por Menelao. En esta ocasión, fue el propio Antioco IV quien lo saqueó. Hizo sacrificar a una cerda, apagó las lámparas y se apoderó de 1800 talentos.

Después de esta profanación, Antioco IV promulgó una serie de ordenanzas que suprimían la religión judía (II Macabeos, 6): la Ley fue abolida, el Templo de Jerusalén fue consagrado a Zeus Olímpico (o Baal Shamin) y se prohibió la observancia del sabbat y de las fiestas ancestrales, al igual que la circuncisión. La celebración de los aniversarios del rey sustituiría a las fiestas judías. Se instaló en la ciudadela de Jerusalén a una guarnición extranjera y se nombraron nuevos epistatas, también extranjeros, en los templos de Jerusalén y de Garizim. La persecución dio ocasión al martirio: el de Eleazar y el de una madre y sus siete hijos, que murieron por dar testimonio de su fe (II Macabeos, 67), modelos que serían recogidos por el cristianismo.

El conflicto, localizado en un principio entre dos tendencias de la aristocracia, opondría ahora a dos culturas, dos clases sociales y dos religiones. ¿Por qué decretó el rey esas medidas impopulares que habrían de levantar a todo un pueblo contra el helenismo? Esta es la cuestión que discute Tcherikover (op. cit., pp. 175-203). Polibio (XXVI, 1), que es parcial, nos muestra a un Antioco impulsivo y deseoso de venganza. En el año 168, había sufrido una grave afrenta. Popilio Lenas le conminó a abandonar Egipto, que había conquistado. ¿Acaso pretendió vengar esa humillación en Jerusalén? Por otra parte, en I Macabeos, 2, 18 (cf. Daniel, 11, 36) se hace referencia a una voluntad de unificar la religión en el reino, y en los emblemas monetarios advertimos una acción en favor de Zeus y de un culto real vinculado a ese dios. El deseo de llevar a cabo la helenización y la voluntad de unificación política (I Macabeos, 1, 41) parecen razones verosímiles. Además, Antioco había recibido ya, sin duda, malas noticias con respecto a la Alta Asia, adonde partiría, a no tardar, en una expedición, y cabe pensar que deseara evitar dejar atrás un núcleo de rebelión. Hacia esa época, había sofocado una revuelta en Arados.<sup>37</sup>

Por otra parte, hay que reducir la importancia que los libros de los Macabeos conceden a las medidas represivas, importancia que realza el panegírico de la revuelta.

Por lo demás, no era la primera vez que un rey helenístico legislaba en materia religiosa,<sup>38</sup> por cuanto su función no era exclusivamente civil. También el pillaje de un templo tiene precedentes<sup>39</sup> en el caso de los reyes helenísticos. La voluntad es gobernar por el terror no era la única razón de esos sacrilegios, que tenían también motivos económicos. En efecto, el atesoramiento atraía a los saqueadores. Atesorar y saquear eran aspectos complementarios que correspondían a un mismo tipo de economía. Por último, la venta como esclavos de los numerosos prisioneros suponía un complemento para las finanzas reales, que las campañas de Egipto, sin resultado positivo, podían haber agotado.

Pero volvamos a los hechos: las persecuciones hicieron huir a las gentes hacia las grutas del desierto de Judea, o simplemente al campo.

Fue en ese “maquis” donde se sublevó Matatías,<sup>40</sup> elemento de la clase sacerdotal que se había refugiado con sus hijos entre Jerusalén y Jaffa, en Modein, de donde era originario. Los enviados del rey llegaron allí con la orden de cumplir los sacrificios paganos. Dado que era un notable, Matatías fue invitado a realizar el primero el sacrificio. Se negó, y entonces se adelantó un judío dispuesto a cumplir las órdenes del rey, presto, pues, para ejecutar el sacrificio. En ese momento, Matatías se lanzó sobre el y le mató sobre el altar, al mismo tiempo que al enviado del rey (I Macabeos, 2, 1-26). Inmediatamente, invitó a agruparse en su torno a aquellos que estuvieran decididos a permanecer fieles a la Ley. Había estallado la revuelta. Corría el año 166.<sup>41</sup> He aquí el tema del rechazo de la apostasía, que aparecería de nuevo en la hagiografía cristiana.

