

Una visión del Egipto Ptolemaico según la *Carta de Aristeas a Filócrates*

Diana Frenkel
Universidad de Buenos Aires
Argentina

Resumen: La *Carta de Aristeas a Filócrates* narra la traducción del *Pentateuco* al griego llevada a cabo por setenta y dos sabios de Jerusalén en la corte de Ptolomeo Filadelfo. El autor usa formas y motivos característicos de la literatura griega. El artículo intenta demostrar cómo por medio de las descripciones (*ekphrásaies*) de los regalos enviados por Ptolomeo y de las vestiduras del gran sacerdote Eleazar se trata de legitimizar la vida de la comunidad judía en Egipto bajo un soberano que los liberó de la esclavitud y no escatimó esfuerzos para traducir el texto sagrado al griego.

Palabras clave: Ptolomeo Filadelfo | Eleazar | *ékphrasis* | comunidad judía | traducción

A vision of Ptolemaic Egypt according to the *Letter of Aristeas to Philocrates*

Abstract: The *Letter of Aristeas* tells about the Greek translation on the *Torah* made by seventy-two Jewish scholars from Jerusalem at the court of Ptolemy Philadelphus. The author uses regular forms and motives from the Greek literature. The aim of this article is to show how the descriptions (*ekphrásaies*) of Ptolemy's gifts and the Eleazar's priestly garments have the purpose to legitimize the life of the Jewish community in Egypt with a beneficent monarch who released the Jews from slavery and initiated the *Torah* translation into Greek.

Keywords: Ptolomeus Philadelphus | Eleazar | *ékphrasis* | Jewish community | translation

Aristeas¹

El período histórico conocido como ‘helenístico’ debe su nombre al término εὐ(λ)ηρισμός utilizado por J. G. Droysen (1808-1884), para nombrar la fusión de elementos griegos con orientales. El historiador alemán halló este vocablo en un pasaje de *II Macabeos* IV 13 que relata el vigor del εὐ(λ)ηρισμός en Judea debido a la conducta del sumo sacerdote Jasón. En el contexto de *II Macabeos* este término se traduce como “imitación del modo de vida griego”² y está cargado de una connotación negativa por parte del autor que no ahorra críticas a la introducción, de mano de Jasón, de un gimnasio y efebía, instituciones emblemáticas de la civilización griega que se implantaban en Jerusalén de la mano del sumo sacerdote. Una actitud distinta a la de *II Macabeos* es la del autor de la *Carta de Aristeas a Filócrates*,³ un texto pseudoepigráfico que ha logrado fama por narrar el proceso de gestación de la *Septuaginta* (‘versión de los Setenta’)⁴. Aunque formalmente se presente como carta, el autor llama a su obra διήγησις, es decir, “narración, relato” (1).⁵ Este nombre, corrientemente, incluye exposiciones de tratados filosóficos o morales, teorías científicas o relatos de viajes. En efecto, en la *Carta* se encuentran documentos, descripciones o *ekphraseis*, diálogos, exposiciones

¹ Una primera versión de este trabajo se presentó en las VI Jornadas de Cultura Clásica organizadas por la USAL entre el 28 y 30 de septiembre de 2005.

² Cfr. la versión de Liddell-Scott: “imitation of the Greeks, Hellenism” en donde se cita el pasaje en cuestión. Añade una segunda acepción: “use of a pure Greek style and idiom”.

³ M. Hengel (1974: 98) compara la actitud de *II Macabeos* (obra atribuida a Jasón de Cirene) con la de *Aristeas*: “[...] the five books of Jason differ considerable from Alexandrian writing which is not too far removed from them in time and has a positive attitude to Hellenistic culture, like the Letter of Aristeas [...]”. Nosotros no consideramos que *II Macabeos* exprese una actitud hostil al helenismo, pero sin duda *Aristeas* se sitúa en un contexto más amplio que apunta a la universalidad de la concepción divina, pensamiento ausente en *II Macabeos*.

⁴ « La *Lettre d’Aristée* est, à notre connaissance, le plus ancien document qui présente un récit de la traduction de la Bible en grec » (Pelletier, 1962: 78). También es el primer testimonio conservado acerca de la interpretación alegórica de los alimentos judíos. Esto lo afirma K. Berthelot (2001: 252) quien explica que Aristóbulo, cuya obra puede ser anterior a la *Carta* no se refiere a los preceptos alimentarios, si bien utiliza la alegoría para interpretar pasajes del *Antiguo Testamento*. Unos años antes G. Zuntz (1959) en un artículo que criticaba las dotes literarias del autor de la *Carta* afirmaba: “It is not its literary merit which caused this little book to survive; it alone from among a probably vast number of similar productions...in *Aristeas* the Christian Church found the story of its Scripture”.

⁵ Señalamos el parágrafo con un número entre paréntesis.

filosóficas, etc.⁶ Nos concentraremos en dos puntos: el de la liberación de los esclavos judíos y el tema de la *ékphrasis* relativo a los regalos enviados por el soberano al sumo sacerdote Eleazar y las vestiduras de éste. Consideramos que ambos puntos presentan un hilo común: el elogio a la figura real, característica propia de la época helenística y que en este contexto adquiere una significación especial, por lo que los elegimos para nuestro análisis.

La *ékphrasis* en los comienzos de la literatura griega

El motivo de la *ékphrasis*, la relación entre imagen y palabra ha desvelado a más de un estudioso de la literatura y de las artes plásticas. Como bien señala Victoria Pineda (2000: 255) el vocablo griego que designa “cualquier tipo de descripción vívida que tiene la capacidad de poner el objeto descrito delante de los ojos del receptor” goza de una tradición de siglos. El primer ejemplo de *ékphrasis* se encuentra en el canto XVIII de la *Iliada* vv. 474-608.⁷ No sólo se describen diversas escenas de la vida cotidiana (bodas, festines, combates, cultivo de la tierra, etc.) sino que existe un especial interés del autor por destacar el material con el que se fabricó el objeto: bronce, oro, estaño, plata (vv. 474-475). El artífice del escudo, el dios Hefesto produce una obra cuyas cualidades son mencionadas a lo largo de la *ékphrasis*, vv. 478, 482, 562, 588. El *Escudo*, obra atribuida a Hesíodo, que tiene como intertexto la descripción del escudo de Aquiles en la *Iliada*, da un paso más. Entre los vv. 139 y 319 —que desarrollan la *ékphrasis* del escudo de Heracles— abundan las expresiones referidas a la semejanza con los objetos o seres de la realidad (vv. 189; 215; 228; 244). La insistencia en el uso de esos símiles del tipo de “como si estuviera vivo”, etc., revela el deseo de superar las desventajas del discurso escrito y ofrecer al lector una descripción lo más vívida posible.⁸ Además “evidencia un claro interés por evitar que el mundo del escudo parezca como un

⁶ Cfr. Fernández Marcos (1983: 13). Hengel (1980: 99) define la obra como “a fictitious romance in the form of a letter, into which have been incorporated a travel account, learned dialogue and above all a royal symposium which in turn contains a pattern of conduct for the king”.

