



LA NOVELA *JOSÉ Y ASENETH*: EL PASAJE DE LA IDOLATRÍA AL MONOTEÍSMO

Diana L. Frenkel [Universidad de Buenos Aires]

[dfrenkel17@yahoo.com.ar]

Resumen: Nos proponemos analizar el personaje de Aseneth, protagonista de la novela judeohelenística *José y Aseneth* en función de su decisión de abandonar su vida anterior para adoptar la creencia monoteísta. A partir de ella reflexionaremos sobre identidad y el fenómeno del prosélito, su 'aceptación' dentro de la comunidad judía y fuera de ella, por lo cual nos valdremos de algunas de las fuentes históricas y literarias que atestiguan la existencia del prosélito y su inserción en una sociedad en una época de transición entre el mundo pagano y el cristiano.

Palabras clave: Aseneth - novela - Biblia - judaísmo - prosélito.

The novel *José and Aseneth: the passage of the idolatry to the monotheism*

Abstract: The paper analyzes the character of Aseneth, main character of the Hellenistic Jewish novel *Joseph and Aseneth* according to his decision of leaving his former life to adopt the monotheistic belief. From this point we will meditate on identity and the phenomenon of the proselyte, its 'acceptance' inside the Jewish community and outside it, so we will use some of the historical and literary sources that testify the existence of proselyte and its insertion into a society in a time of transition between the pagan and the Christian world.

Key words: Aseneth - novel - Bible - Judaism - proselyte.

José y Aseneth: una novela judía en un mundo grecorromano

La ficción narrativa surgida en el seno del judaísmo entre los siglos II a.C. - II d.C. (*Esther*, *Daniel* –ambas con sus respectivas adiciones griegas, *Judith*, *Tobit*, *José y Aseneth*–) ha sido motivo de discusión en relación con su pertenencia o no al género novelístico grecorromano. Comparte con este último, rasgos significativos comunes (WILLS 2011: 142 ss.) y en lo particular sus héroes adquieren un nivel de ejemplaridad que los instaura como modelo para las generaciones posteriores. Ese elemento hagiográfico o aretalógico es el que prepara el camino para la ficción narrativa cristiana (PERVO 2002: 686) Las obras mencionadas –salvo *José y Aseneth*–

se encuentran en el texto bíblico por lo cual el hecho de su inclusión en un género ficcional ha dado lugar a una serie de interrogantes y cuestionamientos que continúan hasta el día de hoy. El egiptólogo A. C. HERMANN (1953-1954: 51-62) postula la existencia de una *Egyptian Royal Novella* o *Königsnovelle* como antecedente de los relatos existentes en *Daniel* y *Esther*¹. KILPATRICK (1970: 234) define a los libros de *Ruth*, *Esther*, *Tobit* y *Judith* como ‘religious romances’. Salvo *Judith*, ellos incluyen el motivo del matrimonio y los personajes femeninos juegan el papel principal, a excepción de *Tobit*). En todos es importante la relación con el mundo pagano y el tema del exilio forma parte de alguno de ellos. GROGANELLI (1984: 9) afirma que tanto la novela griega como la romana no son un producto enraizado en el período helenístico sino que sus orígenes se encuentran en el mundo oriental y ejemplifica con *José y Aseneth*. WILLS (2011: 142-143) propone una clasificación de las novelas judías en un contexto grecorromano en un intento taxonómico de un género cuyos límites no siempre son claros².