En un principio, los sublevados se ocultaron en las colinas desérticas, abandonando sus bienes y las mujeres y los niños se les unieron, junto con los rebaños. Las operaciones de búsqueda sorprendieron en sus grutas, un día de sabbat, a los judíos, paralizados por la prohibición ritual de pasar a la acción. Ante el riesgo de una matanza total, Matatías decidió que se levantara la prohibición de combatir en sabbat (I Macabeos, 2, 38-41). Junto con sus partidarios, avanzó de una aldea a otra para destruir los altares paganos y circuncidar a los recién nacidos.

Finalmente, en 164-163 designó al morir, para sucederle, a Judas, al que se dio el sobrenombre de El macabeo. La gesta de Judas, contada por I Macabeos, 3 y II Macabeos, 8 ss., nos lleva de la guerrilla a la estrategia de gran estilo. Irresistible “como un león”, se levanta el “salvador” de Israel (I Macabeos, 3, 19). Judas combatió al comisario real, Apolonio, le dio muerte y se apoderó de su espada. (Es conocido el valor mágico de las armas.) Fue la guerra santa y el triunfo milagroso de un puñado de hombres sobre el ejército, tema que volvería a aparecer en la historiografía judía cada vez que el motivo de una lucha fuera la Ley religiosa.

Por su parte, el rey movilizó contingentes cada vez mayores contra ese maquis invencible, según se afirma en I Macabeos, 3, 27 y II Macabeos, 8. Pese a las divergencias existentes entre estos dos relatos y entre éstos y el de Flavio Josefo (Antigüedades, XII, caps. 6-7) con respecto a la sucesión de los acontecimientos, la táctica los partisanos era la habitual: los golpes de mano nocturnos les procuraban botín y armas que les permitían ampliar las operaciones.

En ese momento, Antioco; que había designado a Lisias para dirigirla represión y que había dejado en Jerusalén a Filipo, comandante de los frigios, se hallaba en la Alta Asia (I Macabeos, 6;

II Macabeos, 9). En el camino de regreso, el rey murió de una especie de gangrena, característica de los castigos divinos.<sup>42</sup> El libro II Macabeos, 9, 19-27, le atribuye una carta-testamento dirigida a los “buenos” judíos para recomendarles a su hijo Antioco V Eupátor, a quien designó como sucesor en la primavera del año 164.

Finalmente, en diciembre del año 164, Judas reconquistó el Templo de Jerusalén, destruyó los altares paganos y, tras haberlo purificado, volvió a encender las lámparas con un nuevo fuego. Es el acontecimiento que conmemora, todavía en la actualidad, la fiesta de la purificación, la Hannuka (I Macabeos, 4, 36-61; II Macabeos, 10, 19; Flavio Josefo, Antigüedades. XII, 7, 6 = 316). Por entonces, a fines de 164 o comienzos de 163, murió Antioco (I Macabeos, 6, 13-20; II Macabeos, 9, 28-29) tras haber intentado saquear un templo en Elimaida.<sup>43</sup>

No obstante, la guerra santa no había terminado. En tiempo de Antioco V Eupátor, rey niño, tutelado por un tutor,<sup>44</sup> la política se suavizó y, junto a las acciones de castigo, se realizaron tentativas de paz (II Macabeos, 10, 12-13).

Continuemos con el relato del II Macabeos. En esta ocasión era Lisias, el personaje más importante del Estado, el tutor del rey, quien se preparaba para atacar con un gran contingente de infantes, caballeros y elefantes (II Macabeos, 11, 116).<sup>45</sup> Los mercaderes de esclavos estaban ya al acecho antela expectativa de la derrota de los judíos (I Macabeos, 3, 41). Pero en ese momento en que se desesperaba de la salvación, se produjo una nueva epifanía. Dios prestó de nuevo ayuda y derrotó a Lisias y a su numeroso ejército (I Macabeos, 4, II Macabeos, 11, 6-12). Lisias comprendió que debía negociar y dirigió “a la masa” de los judíos, además de una carta personal, la copia de una ordenanza epistolar del rey niño Antioco V (II Macabeos, 11, 22-26) que concedía a los judíos el restablecimiento de sus costumbres ancestrales y la restitución del Templo. Además, el rey envió “a la gerusía y al resto de los judíos» una carta de análogas características, que, sin embargo, se formuló como una amnistía debida a la intercesión de Menelao. Una tercera carta fue escrita por los embajadores romanos Q. Memmio y T. Manio (II Macabeos. 11, 34-38), lo que indica que Roma tal vez vio en la revuelta judía un factor de disgregación del reino seléucida que podría explotar en beneficio propio.<sup>46</sup> La gestión romana se consideró como una gratificación de las decisiones de Lisias. La fecha (macedónica) de la carta de los romanos plantea la duda con respecto a su autenticidad, pero ello no implica que se deba rechazar la idea de una intervención romana. El reducido espacio de tiempo en que se sitúa esta sucesión de hechos desde la Muerte de Antioco IV, indica que en la tradición de las victorias de Judas se repite, a veces, la misma hazaña. Es ese un fenómeno natural en una literatura de tipo hagiográfico. Por otra parte, hay una discordancia de fechas entre las distintas fuentes.