⁷ Cfr. P.R. Hardie (1985: 11): “The Homeric description of the shield made for Achilles by Hephaestus (*Il.* XVIII 478-608) is the type for all later ephrases of works of art in ancient literature”.

⁸ Cfr. M. Krieger (1992) “The Problem of *Ekphrasis*: Image and Words, Space and Time and the Literary Work”.

mundo hermético, sin ligazón con la actividad de Heracles”.⁹ La obra de Homero constituye un punto de partida a partir del cual numerosos autores se nutrieron y crearon descripciones de obras de arte, vestiduras, templos, adornos, joyas, vasos.¹⁰

La Carta de Aristeas a Filócrates

La obra se presenta en forma de carta escrita por un tal Aristeas quien dice ser un funcionario de la corte real de Ptolomeo Filadelfo (285-246 a.C.) que participó de la embajada enviada por el soberano a Jerusalén a fin de entrevistarse con el sumo sacerdote Eleazar para que enviase a personas conocedoras de la ley y capaces de hacer una traducción. El destinatario del texto es su hermano Filócrates, a quien Aristeas, al final de la obra, promete enviar nuevos escritos, exposiciones filosóficas, etc.¹¹ La crítica ha sido unánime en señalar que bajo la figura de Aristeas se oculta un judío alejandrino educado en un ambiente helenístico. Éste demuestra su conocimiento de la civilización griega en el uso de la lengua *-koiné-*, el género literario y las ideas filosóficas que surgen del texto. La caracterización del sumo sacerdote Eleazar es un ejemplo: se lo describe como un personaje honrado por sus conciudadanos y demás personas a causa de sus excelentes cualidades y reputación *καὶ ὀκράζῃ καὶ ὀδοῖσι προτείνῃ ἡμεῖς ὑποτέ τῶν πολιτῶν* (3), términos típicos de la educación griega que el autor aplica a un personaje prominente de Judea. El discurso que pronuncia Eleazar en el que explica los preceptos alimentarios establecidos por Moisés y critica las costumbres de los pueblos politeístas, tiene un carácter simbólico en el que ciertos críticos descubren una presencia pitagórica.¹² Aristeas menciona a Demetrio Falereo,¹³

⁹ Cfr. la “Introducción” al *Escudo* en la versión de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez (1983:171).

¹⁰ Sólo en el ámbito de cultura griega se pueden mencionar las *Qeairoi*/frgs. 89-90 K. de Epicarmo; *Qarēnai ta Vsqria* de Sofrón; de Eurípides los vv. 184 ss y 1141 del *Ión*. En el período helenístico Teócrito en sus *Idilios* I 32 ss; XV 123 ss y Apolonio de Rodas I 730 ss presentan ejemplos de *ékphrasis*.

¹¹ Cfr. Fernández Marcos (1983: 13).

¹² Cfr. K. Berthelott (2001: 260-1) quien menciona a los representantes de una tradición de interpretación simbólica nacida a fines del siglo IV a.C. a partir de una serie de prescripciones diversas (*akousmata*). Entre ellos nombra a Anaximandro el Joven de Mileto (interpretó alegóricamente diversos pasajes de Homero), Andócides (un médico contemporáneo de Alejandro) y Jámblico. Berthelot reproduce un pasaje de este último (*Protr.* 21, simb. 33) en el cual se explica la prohibición de ingerir determinados pescados con argumentos semejantes a los

como encargado de la biblioteca del rey, quien recibió una suma importante de dinero a fin de reunir todos los libros de la tierra (9). Este pasaje contiene un error histórico, Demetrio nunca fue bibliotecario del rey ya que Ptolomeo Filadelfo lo desterró al asumir el poder,¹⁴ sin embargo en la *Carta* es el personaje asesor del rey en el ámbito cultural y mediante el cual se manifiesta la inquietud del soberano por enriquecer la biblioteca con la mayor cantidad de volúmenes existentes en su época. Ello origina el pedido de traducción del *Pentateuco* debido a que “las leyes de los judíos son merecedoras de una transcripción y de formar parte de tu biblioteca” (10). Entonces Demetrio aconseja al rey escribir al sumo sacerdote de los judíos para llevar a cabo el proceso de traducción porque reconoce la necesidad de la misma ἐπιρρησιῶν ἰουδαίων (11).

esgrimidos por el sumo sacerdote Eleazar (147 ss). Él destaca que en Aristóbulo no se encuentra ningún tema consagrado a preceptos alimentarios. Éste era un autor judeo-helenístico que dedicó su obra a Ptolomeo VI Filométor y su obra es conocida fragmentariamente gracias a Eusebio de Cesarea (*Praep. Ev.* VIII 10, 1-7; XIII 12, 1-16). La segunda carta que precede el relato de *II Macabeos* está dirigida a los judíos de Egipto y a Aristóbulo, de quien se indica que es preceptor del rey Ptolomeo y de linaje sacerdotal (*II Macc.* I:10)

¹³ Nacido en Atenas (350 a.C.) fue discípulo de Teofrasto y uno de los jefes del partido macedónico tras la muerte de Alejandro. Se instaló en Tebas después de la ocupación de Atenas por Demetrio Poliorcetes y llegó a la corte de Ptolomeo I en el 297 a.C. Cayó en desgracia ante Ptolomeo Filadelfo por haber impulsado la candidatura de Ptolomeo Keraunos para la sucesión real.