- 1 Este género se caracteriza por describir un rey dueño de todo el poder, los conflictos, envidias y rivalidades existentes entre los integrantes de la corte real, los sueños o revelaciones del soberano y el problema de sus interpretaciones, la llegada de un extranjero a la corte que aporta la solución al enigma, etc.
- 2 WILLS distingue: 1. novelas propiamente dichas cuyo personaje central es una figura no prominente del texto bíblico e incluye a mujeres (*Esther*, *Daniel*, *Tobit*, *José y Aseneth*); 2. novelas de héroes nacionales (frag-

DOCHERTY (2004: 27 ss.) propone el término ‘*rewritten Bible*’ para designar a textos que a partir del relato bíblico amplían temas breves u oscuros del original³. ¶

José y Aseneth

La novela *José y Aseneth*⁴ es una obra escrita en lengua griega, de autor anónimo, que a pesar de haber sido olvidada por los estudiosos del mundo clásico, logró popularidad durante varios siglos. Se transmitió a través de cuatro familias de manuscritos griegos y fue traducida al eslavo, siríaco, armenio, rumano, latín (dos versiones), inglés, copto y armenio (WEST 1970). Su tema pro-

mentos de la obra de Artápano sobre Abraham, Moisés; entre los no judíos el *Libro de Ahikar*, la *Novela de Alejandro*, *Nino*, etc); 3. novelas de carácter histórico, con personajes de un pasado histórico más reciente (*II Macabeos*, la familia real de Adiabene –en Josefo, *AJ* 124. 154-236; 20. 2. 17-96–). Nótese el difuso límite entre 2. y 3.

- 3 “A narrative that follows Scripture but includes a substantial amount of supplements and interpretative developments” (opinión de VERMES citada por DOCHERTY 2004: 28)
- 4 Este título no se encuentra en ningún manuscrito sino que fue adoptado siguiendo el modelo de las novelas griegas, llamadas con el nombre de sus dos protagonistas. WEST (1974: 70) señala los dos títulos bajo los cuales se transmitió el texto: *Πράξεις τοῦ παγκάλου Ἰωσήφ καὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Ἀσενέθ θυγατρὸς Πεντεφρῆ ἱερέως Ἡλιουπόλεως* es uno y el otro *Βίος καὶ ἐξομολογησὶς Ἀσενέθ θυγατρὸς Πεντεφρῆ ἱερέως Ἡλιουπόλεως καὶ πῶς ἔλαβεν αὐτὴν ὁ πάγκαλος Ἰωσήφ εἰς γυναῖκα*.

viene de *Génesis* 41. 45, versículo que narra la entrega a José de Aseneth, hija del sacerdote Poti Fera, de On, como mujer, por parte del Faraón.⁵ El texto abarca 29 capítulos; del 1 al 21 se cuenta la historia del encuentro entre los jóvenes, el proceso de conversión de Aseneth, su purificación y posterior boda. Predomina el tema amoroso y místico. Del capítulo 22 al final la narración se asemeja a un relato épico de traiciones y emboscadas al describir los inútiles esfuerzos del hijo del Faraón, en combinación con algunos hermanos de José para apoderarse de Aseneth, su antigua prometida.

La crítica concuerda en señalar como lugar y fecha de composición al Egipto romano anterior a la época de Trajano, emperador que sofocó cruelmente la rebelión de la comunidad judía (115-117 d.C). Fuera de ello hay numerosos puntos de discusión: la intención del autor, el género de la obra, su problemática y los lectores a quienes está dirigida. Durante largo tiempo se consideró que *José y Aseneth* era una obra de un autor cristiano, opinión formulada por BATIFFOL, el primer editor del texto griego. Actualmente se la considera un escrito de un autor judío conocedor de la *Sep-tuaginta*. Los rasgos lingüísticos de la obra que también se encuentran en el *Nuevo Testamento* pueden explicarse en función de una época de composición contemporánea de la incipiente literatura cristiana. ¶

5 Mediante esta boda, José ingresa a la capa superior de la nobleza egipcia.

La novela

El relato comienza con la expresión lingüística habitual de la narrativa bíblica Ἐγένετο. La mención del espacio y el detalle minucioso del tiempo otorga al relato un rasgo de verosimilitud. José, personaje de confianza del Faraón, en su gira por Egipto, llega a Heliópolis⁶, cuyo sacerdote Pentefrés⁷ también cumple una función política, es gobernador σατράπης del Faraón, y jefe de todos los demás funcionarios reales, un hombre rico, prudente y