¿Había llegado la paz? ¿Podrían reanudar los judíos las tareas agrícolas (II Macabeos, 12, 1)? Todavía no, pues los vecinos —ciudades costeras y periféricas y los nómadas árabes— hostigaron a Judas y le obligaron a tomar represalias que garantizaron la seguridad de los judíos al ampliar su territorio.<sup>47</sup>

Finalmente, tras una última ofensiva fracasada, el rey firmó la paz (II Macabeos, 13, 23-24).

Pasaron tres años —por tanto, estamos en el 161 o 160— y Demetrio I, hijo de Seleuco IV, escapó de Roma, donde se hallaba como rehén, desembarcó en Tripoli y reclamó el título de rey contra

Antioco V, hijo de Antioco IV, su tío, a quien consideraba un usurpador. Antioco V y Lisias fueron asesinados (II Macabeos, 14, 1). En ese momento, el sumo sacerdote de Jerusalén era Alcimo. Este, partidario de un acuerdo con el rey, acusó a Judas Macabeo y a los asideos de ser una minoría que fomentaba las guerras y cuya obstinación suponía un obstáculo para la paz (II Macabeos, 14, 3-14). Nuevo indicio de las tensiones internas que existían en Jerusalén.

Demetrio I decidió organizar una nueva expedición, a cuyo frente iría Nicanor. Después de que entre Nicanor y Judas se celebraran conversaciones de paz y se llegará a una entente amistosa, las calumnias de Alcimo (II Macabeos, 14, 26) llevaron a Demetrio a exigir la captura de Judas. Nicanor, a quien se había encargado esta misión, fue muerto y su cabeza fue expuesta en la ciudadela de Jerusalén (II Macabeos, 15, 25-36 y Flavio Josefo, XII, 10, 5). Según II Macabeos, aquí termina la edificante epopeya de Judas, el salvador invencible de su pueblo.

En este momento, I Macabeos, 8, 1-16, y Flavio Josefo (Antigüedades, XII, 10, 6) que, sin duda, resumen la misma fuente, hace referencia a una intervención de los romanos. “Judas había oído hablar” en Macedonia de sus grandes conquistas, y de España, cuyas riquezas mineras conocía. Estaba al tanto de sus victorias sobre Filipo V, sobre Perseo y también sobre Antioco III. “Sólo reinan —afirma— aquellos a quienes quieren ayudar a reinan”. Pero ninguno de ellos ha ceñido la diadema ni se ha revestido de púrpura. En I Macabeos se hace, incluso, una referencia a la institución del Senado. Sin duda, la simpatía hacia los romanos se explica por la severa actitud que éstos adoptaron con respecto a Antioco IV.

Fue, así, a Roma, que arbitraba las disputas del mundo, a la que Judas se dirigió para solicitar “amistad y alianzas” (I Macabeos, 8, 17). El Senado escuchó a su embajador y concedió a los judíos un senadoconsulto que constituía un tratado de alianza con obligaciones recíprocas, susceptibles de ser modificadas a iniciativa de cada una de las partes.<sup>48</sup> La alianza no tendría efectos prácticos. Por otra parte, ¿era auténtico el senadoconsulto? Flavio Josefo y I Macabeos lo traducen de forma diferente. La cláusula de alianza se ajusta a los esquemas habituales, que un falsificador podía conocer. De todas maneras, la alianza no tiene en si nada de inverosímil. Ciertamente, la copia de la amenaza que el Senado habría dirigido a Demetrio para el caso en que los judíos tuvieran quejas contra él, carta que cierra el senadoconsulto, es más dudosa, en I Macabeos, 8, 31-32.