¹⁴ *Cf.* la nota anterior. Nina Collins (2000: 109-114) afirma, contra la opinión establecida, que Zenódoto no fue el primer director de la Biblioteca de Alejandría, sino Demetrio de Falero. Su argumentación se basa en un error de interpretación de la *Suda* y un escolio de Tzetzes. En ambos textos, Zenódoto aparece como διορκωτής, es decir, editor. Según Collins, la principal tarea del primer director de una nueva biblioteca es la de reunir libros, y sólo a partir de la segunda generación de bibliotecarios, se está en condiciones de editar textos. La *Suda* señala que Zenódoto tuvo a su cargo más de una biblioteca y Epifanio relata que fue construida una segunda Biblioteca después de la primera. Collins deduce que Demetrio debió ser el director de la primera y Zenódoto el de la segunda ya que éste era veinticinco años menor que el primero. La conclusión a la que arriba es la siguiente: “[...] the first librarian was Demetrius of Phalerum and that he was appointed to this task by Ptolemy I. If so, it was Ptolemy I who established the library in Alexandria” (110).

La liberación de los esclavos judíos

Esta idea es sugerida por Aristeas quien manifiesta haber insistido sobre el tema a Sosibio de Tarento y Andrés, jefes de la guardia $\alpha\lambda\chi\iota\sigma\omega\mu\alpha\tau\omicron\upsilon\lambda\acute{\alpha}\kappa\epsilon\iota$.¹⁵ Él argumenta la incorrección de mantener esclavos judíos al mismo tiempo que se envía una embajada a su lugar de origen y apela a las cualidades del soberano “perfecta y generosa alma” $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\iota\ \pi\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\ \gamma\upsilon\chi\eta$ /para que libere a quienes están sometidos a la esclavitud (15). Se encontraban en tal situación al ser deportados por el padre del rey desde Celesiria y Fenicia. Expresa una concepción universalista de la divinidad al señalar

que los judíos adoran al Dios que ve todas las cosas y creador [...], al que todos nosotros, rey, llamamos de una manera diferente, $Z\eta\eta\alpha$ y $Di\acute{\alpha}$ [...] y aquel por el que todas las cosas son creadas y existen $\delta\iota\ \omicron\theta\acute{\iota}\ \zeta\omega\omicron\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\alpha\tau\alpha\iota$ $\tau\alpha\ \pi\alpha\ \rho\iota\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\iota\gamma\eta\tau\alpha\iota$ [...] (16).¹⁶

El soberano promulga un decreto real **proŷtagma** cuya formulación es muy semejante a la de los decretos reales de los Lágidas. La fórmula $\tau\omicron\upsilon\lambda\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \Sigma\upsilon\ \rho\iota\acute{\alpha}\ \nu$ (22) que se lee al comienzo es la expresión oficial usada en el siglo III a.C. para señalar las posesiones ptolemaicas en el occidente asiático, incluido Palestina.¹⁷ Hay conceptos del decreto que revelan su carácter apócrifo: se

¹⁵ El término griego, usado también en la versión griega de *Esther* II 21, traduce el hebreo *shomrei hasaf*, ‘guardianes del umbral’. Pelletier afirma que Sosibio era el nombre de un primer ministro y el de su hijo entre los años 221 y 182 a. C. (Plb. XV 25 1). Un médico del rey llevaba el nombre de Andrés (Plb. V 81).

¹⁶ Se trata en el original de las dos formas de acusativo del nominativo Zeus. Según Tcherikover (1958: 70) este pasaje expresa la síntesis entre judaísmo y helenismo “and the way was now open, he must have hoped, for the two nations to approach one another –for peace and mutual benefit”. N. Fernández Marcos (1983: 21 n. 16) comenta que en la época helenística $Z\eta\eta\alpha$ se vinculaba etimológicamente a $\zeta\eta\eta\alpha$ (vivir) y $Di\acute{\alpha}$ a la preposición homónima que indicaba la causa, entendiendo que la divinidad era la causa de todas las cosas. J. Collins (1986: 179-80) comenta la importancia de esta afirmación: “Perhaps the most striking and fundamental assertion in the entire work is that put on the lips of Demetrius in section 16 (transcribe el pasaje en cuestión) [...] The claim is not only that the God of the Jews is the creator of all, but that he is, in fact, the God worshipped by all”.

¹⁷ Remitimos al artículo de W. L. Westermann (1938: 19 ss) quien realiza una exhaustiva comparación entre un decreto **proŷtagma** del siglo III a.C. de la colección Rainer de Viena y el documento transcrito en la *Carta* (22-25). Las similitudes son significativas. Westermann

ordena la liberación de los esclavos cautivos durante las guerras libradas por Ptolomeo Soter y los que fueron esclavizados antes o después del suceso (*ibid.*). La retroactividad en decretos de tal índole no se encuentra registrada en ningún documento de Siria o Fenicia, sino que se trata de una invención del autor para destacar la magnanimidad de la figura real. Aristeas intenta proteger la imagen del rey con respecto a los esclavos y añade que su padre eligió a los mejores de los deportados para que sirvieran como soldados; a los más jóvenes o más ancianos y mujeres los esclavizó, no tanto por su decisión personal cuanto obligado por los soldados y los servicios que ellos brindaron durante la guerra (14).¹⁸ El decreto afirma que fueron llevados a cautiverio contra la voluntad de su padre y por la temeridad de los soldados que asoló el territorio de los judíos y es responsable de su deportación (23). El decreto establece que los dueños de los esclavos que serán liberados han de recibir en compensación veinte dracmas por cada esclavo (22), afirmación que no se sustenta con ningún documento de la época. Los Ptolomeos eran soberanos absolutos y tenían derecho de liberar a esclavos por plena voluntad, sin entregar alguna compensación. Además, la suma resulta ridícula si se tiene en cuenta que cincuenta dracmas era el precio estipulado para una esclava joven y para un esclavo; de ciento doce a trescientos en casos excepcionales.¹⁹ Es evidente que el tema de la liberación de los esclavos fue introducido para acentuar las cualidades de Ptolomeo Filadelfo,²⁰ por lo cual el autor de la obra fraguó un decreto redactado según las características de un documento auténtico. El soberano helenístico se opone de manera absoluta a la conducta del Faraón bíblico, que en la

afirma que “despite the obviously artificial character of the entire story, its author was certainly well versed in the mental attitudes and characteristics of the Hellenistic period and particularly familiar with official life and its procedures in Ptolemaic Egypt” por lo que sugiere “the theory of a direct borrowing”.