6 Ciudad situada a seis millas de El Cairo fue la capital del XIII nomo del bajo Egipto. Era el centro del culto al sol. Es mencionada varias veces en el A. T. (Gn 41.50; 46. 20; Ez 30. 17. Según Flavio Josefo (*B. J.* 1. 31-33) el sumo sacerdote Onías, quien debió huir de Jerusalem a la llegada de Antioco IV (175-163 a.C.) fundó en esa ciudad un templo semejante al de Judea. Las fuentes talmúdicas (*Yomá* 39 y *Menajot* 109b) también mencionan la existencia de un templo de Onías, sin decir la ubicación geográfica. Para más datos cfr. FRENKEL (1999).

7 El texto bíblico menciona al amo de José, Potifar, eunuco del Faraón (Gn 39. 1), al sacerdote de On, Poti Fera, padre de Aseneth (Gn 41.45; 50). Éste nombre proviene del egipcio *Pa-di-pa-re* “el que ha sido entregado por Re (dios del Sol). *José y Aseneth* llama a éste último Pentefrés. La confusión entre estos dos personajes data de tiempos antiguos. En el *Testamento de José* 12 aparece el nombre Pentefrés para designar al bíblico Potifar; ocurre lo mismo en *Jubileos* XL 10 e incluso un arqueólogo prestigioso como ALBRIGHT incurre en el mismo error: “*Potiphar is simly an adaptation or corruption of Poti Phera, name of the priest of Heliopolis*” (1918: 127).

mesurado⁸. Aseneth⁹ su hija, es descrita según el canon de las novelas griegas: virgen¹⁰ y poseedora de una belleza extraordinaria; el rasgo distintivo es el de su semejanza con las heroínas bíblicas. Esta mención es el primer dato que revela el origen judío de la novela y anticipa el futuro de la joven¹¹. Su habitación, atuendo y joyas rebosan de elementos característicos de un culto idólatra¹², hecho que destaca la magnitud e intensidad de su conversión. El carácter de Aseneth se describe al comienzo altanero y desdenoso: antes de conocerlo, rechaza la boda con José por considerarla denigrante y aspira a ser la esposa del

primogénito del Faraón (4. 12)¹³. La visión de José, desde la ventana de la torre en la que pasa sus días Aseneth, provoca el notable cambio en los sentimientos de la joven (6. 1 ss.) la cual arrepentida por sus palabras previas, reconoce su ignorancia¹⁴. La angustia de Aseneth crece aún más al ser rechazada por José, quien advierte su pesar y ruega a Dios por ella. Por medio del discurso del joven se da a conocer su carácter piadoso y temeroso de Dios¹⁵. El relato crea un ambiente semejante al de una liturgia de admisión de prosélitos, un típico rito de iniciación. La triple fórmula de la plegaria *Καὶ ἀνακαίνισον [...] καὶ ἀνάπλασον [...] καὶ ἀναζωοποιήσον [...]* así lo demuestra¹⁶. Otro rasgo piadoso del hijo de Jacob es el hecho de comer en una mesa aparte para no ingerir alimentos impuros (7. 1)¹⁷ El ritmo narrativo se concentra en la descripción minuciosa del arrepentimiento

8 La descripción de Pentefrés recuerda la de Licomedes (Jenofonte de Efezo 1. 1. 1) y la de Caritón de Afrodísia (6. 7. 10).

9 Nombre de origen egipcio. Significa “la que pertenece a Neith”, diosa de la ciudad de Sais, en la zona este del Delta. Su culto se remonta al período predinástico. Divinidad de la caza, guerra y el tejido, es una fuerza creadora, que dio nacimiento al mundo y a los primeros dioses. PHILONENKO (1968: 64) la considera bisexual, manifestándose su androginia en los epítetos que ella recibe “Padre de los padres y madre de las madres...”. LESKO (1999: 62) no acepta su carácter andrógino.