Si admitimos si no la alianza, cuando menos el recurso a los romanos, hay que subrayar con Flavio Josefo que ése es un hecho nuevo en la historia de los judíos. Al mismo tiempo, estamos aquí ante uno de los procesos de desintegración del reino seléucida: la aparición de una conciencia nacional en el seno de una raza que atribuyó a Antioco IV y a sus sucesores el intento inoportuno de unificar entidades regionales. Por otra parte, a comienzos del reinado de Demetrio I, Roma apoyó a Timarilo de Mileto, sátrapa de la Media, que se proclamó rey<sup>49</sup> y que fue vencido por el Seléucida.

El apoyo de Roma, el año 161, permitió la independencia de los judíos, que serían gobernados por la casa de los asmoneos, surgida de Matatías y promovida por la revuelta.

Pero, antes de todo ello, Demetrio I intentó una última acción contra los judíos para vengar a Nicanor. Judas, a quien no apoyaron sus soldados cayó finalmente en abril del año 160 (I



Macabeos, 9, 1-23 y Flavio Josefo, Antigüedades, XII, 11, 2).

La obra de la casa de los asmoneos, a la que hacen referencia I Macabeos, 9, 23 ss. y Flavio Josefo, Antigüedades, XIII, fue la conquista gradual de la independencia. Los “impíos” alcanzaron mayor fuerza, el hambre hizo aparición, los partidarios de Judas fueron perseguidos y se produjo un arreglo de cuentas dirigido por Báquides. Jonatán, hermano de Judas, reanudó la lucha (I Macabeos, 9, 29) y Báquides construyó una serie de plazas fuertes en varios sitios estratégicos de Judea, especialmente en la ciudadela de Jerusalén (I Macabeos, 9, 50 ss.). En 159 moría el sumo sacerdote Alcimo y la lucha se interrumpió durante dos años. Pero los “impíos” volvieron a llamar de nuevo a Báquides, y atacaron, sin éxito, a Jonatán. Finalmente, éste hizo la paz con Báquides (I Macabeos, 9, 70-73), lo que le permitió proseguir la eliminación de los “impíos”.

En el año 152 se produjeron nuevos conflictos dinásticos entre los Seleucidas. Alejandro Balas, que afirmaba ser hijo de Antioco desembarcó en Ptolemaida y se proclamó rey (I Macabeos, 10, 1). Para evitar la connivencia entre el usurpador y los judíos, Demetrio I concedió a Jonatán el derecho de reclutar tropas y fabricar armas, y le prometió que le contaría entre sus aliados, todo lo cual amplió la definición de la autonomía reconocida a los judíos (I Macabeos, 10, 4-14). Jonatán se instaló en Jerusalén, de donde había huido la guarnición extranjera.

Pero también Alejandro Balas buscó la alianza de Jonatán. Su carta, que aparece en I Macabeos, 10, 18-20, concedió a éste la dignidad de sumo sacerdote y el título de amigo del rey.

Demetrio I hizo una nueva gestión (I Macabeos, 10, 26-45): a cambio de la fidelidad de los judíos, ofreció la exención total de los tributos, de los impuestos de la sal y de las coronas, así como de los impuestos territoriales de la tercera parte de los productos del suelo y de la mitad de los frutos de los árboles. Renunció a sus derechos sobre la ciudadela de Jerusalén en beneficio del sumo sacerdote. Se garantizó a los judíos de la diáspora que estuvieran en el reino de los Seléucidas, la observancia de las fiestas religiosas. Por otra parte, la provincia de Samaria sería anexionada a Judea y los ingresos de Ptolemaida irían a parar al Templo de Jerusalén. El rey prometió también importantes donaciones para la reconstrucción del Templo y de las murallas (I Macabeos, 10, 44-45). Aunque cabe la duda de si ese documento es auténtico, de cualquier forma, la situación que evoca no es descabellada. También en Egipto, por esa misma época, las luchas dinásticas desembocaban en importantes concesiones a los templos. Por otra parte, es normal que Jonatán aprovechara la competencia de los dos reyes.