¹⁸ Westermann (*op. cit.*: 23-24) comenta que esta defensa de Ptolomeo Soter y el tono moralizante y apologético que introduce Aristeas en el decreto de Ptolomeo Filadelfo “have no place in the pronouncement of a King who was theoretically absolute and responsible to no earthly group or power”. Tcherikover (1961: 496) señala que se trata de una opinión extraña en boca de Ptolomeo Filadelfo: “He thereby converts Ptolemy I’s army into a troop of undisciplined ruffians, which is not to his father’s credit; yet this credit he is supposedly concerned to defend”.

¹⁹ *Cfr. P Cairo Zenon I 59003*, 5 del 259 a.C.

²⁰ *Cfr. Westermann (op. cit.: 28)*: “Its purpose (la del decreto) was to laud the *megali oxiá* and the *fil anqrwpiá* of Ptolemy Philadelphus, as the beneficent monarch, toward all his subjects, but particularly toward the Jews”.

misma tierra, Egipto, había esclavizado a los judíos, los cuales pudieron salir del país gracias a la intervención de Moisés y la ayuda divina. Los relatos del libro de *Éxodo* no son mencionados en la *Carta* lo que demuestra la intención del autor de omitir cualquier referencia dolorosa con respecto a Egipto: Moisés es caracterizado sólo como legislador nomotethj (131) pero no se recuerda en absoluto sus enfrentamientos con el Faraón y tampoco su función como líder en la salida de Egipto (la *Carta* omite la mención del éxodo bíblico). En un determinado pasaje (138) se critica a los “muy tontos” $\text{pol uma} \lambda a i oi$ egipcios y a sus semejantes en el aspecto religioso: ellos creen en animales feroces y reptiles a quienes veneran y ofrecen sacrificios. Esta crítica, por supuesto, no incluye a los griegos, a quienes el autor considera educados y alejados del politeísmo.²¹

La traducción

Tras el *excursus* de la liberación de esclavos se vuelve al tema de la traducción de “los libros de la ley de los judíos.” Demetrio advierte al rey en un informe que los textos mencionados se leen “en caracteres y pronunciación hebreos, escritos de manera descuidada y no como son en realidad ” (30).²² Se propone al soberano escribir una carta al sumo sacerdote de Jerusalén para que envíe a hombres conocedores de la ley capaces de lograr una interpretación exacta (32). El rey está de acuerdo y además entrega un peso de oro de cincuenta talentos, setenta talentos de plata y cantidad de piedras preciosas para la fabricación de crateras, copas, una mesa y vasos de libación (33). En este punto Aristeas interrumpe la descripción de los objetos, que promete para párrafos posteriores: “Relataremos lo de la fabricación una vez que hayamos expuesto las copias de las cartas”. Se transcriben las cartas enviadas por el rey a Eleazar y la contestación de este último (34). En la primera, el soberano menciona la liberación de esclavos judíos que él llevó a cabo piadosamente $\text{eu} \xi \text{ebw} \mu \text{f}$ y además comenta que ha consagrado una ofrenda “al gran Dios” $\text{twi} \text{= megj} \xi \text{ twi} \text{ qewi} \text{=}$ por haber conservado su reino en paz y provisto de

²¹ El sacerdote Eleazar se dirige a la embajada compuesta por hombres de la corte de Ptolomeo para explicarles ciertas leyes concernientes al judaísmo y en el párrafo 134 manifiesta que ‘todos los demás hombres, salvo nosotros creen en la existencia de muchos dioses’ $\text{oi} (\text{l oi poi par} \text{ h}(\text{ra} \text{= a} \text{ h} \text{qrwpoi} \dots$. El $\text{h}(\text{ra} \text{=}$ incluye a los judíos y a los embajadores griegos.

²² Con respecto a la interpretación de este pasaje que ha sido interpretado de diversas maneras remitimos a G. Zuntz (1959) y a D.W. Gooding (1963).

enorme gloria (37), palabras que resultan sumamente extrañas en boca de un pagano. Su intención es la de complacer a todos los judíos de la tierra y sus descendientes, por lo cual ha decidido la traducción de la ley de la lengua hebrea a la griega (38). Solicita el envío de ancianos honestos y capaces de hacer una traducción para lo cual ha de despachar una embajada a fin de ocuparse del tema (39). La respuesta de Eleazar continúa el tono amable del soberano a quien el sumo sacerdote complace en su pedido eligiendo seis ancianos distinguidos *καὶ οὐκ ἀγαθοὺς* de cada tribu (46). En un párrafo anterior menciona la exposición de los regalos enviados por el rey por lo que se entiende que el sumo sacerdote supo apreciar plenamente el gran valor de los mismos (42). A continuación sigue la lista de los nombres de los traductores²³ y a su término se vuelve sobre el tema de las ofrendas reales.²⁴

La *ékphrasis* en la *Carta*

Los objetos de culto

En el parágrafo 51 se inicia la descripción de los objetos. Como introducción general se pone de relieve la habilidad de los artesanos: los utensilios fueron hechos con excepcional pericia *ποὺ ὑπερῶντα τῆς φύσεως* y el rey, por su parte supo demostrar una gran prodigalidad, al mismo tiempo que controló el trabajo de cada uno de ellos (51). Esta pequeña introducción previa a la *ékphrasis* subraya una vez más la generosidad de la figura real, cualidad sobre la que el autor insistirá en todo este pasaje. El primer objeto descrito es la mesa, conocida como “la mesa de los panes de la presencia”.²⁵ Se trata de un utensilio necesario para el culto, cuya descripción se encuentra en *Éxodo* XXV.23-28.

²³ *Cfr.* N. Cohen (1984). En este artículo la autora estudia el origen de los nombres de los sabios. Entre ellos hay algunos que reflejan un origen persa o iranio, otros son nombres semíticos adaptados al griego o nombres hebreos. Se concluye que a través de la onomástica es posible observar el proceso de aculturación helenística en la clase alta de Judea del siglo III a.C.

²⁴ Este desorden en el hilo narrativo ha sido criticado por Zuntz (1959: 111): “[...] consistency and realistic concreteness are not among the virtues of this writer. He elaborates individual scenes unable, or unconcerned, to organize them into a sustained and credible unity”.

²⁵ Del hebreo *lehem panim*. En *Levítico* XXI.5-9 se prescribe la cocción de doce panes (presumiblemente el símbolo de las doce tribus) con la mejor harina. Éstos deben colocarse en dos filas sobre la mesa del tabernáculo y permanecer allí durante toda la semana hasta el sábado, día en que eran reemplazados por otros frescos. Los sacerdotes comían los panes viejos en el recinto sagrado. *Cfr.* I *Samuel* XXI. 7.