Sin embargo, a pesar de esas promesas de Demetrio I, los judíos se situaron al lado de Alejandro Balas. En una batalla imprecisa entre los dos Seléucidas, murió Demetrio (I Macabeos, 10, 46-50; cf. Flavio Josefa, Antigüedades, XIII, 59-61). Alejandro obtuvo la mano de la princesa Cleopatra, hija de Filométor, y al matrimonio, que se celebró en Ptolemaida, asistió Jonatán (I Macabeos, 10, 55-66). Durante la ceremonia, Alejandro Balas le revistió de púrpura y le nombró estratega, meridarca y de los “primeros amigos”. No era aún la independencia, pero para Jonatán —la púrpura es significativa— suponía un rango casi real.

El hijo de Demetrio I, Demetrio II, planteó sus pretensiones al trono contra Alejandro Balas (I Macabeos, 10, 67) y Ptolomeo le quitó su hija a Alejandro Balas para dársela en matrimonio a

Demetrio II (I Macabeos, 11, 9-13). Al mismo tiempo, invadió Siria y se hizo coronar rey de Asia, ciñendo, así, dos diademas. La reacción de Alejandro Balas no se hizo esperar, pero fue vencido y muerto. Ptolomeo Filométor murió como consecuencia de sus heridas tres días más tarde, durante el verano de 145 (I Macabeos 11, 18-19; Flavio Josefo, Antigüedades, XIII, 4, 8-9 = 108, 112-115).

Jonatán aprovechó las luchas dinásticas para intentar apoderarse de la ciudadela de Jerusalén, cuya ocupación por las tropas seléucidas profanaba el suelo sagrado. Fue confirmado como sumo sacerdote y promovido al rango de los “primeros amigos” (I Macabeos, 11, 20-37). Al mismo tiempo, Demetrio II confirmó a Jonatán la posesión de Judea, comprendidos los tres nomos de Aferema, Lida y Ramata, desgajados de Samaria. El rey abandonó el producto de los impuestos que se le debían en Judea, en beneficio del Templo.

Demetrio II creía haber conseguido, por fin, la paz, pero una sedición de antiguos soldados del pueblo de Antioquía le puso de nuevo en peligro. Jonatán obtuvo la promesa de la evacuación de la ciudadela por las tropas extranjeras, cuando le envió un contingente de tropas en su ayuda (I Macabeos, 11, 41 ss.).

Hemos superado, en este relato, el año 146, límite cronológico de nuestra obra. Añadiremos tan sólo que Jonatán continuó maniobrando entre los pretendientes de las dos líneas rivales de Seleuco IV y de Antioco IV, pero terminó por caer en una emboscada en Ptolemaida (I Macabeos, 12, 39-53). Su hermano Simón continuó la lucha y logró, finalmente, conquistar la ciudadela de Jerusalén en junio de 141. Es el símbolo de la autonomía y la esperanza del retorno a la paz que celebra un poema reproducido en I Macabeos, 14, 4-15. Un último signo de autonomía fue otorgado por Demetrio II a Simón: el derecho de acuñar, con su emblema, una moneda que sería de curso legal en Judea (I Macabeos. 15, 6). Una nueva alianza establecida con los romanos, que se hizo reconocer por parte de las principales ciudades y potencias, garantizó esa independencia (I Macabeos, 15, 15-24).

Ello no significó el fin de la lucha para Simón y sus sucesores, pero implicó el mayor grado de autonomía que podían conseguir.

Digamos, a modo de conclusión, que los judíos se sabían y se querían diferentes. Su ley les separaba de los demás hombres. En el mundo helenístico, los modelos de promoción habían sido heredados de la ciudad griega y era la cultura griega la que cualificaba a un hombre para esa promoción. El problema se resume, pues, de esta manera: ¿Cómo seguir siendo judío y, al mismo tiempo, un hombre moderno? Las tensiones se hicieron cada vez más fuertes entre los ortodoxos y los partidarios de la modernización, agravadas muy pronto por la brutal intervención de Antioco IV. La victoria de los ortodoxos, los Hassidim, fieles intérpretes de las Escrituras, preservó la religión judía y, con ella, la conciencia entre los judíos de la especificidad de su raza. La persecución cimentó una fuerte cohesión de grupo: la victoria puso de relieve una causa aprobada por Dios y la esperanza de salvación. Marco definitivamente al pueblo Judío.