Aristeas conoce las prescripciones del texto bíblico para construir la mesa: el rey ordenó que se fabricaran según los escritos en relación con las medidas (56). El original hebreo destina seis versículos para las indicaciones sobre la confección de la mesa; en cambio, Aristeas realiza una extensa descripción que ocupa más de veinte párrafos (del 51 al 72) en los que la ornamentación ocupa un lugar privilegiado. Al comienzo se habla acerca del rey. En un primer momento su deseo era construir una mesa cinco veces más grande de la ya existente en el templo de Jerusalén, pero su decisión final fue realizarla según lo impuesto por la tradición. Aristeas aclara, destacando la prodigalidad del soberano, que dicha resolución no se hizo por ahorrar oro, sino para no transgredir ni exagerar lo que estaba bien (55). Con respecto a los objetos que no estaban prescritos, ordenó embellecerlos, y fabricar según las proporciones ordenadas, aquellos cuyas medidas constaban en los textos (56). Tal es el caso de la mesa: sus dimensiones coinciden con las de *Éxodo XXV*: dos codos de largo, uno de ancho y un codo y medio de alto. El texto bíblico agrega que hay que revestirla de oro puro y ponerle alrededor una moldura de oro; Aristeas comenta que fue hecha de un oro puesto a prueba, macizo y que no se trató de un barniz de oro, sino de una plancha (57). A continuación enumera otros detalles de su confección entre los cuales destacamos las piedras preciosas, entramadas unas con otras de manera inimitable (60). Se menciona un relieve de piedras preciosas en forma de nido de huevos²⁶ debajo del cual los artesanos grabaron una corona de frutas en las que se destacaban racimos de uvas y espigas, dátiles, manzanas, aceitunas, granadas y frutos trabajados en el relieve de piedras preciosas, fijadas al círculo de oro que recorría lateralmente la mesa (63). Un meandro había sido esculpido en el centro con piedras preciosas costosas y diversas (66); cerca de éste, en un trenzado de forma romboidal se había engastado un cristal de roca y ámbar, lo que ofrecía “un espectáculo inimitable para los espectadores” (67). Las patas de la mesa también son descriptas en detalle: sus capiteles presentaban un grabado de lirios (68), el punto de apoyo de la base estaba hecho de carbúnculo (69), había tallada una hiedra entrelazada a un acanto saliendo de la piedra con una vid y sus racimos alrededor de la pata hasta el capitel. Aristeas destaca la destreza y habilidad de los artistas “si se levantara un soplo de viento, las

²⁶ “Nido de huevos” es la traducción que da Fernández Marcos. Pelletier interpreta “rangée des oves” y Liddell Scott cita el pasaje y traduce “row of eggs i.e ovate border”.

hojas se habrían movido, tan cercana era su aproximación a la verdad” (70).²⁷ El autor se detiene en los detalles de la embocadura y el espesor de la mesa cuya descripción es cerrada con otra referencia a la conducta del rey quien respetó las dimensiones originales y realizó todo según su intención “de manera maravillosa y remarcable, inimitable en cuanto al arte y magnífico en belleza” (72). Luego se describen las crateras (73-79): dos hechas en oro con motivos de escamas y piedras preciosas engastadas en ellas; en el centro un meandro en relieve, también de piedras preciosas; sobre sus bordes se encontraba un grabado de lirios con flores y guirnalda de racimos entrelazados; las crateras de plata eran lisas. El espectáculo que ofrecían las crateras en conjunto

era imposible de describir en su manera de reflejar la realidad [...] al ver el trabajo del oro, la gratificación sobrepasaba lo admirable [...] la habilidad artística iba más allá de toda expresión (78).

Las copas de oro tenían cinceladas coronas de vid y en el borde, una corona de hiedra, mirto y olivo, con incrustaciones de piedras preciosas; los demás grabados se realizaron en formas diferentes, esforzándose en todos los detalles por exaltar “la gloria del rey” *dothj tou-basil ewj* (79). Algunos críticos califican de inverosímil la aceptación por parte del sumo sacerdocio en Jerusalén el envío de objetos relacionados con el ámbito cultural provenientes del Egipto ptolemaico, un ambiente pagano. En *Aristeas*, estos dones señalan la buena disposición de la corte egipcia con respecto al judaísmo.²⁸ Por otra parte, el texto bíblico (I Reyes V.15ss.) relata los preparativos de Salomón para la construcción del Templo y enumera la colaboración brindada por Jiram, rey de Tiro quien envió cedros y cipreses del Líbano, mobiliario y servidores para la construcción del recinto más sagrado relacionado con el culto. Creemos que la presencia de los objetos de culto en la *Carta* ofrece al autor la posibilidad de quebrar el hilo narrativo mediante la *ékphrasis* y contribuye a la exaltación del soberano que ha posibilitado la confección de los mismos. A continuación el relato prosigue con la descripción de

²⁷ Rasgo que advertimos también en el *Escudo* del Pseudo-Hesíodo. *Cfr.* también Herondas, *Mimo* IV vv. 31-2; 59-60.

²⁸ *Cfr.* J. Bartlett (1985: 24): “Its seems unlikely that in fact sacred furniture and vessels for the Temple would have been accepted as gifts from Ptolemaic Egypt. The author is again stressing that the Egyptian court was benevolent towards Judaism, and that Jews could maintain close and friendly relations with it without incurring pollution”.

Jerusalén y lugares aledaños: el Templo (84-87), los sacerdotes y los sacrificios que llevan a cabo (92-95), las vestiduras del sumo sacerdote (96-99), la ciudad de Jerusalén (105-106).

Las vestiduras de Eleazar

La descripción de las vestiduras de Eleazar es presentada de manera distinta a la de los objetos de culto. La similitud está dada por la fuente, el libro de *Éxodo* XXVIII-XXIX. Pero el intertexto bíblico es sumamente explícito, a diferencia de lo que ocurría con los objetos de culto: debe confeccionarse la vestidura sacerdotal, el *efod*²⁹ con oro, púrpura violeta y escarlata, carmesí y lino. Ésta requiere de una cinta para ceñirlo, dos piedras de ónix sobre las que se grabarán los nombres de las tribus, engarces y cadenillas de oro, etc. Además, debe llevar en el pectoral los *Urim* y *Tumim*, objetos relacionados con el arte adivinatorio³⁰ (*Éxodo* XXVIII.4ss.). No se deja librado nada al azar sino que el texto estipula rigurosamente cada detalle de las prendas sacerdotales³¹ debido a la importancia del sacerdote en la vida de la población. Los materiales del *efod* eran usados en Egipto y Mesopotamia para prendas usadas por personajes de alto rango, e incluso estatuas de dioses. El portar tales vestiduras confería una atmósfera de sacralidad que correspondía a la función del sacerdocio. Aarón, hermano de Moisés, y sus hijos son los destinatarios de los ornamentos sacerdotales (*Éxodo* XXVIII.2). Uno de los hijos de Aarón lleva el nombre de Eleazar, el mismo del sumo sacerdote de Jerusalén, contemporáneo de Aristeas.³² La descripción que se lleva a cabo en este caso es escasa en detalles. Ella se encuentra en medio del relato acerca de Jerusalén y destaca las reacciones de los presentes —entre los cuales se hallaba Aristeas—, más que la descripción de los objetos: “Un gran estupor se apoderó de nosotros

²⁹ La misma raíz se encuentra en la palabra ugarítica *ipd* que designa un manto largo y en la forma *epattu* del asirio y acadio en los que se refiere a una costosa vestidura.

³⁰ *Cfr.* I *Samuel* XIV.36-41. La *Biblia de Jerusalén* aclara que probablemente se tratase de palillos o dados a los que se daba una significación convencional. La suerte que se sacaba traía la respuesta divina que era “sí” o “no”.

³¹ Sin embargo, *Cfr.* N. Sarna (1991: 177): “Although the various items of dress are given in detail, not all the specialized technical terms have been fully clarified [...]”.

³² *Cfr.* M. Alesso (2003: 300): “El nombre de Eleazar es emblemático para designar al jefe del clero judío, puesto que éste era el hijo —y sucesor en el cargo— de Aarón [...] De modo que es razonable que la *Carta* utilice el nombre para quien tenía la función de administración del Templo y la religión en la ciudad sagrada de Jerusalén.”

cuando contemplamos a Eleazar en su oficio sacerdotal [...]” (96). El resplandor que despide la túnica debido a las piedras preciosas que posee, las campanillas de oro que cuelgan de ella y los coloridos bordados provocan extrañas sensaciones entre los asistentes. La aparición de todo el conjunto engendra miedo *φοβῶν* y agitación *ταραχῆν*/al punto de creer estar en otro mundo. La palabra *ἐκπλήξις* ya usada en el inicio, cierra este *excursus* sobre las vestiduras de Eleazar, funcionando como marco del relato descriptivo. J. Collins (1986: 81-2) señaló que este pasaje revela la concepción del acto litúrgico como espectáculo y es admirado por su efecto emocional sobre los espectadores. En *Ben Sirá* L se elogia la figura del sumo sacerdote Simón II, hijo de Onías II. Su presencia en el Templo, ataviada con las vestiduras litúrgicas, también provoca admiración (v. 11). Esta obra se calcula haber sido escrita aproximadamente en el año 190 a.C. pero al ser difícil conocer con exactitud la fecha de redacción de la *Carta*, es imposible determinar si hubo un influjo de una sobre otra.³³

Relacionamos estas dos *ekphrásaes* porque ambas involucran a la máxima autoridad política y religiosa, aunque de distinta manera. Las dos presentan un sustrato bíblico que relata cómo han de construirse los objetos, los cuales todavía no han sido fabricados: las indicaciones acerca de la mesa ocupan seis versículos. No existe descripción específica para las crateras, sólo se menciona su función: son usadas como receptáculo de la sangre surgida de los sacrificios “Tomó Moisés la mitad de la sangre y la derramó en las crateras” (*Éxodo* XXIV.6). Las copas forman parte de los objetos del altar de los sacrificios y también carecen de descripción “Y harás un canal para el altar [...] y copas [...]” (*ibid.* XXVII.3). El relato bíblico —esto es evidente en los dos últimos objetos— sólo nombra los elementos y en el caso de la mesa, su descripción se reduce a lo indispensable. En el capítulo XXXI.2ss. aparece el personaje de Besalel hijo de Uri de la tribu de Judá, y a Oholiab hijo de Ajisamak de la tribu de Dan, artesanos “a quienes Dios insufló su espíritu divino” para fabricar los objetos de culto. Aristeas, por el contrario, describe minuciosamente cada detalle de los elementos que han sido hechos (se trata de una obra concluida) con extraordinaria habilidad por artesanos anónimos *ἄνωνυμοι* (51; 81). Es el rey la figura que se destaca en todo momento y

³³ *Cfr.* J. Collins (1986: 181-2): “Pseudo-Aristeas goes beyond Ben Sira in suggesting that the cult in an ecstatic experience because of the emotional effect of the solemn rituals. The concern is not with the mechanism of atonement but with the public impression of Judaism that is conveyed.”

quien promueve los hechos: él ordenó *εκελευσε* (56) y los artesanos (anónimos) obraron según sus órdenes *εποιησαν* (58; 63; 65; 66; 68). La obsesión por lograr un trabajo perfecto se manifiesta en la conducta real: relata Aristeeas que el soberano faltaba a la audiencia pública para poder controlar mejor a los artesanos, con lo cual se logró un resultado excelente “digno del rey que enviaba los regalos como del sumo sacerdote que estaba al frente del lugar santo” (81). La descripción de las vestiduras del sumo sacerdote presenta una situación inversa en relación con el texto bíblico, éste abunda en detalles que deben ser respetados para la confección de una prenda digna del sumo sacerdote y su estirpe. Durante la dominación persa (siglo VI a.C.) los judíos debieron organizarse políticamente de forma distinta a la que existía antes del exilio en Babilonia. La autoridad predominante estaba en manos de los sacerdotes quienes se transformaron en jefes del estado.³⁴ En la *Carta* tanto el rey de Egipto como el sumo sacerdote gozan del respeto y admiración de sus gobernados y son sus máximas autoridades. Los objetos que envía el rey hablan de sus cualidades y eran tan hermosos que fueron expuestos por el sumo sacerdote para que los contemplara el pueblo en la misma ocasión en que Eleazar leyó la carta de Ptolomeo frente a todos reunidos en multitud (42). Las vestiduras de Eleazar que provocan un efecto conmovedor son llevadas en ocasión de un acto litúrgico que contempla todo el pueblo *επεισθησαν* (96). También la visión de los regalos del rey provoca placer en los espectadores (67). El *κεάμα*, elemento esencial en las representaciones dramáticas griegas, alcanza el ámbito sagrado. Tanto Ptolomeo como Eleazar poseen la misma jerarquía no sólo para sus súbditos sino también el primero para los habitantes de Judea y el segundo para los egipcios. Si el rey de Egipto a través de sus regalos, carta y embajada logró ganarse no sólo el respeto de los habitantes de Judea sino también el del sumo sacerdote, los judíos de Egipto no tienen que depender de ellos en cuestiones religiosas, más aún si han de contar con una excelente versión del *Pentateuco* en lengua griega. Ya no ha de ser necesario que los judíos de Jerusalén envíen cartas a la comunidad judía de Alejandría para recordarles la celebración de las festividades religiosas tal como ocurre con II *Macabeos*, obra que está precedida por dos cartas dirigidas a los judíos de Egipto (II *Macc.* I.1-9; 10-II.18).