El triplico “persecución-revuelta-esperanza”, construido en estos términos macabeos, se transmitió al cristianismo y, de alguna forma, le dio a éste su carácter revolucionario.

La revuelta reforzó también a los partidos judíos ortodoxos, basados en la fidelidad incondicional a los ritos.

Gran importancia tuvo también la existencia de una religión que se mantuvo al abrigo de cualquier helenización y, por otra parte, de la helenización cultural. Esa coexistencia permitió a los judíos de la diáspora pedir con insistencia los privilegios de la ciudadanía griega, al tiempo que mantenían su rechazo a participar en los cultos y en determinados cargos de la ciudad. Petición lógica para el judío, pero inadmisibles para el griego. Esa voluntad de unir, como en Israel, una helenización cultural con un judaísmo religioso que rechazaba determinadas formas de participación en la ciudad constituyó, especialmente en Alejandría, uno de los principales agravios de los antisemitas.

Según el modelo de las ciudades griegas, proclamadas santas e inviolables, el sumo sacerdocio conquistó poco a poco la independencia política de un Estado vasallo. A este respecto, la obra de Judas Macabeo y de sus hermanos fue análoga a las secesiones de la Partiena y de la Bactriana. Obligados a renunciar a los ingresos que obtenían de Palestina y de la concesión del sumo sacerdocio, para conciliarse un cuerpo religioso ahora potente y unido, reyes y usurpadores compitieron en la concesión de privilegios que les empobrecieron. Situación análoga a la que conoció Egipto. También aquí, la fuerza nacionalista y religiosa llevó a que los reyes, en medio de sus disputas dinásticas, renunciaran a algunos ingresos y concedieran amnistías fiscales, en beneficio de los templos,<sup>50</sup> aunque la independencia política no fue más allá de la inmunidad de los templos, y el antagonismo entre una religión indígena y el helenismo no alcanzó la misma virulencia que entre los judíos. Pero no olvidemos que si la literatura oracular judía, como el libro de Daniel, expresión del odio a Antioco IV, o la historiografía edificante de los Macabeos, se conservaron gracias a las traducciones en griego y al interés que más tarde demostró el cristianismo —de ello dan fe los comentarios que suscitó el libro de Daniel en los ambientes cristianos—, tal vez hubo también en Egipto una literatura tan abundante y tan virulenta que no ha llegado hasta nuestros días porque no fue traducida al griego.

Sea como fuere, en ambos casos, una religión que conservaba su vitalidad y cuyo clero se había acomodado, sin embargo, a las exigencias fiscales de los reyes griegos, aglutinó una resistencia que permitió que sobrevivieran durante varios siglos una lengua y una cultura.

Para los judíos, la gesta de los Macabeos supuso el aprendizaje de una técnica de resistencia que volveremos a ver en las revueltas judías contra Roma: retirada a las grutas del desierto con las mujeres y los niños, como más tarde con Bar Kochba, en el año 134 de nuestra era, en Ein Geddi, y guerrilla de hostigamiento.

En su lucha contra el helenismo, el judaísmo buscó alianzas: Judas la de Roma, Onías la de Egipto, enemigo tradicional de los Seléucidas. ¿Pero qué Onías? ¿Onías III, entre 168 y 164, según Flavio Josefo (Guerra, I, 33 y VII, 423), u Onías IV, hacia 162-160, también según Josefo (Antigüedades, XI, 387 y XIII, 62 ss.)? V. Tcherikover (Hell. Civ. and the Jews, pp. 275-282) apunta una serie de razones por las que considera que se trata de Onías IV, expulsado del sumo sacerdocio por Alcimo. Fundó un templo en Leontópolis, no tanto para la diáspora, sino más bien para una colonia militar judía que había puesto al servicio de Ptolomeo VI.