³⁴ Cfr. E. Schürer (1985: 190ss).

El propósito de la *Carta*

Es necesario plantearse cuál es el propósito de esta obra. Descubrir la intención que movió a redactarla es un punto que ha desvelado a más de un crítico. V. Tcherikover (1958) reproduce diversas opiniones³⁵ para después refutarlas. Él fue uno de los primeros estudiosos en afirmar que los destinatarios de la obra eran lectores judíos (eran los únicos a quienes podía interesar los detalles expuestos acerca de los preceptos alimentarios en los parágrafos 144ss.)³⁶ a los que se quería acercar a los griegos y su cultura sin que ello implicara una pérdida de su identidad. Él sostiene que no podría haber existido ninguna intención apologética por parte del autor ya que en la primera época ptolemaica no existía una corriente antijudía vigorosa tal como apareció en tiempos de Filón y Flavio Josefo (siglo I d.C.).³⁷ La *Carta* afirma que la intención de Moisés por medio de sus leyes era la de rodear al pueblo con una sólida empalizada y férreos muros para no mezclarse con ninguno de los demás pueblos y mantenerse puros a fin de adorar al único Dios (139). Podría pensarse que esta concepción se contradice con la idea universalista de Dios expresada en el parágrafo 16, la cual se acrecienta en el relato del simposio (187-294), el pasaje más extenso del texto y en el que el rey interroga durante siete días a cada uno de los setenta y dos sabios judíos venidos desde Jerusalén acerca de temas relacionados con el arte del buen gobierno y una conducta ético-política adecuada.³⁸ Esta dualidad fue advertida por Tcherikover y la considera un rasgo

³⁵ Menciona entre otros a Friedländer quien afirmaba que la glorificación del judaísmo en la obra no era sino una defensa del mismo, aunque “the book does not mention the antagonists of Judaism by name, nor does it admit that its intention is to refute direct attacks”. Stein habla de “a special kind of defense which practices diplomatic tactics”, Tramontano “an apologetic and propagandist tendency”. Pfeiffer dice: “This fanciful story of the origin of the Septuagint is merely a pretext for defending Judaism against its heathen denigrators, for extolling its nobility and reasonableness, and for striving to convert Greek speaking Gentiles to it.” (1950: 59-60).

³⁶ “Did the Gentiles have a special interest in this question? It is well known that the precepts and customs which attracted their special attention and aroused their curiosity were the circumcision, the Sabbath, the main holidays, and the prohibition of pork. But Eleazar passes over these questions in silence” (Tcherikover 1958: 62).

³⁷ En *Contra Apión* de Josefo el autor intenta echar por tierra las diversas calumnias que circulaban acerca de los orígenes y costumbres del pueblo judío.

³⁸ *Cfr.* J.G. Gammie (1986: 209-210) quien describe el pasaje del simposio “Jewish in substance and purpose but Greek in outline and veneer” y a continuación enumera fuentes bíblicas en las que aparecen conceptos semejantes a las respuestas de los sabios, sobre todo literatura sapiencial: *Proverbios, Ben Sirá, Eclesiastés, Salmos*. J.P. Martín (2003: 193) afirma con

característico no sólo de la obra sino también de la clase social a la que pertenece el autor de la *Carta*: la aristocracia judía en Alejandría enviaba a sus hijos al gimnasio y anhelaba adquirir la ciudadanía griega pero sin perder su identidad étnica. La vida en la diáspora era posible siempre que existiera un soberano como el Ptolomeo de la *Carta* que reconociese los valores de la tradición judía expresados en el *Pentateuco*. Los estudiosos posteriores a Tcherikover profundizan su línea de análisis: G. Howard (1971: 341) afirma que se trata de una apología del judaísmo de la diáspora frente a las críticas del judaísmo palestinese. J. Goldstein (1981: 83) coincide con este último: la *Carta* es una réplica a quienes sostienen que los judíos no deben vivir en la diáspora, no obedecer a soberanos extranjeros ni asociarse con griegos. La obra demuestra que todo ello es posible si se observan los preceptos del judaísmo; más aún, se pudo lograr una traducción del texto bíblico con calidad suficiente para no necesitar ninguna enmienda (310-11) y para poder prescindir del original hebreo cuya lectura resultaba cada vez más inaccesible a los habitantes judíos de Egipto.³⁹ N. Hacham (2005) cree que los judíos que vivían en Egipto necesitaban una legitimización de su vida en aquel país y la *Carta* cumple esa función. Él interpreta el hecho de la liberación de esclavos por parte del rey como la formulación de una nueva historia del *Éxodo* con rasgos singulares.⁴⁰ En

respecto al pasaje en cuestión: “La forma de *quaestiones et solutiones* es greco helenística, y los contenidos ético políticos constituyen una búsqueda profunda de síntesis de puntos de vista griegos y judíos.”

³⁹ Cfr. Hengel (1980: 93): “It is amazing how quickly the Jews in Ptolemaic Egypt gave up their familiar Aramaic and adopted Greek...Greek became the dominant official language, not only in dealings with the Hellenistic environment but even in the Jewish communities themselves”.

⁴⁰ La historia de la salida de los judíos de Egipto, guiados por Moisés, presenta ciertos motivos comunes con el relato de la liberación de esclavos judíos, según la *Carta*. En ambas situaciones los esclavos judíos eran numerosos y fueron liberados por orden real (en el Egipto bíblico el faraón ordena la salida de los judíos presionado por las plagas que assolaban el país. Cfr. *Éxodo* XII.30-32; en ambas historias la liberación comprendió a hombres, mujeres y niños y se llevó a cabo con celeridad. Después de enumerar otras similitudes Hacham apunta las diferencias, que son esenciales para comprender la ideología de la *Carta*. En el relato bíblico los judíos abandonaron Egipto para retornar a Canaán, su tierra; la *Carta* enfatiza la liberación de esclavos los que, se sobreentiende, habrán de integrarse a Egipto. La maldad del Faraón bíblico contrasta con la benevolencia de Ptolomeo y, en general el libro de *Éxodo* presenta una actitud hostil con respecto a los egipcios, que contrasta con los sentimientos positivos expresados en la *Carta* con su país de origen: “The liberated slaves did not leave Egypt but settled in it and became integrated in the life of the country” (2005: 10). Hacham concluye con respecto a la *Carta* (2005: 19): “[...] a book that attempts to create a foundation store for this ideology –the foundation story of the Hellenistic Jewry.”

Egipto, en la ciudad de Leontópolis, el sumo sacerdote Onías IV, que había huido de Judea, fundó un templo, rival del de Jerusalén. Este hecho pudo haber irritado a los judíos palestinos quienes consideraban que debía existir un único lugar para el templo (Jerusalén).⁴¹ La *Carta* cumple la función no sólo de otorgar un estatus de legitimidad a la traducción griega del *Pentateuco*, fundamental para el cumplimiento de las leyes ancestrales, sino la de justificar la permanencia de los judíos en Egipto, súbditos de un rey, respetuoso y máximo admirador de la labor llevada a cabo por los sabios judíos a quienes llegó a considerar amigos (318). El elogio al soberano, encarnado en su decisión de liberar a los cautivos judíos y en el cuidado extremo demostrado en la *ékphrasis* de los objetos de culto, junto con el anhelo de fusionar la concepción monoteísta con la percepción griega —la *ékphrasis* de los atuendos sacerdotales es una prueba de ello— hacen de la *Carta de Aristeas a Filócrates* una obra singular que prelude el camino que habría de seguir y profundizar unos años después Filón de Alejandría.

Bibliografía

Ediciones

- MUNRO D.B. et T.W. ALLEN. (1978). *Homeri Opera*. Oxford Classical Texts.
PELLETIER, A. (1962). *Lettre d'Aristée a Philocrate*. Paris: Les Éditions du Cerf.
SOLMSEN F. et alii (1990³). *Hesiodi. Theogonia Opera et Dies. Scutum. Fragmenta Selecta*. Oxford Classical Texts.

Bibliografía citada

- ALESSO, M. (2003). “El género simposíaco en la *Carta de Aristeas*” en P. Cavallero et alii (eds.) *Koronís. Homenaje a Carlos Ronchi March* Facultad de Filosofía y Letras. UBA; 291-304.

⁴¹ Cfr. *Deuteronomio* XII.2-7.

- BARTLETT, J.R. (1985). *Jews in the Hellenistic World: Josephus, Aristeas, the Sibylline Oracles, Eupolemus*. Cambridge University Press.
- BERTHELOT, K. (2001). « L'interprétation symbolique des lois alimentaires dans la Lettre d'Aristée : une influence pythagoricienne » en *Journal of Jewish Studies* LII /2; 253-68.
- COHEN, N. (1984). «The Names of the Translators in the Letter of Aristeas: A Study in the Dynamics of Cultural transition» en *Journal for the Study of Judaism* XV; 32-64.
- COLLINS, J. (1986). *Between Athens and Jerusalem*. New York: Crossroad.
- COLLINS, N. (2000). *The Library in Alexandria & the Bible in Greek*. Leiden: Brill.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N. (1983). “Carta de Aristeas” en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, t. II, Madrid: Ediciones Cristiandad; 9-63.
- GAMMIE J.G. (1986). “The Hellenization of Jewish Wisdom in the Letter of Aristeas” en *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 4-12, 1985*. Jerusalem: World Union of Jewish Studies.
- GOLDSTEIN, J. (1981). “Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism” en E.P. Sanders et alii (eds.) *Jewish and Christian Self-definition*. Philadelphia: Fortress Press; 64-87.
- GOODING, D.W. (1963). “Aristeas and Septuagint Origins: a Review of Recent Studies” en *Vetus Testamentum* XIII; 357-379.
- HACHAM, N. (2005). “The Letter of Aristeas: a New Exodus Story?” en *Journal for the Study of Judaism* XXXVI/1; 1-20.
- HARDIE, P.R. (1985). “Imago mundi: Cosmological and Ideological Aspects of the Shield of Achilles” en *Journal of Hellenic Studies* CV; 11-31.
- HENGEL, M. (1974). *Judaism and Hellenism*. Philadelphia: Fortress Press
- _____. (1980). *Jews, Greeks and Barbarians*. Philadelphia: Fortress Press.
- KRIEGER, M. (1992). *Ekphrasis: The Illusion of the Natural Sign*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- MARTÍN, J.P. (2003). “De la Septuaginta a Bizancio: transiciones en la historia de una lengua” en *Circe* 8; 189-202.
- PÉREZ JIMÉNEZ A. y A. MARTÍNEZ DíEZ. (1983) *Hesíodo. Obras y Fragmentos*. Madrid: Gredos.
- PINEDA, V. (2000). “La invención de la *écfrasis*” en *Homenaje a la Profesora Carmen Pérez Romero*. Universidad de Extremadura. Facultad de Filosofía y Letras.
- SARNA, N. (1991). *The JPS Torah Commentary. Exodus*. Philadelphia, New York: The Jewish Publication Society.
- SCHÜRER, E. (1985). *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús 175 a.C-135 d.C*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

- TCHERIKOVER, V. (1958). "The Ideology of the Letter of Aristeas" en *Harvard Theological Review* 51/2; 59-85.
- _____. (1961). *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- WESTERMANN, W. L. (1938). "Enslaved Persons who are Free" en *American Journal of Philology* LIX/1; 1-30.
- ZUNTZ, G. (1959). "Aristeas Studies II: Aristeas on the Translation of the Torah" en *Journal of Semitic Studies* IV/2; 109-126.

Recibido: 15 de octubre de 2005 Evaluado: 23 de noviembre de 2005 Aceptado: 24 de noviembre de 2005