## NOTAS DEL CAPITULO PRIMERO

1. La Fundación Hart ha dedicado uno de sus "entretiens" al tema Grecs et Barbares (t. VIII, 1962).
2. Geschichte des Hellenismus (1877). traducido por A. BOUCHE-LEPLERCO (1883-1885). Véase nuestra introducción, L 1.
3. Véase W.W. TARN, "Alexander the Great and the Unity of Mankind", en las Proceedings of the British Academy, 1933, pp. 123-166.
4. Publicado por Ph. DERCHAIN, en las Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, en 1964.
5. A. PERDRIZET, Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos (Nancy, 1919).
6. A. BATAILLE, Les inscriptions grecques du temple de Hatshepsout à Deir-el-Bahori (El Cairo, 1951).
7. P. Oxirrinco, 1381, Cf. A. BATAILLE, op. cit.
8. Véase M. DETIENNE, Le maître de vérité dans la Grèce archaïque (Paris, 1967), especialmente pp. 51-80.
9. Véase, especialmente, la recopilación de M. MALAISE., Sources sur le culte isiaque dans le monde gréco-romain. 2 vols. (Leiden, 1972).
10. D. SCHLUMBERGESL "Une nouvelle inscription grecque d'Açoka", en Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1964, pp. 126-140.
11. F DAUMAS, Les moyens d'expression du grec et de l'égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis (El Cairo, 1952) da una lista de los ejemplares de estos decretos bilingües, pp. 39. Véase, además, SED, XVIII (1962), núms. 628-634.
12. L. ROBERT ha demostrado esa unidad respecto al Edicto de Asoka, citado más arriba, en Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1964, pp. 134 ss. Pueden hacerse idénticas observaciones sobre los papiros de Dura o de Ein Geddi, en Palestina, de comienzos de la era cristiana, o de los graffiti de las catacumbas de la isla de Milo o de los subterráneos del Vaticano.
13. Véase E. BICKERMAN, en Mélanges Lussaud, I, pp. 91-99 y, en general, L. MORET ¿? Iscrizioni agonistiche greche (1953), especialmente la num. 41..
14. Véase E. OLSHAUSEN, Prosopographie der hellenistischen Königsgesandten, 1 (Louvain, 1974).
15. Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, pp. 111-129, y toda la 2.ª parte, pp. 137-309, de H. I. MARROU.
16. O. GUERAUD- P. JOUGUET. Un livre d'écolier du siècle av. J.C. (El Cairo, 1938).
17. Véase R. REMONDON. "Problèmes du bilinguisme dans l'Égypte lagide: UPZ, I, 148", en la Chronique d'Égypte, t. XXXIX nos. 77-78 (1964), pp. 126-146.

18. Véase U. WILCKEN, *Urk. Ptol. Zeit.*, I, pp. 596-621.
19. CC. V. TCHERIKOVER-A. FUKS, *Corpus Papyr. Judaicorum*, I, p. 117.
20. Sobre ese tipo de alojamiento, los stathmai, véase nuestra *Économie royale des Lagides*. pp. 387-392: M. LAUNEY. *Recherches sur les armées hellénistiques*, II (1950), pp. 695-712, e índice, stathmos, M. Th. LENGGER. *Corpus des ordonnances des Ptolémées*, índice, el mismo término.
21. Véase H. I. MARROU, *Hist. educ. Ant.*, pp. 257-261, índice, gymnase: M. LAUNEY, *Recherches sur les armées hellénistiques*. 11, pp. 813-874, e índice, gymnase; J. DELORME, *Gymnasion* (Paris, 1962).
22. Relación de los gimnasios en M. LAUNEY, op. cit., 11, pp. 813-874: L. ROBERT. *Études anatoliennes*. pp. 74-89.
23. CL M. LAUNEY, op. cit., II, p. 834.
24. Sobre la vida social del gimnasio se encontraran las fuentes en M. LAUNEY, op. cit., índice, gymnose. Citamos a continuación algunas inscripciones particularmente significativas:  
OGIS. 212 (reeditada por L. ROBERT, *Études anatoliennes*, pp. 172-184); OGIS, 339, II, 62 ss.; 764.  
Sobre el culto dinástico en los gimnasios, véase L. ROBERT, *Et. anal.* pp. 153-154; 175: M. LAUNEY, *Op. Cit.*, II, pp. 853-855; 870-871; OGIS, 764; SEC, VIII, 641.  
Sobre las donaciones de los reyes a los gimnasios: OGIS. 59 = M.Th. LENGGER. *Corp. Ord. Prot.*, núm. 33; DURBACH, *Choix* núm. 124; L. ROBERT, *Et. Anot.*, p. 85, n. 2 y 3; p. 452; en cuanto a las donaciones de mecenas, además de Syll..3.<sup>a</sup> ed.. 577 y 578, véase OGIS. 764.
25. Véase L. ROBERT, *Et. anat.*, p. 72, n. 7, y *Bull. Corr. Hells*, 1935, p. 245.
26. Véase V. TCHERIKOVER. *Hellenistic Civilization and the Jews* (1959), p. 41 y notas, p. 418; D. AUSCHER, "Les relations entre la Grèce et la Palestine avant la conquête d'Alexandre", en *Vetus testamentum*, 17 (1967), pp. 8-30.
27. Cf. I Mac, 12, 6; 20; 14, 20; FLAVIO JOSEFO, *Ant. Jude* XII, 4, 10. Véase F. M. ABEL, *Les livres des Maccabées* (2.<sup>a</sup> ed., 1949), pp. 231-233.
28. Cf. F. Gr. *Hist.*, núms.722-737, y W. JAEGER, "Greeks and Jews: the first Greek Records on Jewish Religion and Civilization", en *Journal of Religion*, XVIII (1938), pp. 127-143.
29. P. Cairo-Zenón, 59004; PSL, 594; P. Londres. inv. 2661 = SKEAT, 1948; V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, pp. 67-71 y 430-433.
- 30 *Corp. Pap. Judaic*, 18-33.
31. *Ibid.*, 717 y 34-47.
32. *Ibid.*, 48 ss. e introducción a la "sección V".
33. Véase E. BICKERMAN, "Une proclamation séleucide relative au Temple de Jérusalem", en *Syria*, 25 (1946-1948), pp. 67-85.

34. Véase E. BICKERMAN, *Der Goa, der Makkabäer* (1937), y F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées* (Paris, 2.<sup>a</sup> ed., 1949), con una importante introducción, texto, traducción y comentarios.
35. Véase V. TCHERIKOVER, op. cit., .Apéndice III, pp. 404 ss., que discute a E. BICKERMAN, *Der Gan der Makk*, pp. 59 ss.
36. Numerosos sacrilegios y pillajes son enumerados en I Mac., 1. 21-64 y II Mac., 5. 11 ss., que mencionamos aquí.
37. Cf. H. SEYRIG. *Syria*. 1951, p. 199.
38. MICHEL, *Recueil d'inscriptions grecques*, 729 (carta de Atalo 1) o BGU, 1211 (Ptolomeo IV a los sacerdotes de Dioniso).
39. Nos referimos al pillaje del templo de Templo por Filipo V (POLIBIO, V, 9).
40. II Mac., no nombra a Matatias. Sobre las divergencias de los dos libros de los Macabeos, véase, a propósito de este episodio, F. M. ABEL. op. cit., *Excursus V*, pp. 358-359, que cita las otras fuentes.
41. Fecha según E. BICKERMAN, *From Ero to the last of the Maccabees*. p. 183.
42. Tema que habría de conocer una gran fortuna entre los cristianos: véase LACTANCIO, *De mortibus persecutorum*.
43. POLIBIO, XXXI, 9, tal vez le atribuye la historia de Antioco III. Sobre la fecha y las circunstancias de la muerte de Antioco IV, véase E. Will. *Hist. pol.*, II, p. 298. La fecha no está determinada con seguridad.
44. Filipo, en I Mac., 6. 17; Lisias en II Mac., 11, 1.
45. Lisias habría intervenido antes de que se encendieran las lámparas en I Mac., 3, 38 ss.
46. Cf. TIEBMAN-FRANKFORT, "Rome et le conflit judéo-syrien (164-165 avant notre ère) ", en *L'Antiquité classique*, 38 (1969), pp. 101+120.
47. I Mac., 5, 3, habla de operaciones en Idumea, pero las sitúa antes de la muerte de Antioco IV, de acuerdo a su cronología, que sitúa a esta última en 163.
48. Cf. T. LIEBMAN-FRANKFORT, op. cit., sobre I Mac., 8, 23 ss.
49. Cf. WILL. *Hist. Pol.*, 11 pp. 308-310: fuentes y discusión.
50. Véase OGIS, 90 y, más tarde, en 118, P. Tebtunis, 5.