10 Aseneth vive aislada en una torre, atendida por siete doncellas, también vírgenes (2. 1-11). Con respecto a la simbología de la torre cfr. P. RIESSLER (1922) “*Joseph und Aseneth. Eine altjüdische Erzählung*”, *Theologische Quartalschrift* 103, pp. 1-22; 145-183 (citado por PIÑERO 1982: 201)

11 Cfr. Rt 4. 11: Los ancianos desean que el futuro de la joven moabita sea como el de Raquel y Lea “que edificaron la casa de Israel”.

12 Cfr. 2.4-5; 3. 10.

13 Según su palabras, José es un varón prisionero, extranjero, fugitivo y vendido como esclavo, hijo de un pastor de Canaán.

14 Cfr. 6. 6: “No sabía que José es hijo de Dios”.

15 José se perfila como el modelo de todas las virtudes, no sólo lo en esta obra sino en los *Testamentos de los Doce Patriarcas*. Cfr. PIÑERO (1987: 17).

16 Cfr. PHILONENKO (1965: 151). El autor señala que la fórmula ternaria “pan-copa-ungüento” se corresponde con la otra fórmula ternaria “renuévala-vuelve a modelarla-vuelve a vivificarla”.

17 La misma conducta sigue Daniel en la corte del rey Nabucodonosor (Dn 1. 8). En 2 y 4 *Macabeos* la negativa de ingerir carne de cerdo desencadena los hechos de martirio del anciano Eleazar y la madre con sus siete hijos.

de la joven, purificación y transformación en una doncella apta para ser la esposa de José. Nueve capítulos de los veintinueve¹⁸ describen el proceso de evolución exterior e interior del personaje que cambia de manera radical y como resultado de la transformación, el mayor deseo para quien antes despreciaba al hijo de Jacob dando muestras de soberbia y desdén, es el de llegar a ser su esclava, lavarle los pies y servirlo durante el resto de su vida (13. 12). Para ello se requiere la intervención de otro personaje que no es José, que ha proseguido viaje. Aparece un ser semejante a éste en el aspecto exterior (14. 8) quien se presenta a sí mismo como “comandante de la morada del Señor y general en jefe de todo el ejército del Altísimo” (14. 7)¹⁹. El autor introduce un rasgo

místico en la novela mediante esta aparición celestial, a fin de disipar cualquier duda respecto a la sinceridad del arrepentimiento de la joven y su conversión a una nueva vida. En el discurso de este personaje se destacan tres momentos: la orden a la joven de despojarse del velo²⁰, el cambio de su nombre, característica de los héroes bíblicos futuros paradigmas nacionales, como el caso de de Abraham (Gn 17. 5), su esposa Sara (Gn 17. 15) y su nieto Jacob (Gn 32. 39); y la importancia del arrepentimiento *μετάνοια*²¹ en el caso de Aseneth (15. 7-9)²². La purificación se sella con la ingestión de miel de un panal aparecido milagrosamente; del mismo modo apa-

como un ser que ha venido desde el cielo
ἀνθρώπος ἐξ οὐρανοῦ (14. 4).

18 El capítulo 9 describe la reacción de la joven a la plegaria de José (mezcla de alegría, tristeza y miedo (*ibid.* 1); su llanto posterior, el apartamiento de los dioses paganos (*ibid.* 2) y la partida de José con la promesa de retornar al octavo día (*ibid.* 5). La penitencia de Aseneth ocupa el capítulo 10: ella se despoja de sus joyas vestiduras y viste una túnica de duelo, destroza las estatuas de los ídolos y destina su regío alimento a los perros. Durante siete días permanece postrada, sin probar bocado. Al octavo día pronuncia una plegaria de arrepentimiento que se extiende a lo largo de los capítulos 12 y 13. Los capítulos 14-17 constituyen el clímax de su arrepentimiento: la aparición de un hombre celestial –el arcángel Miguel– quien continúa el rito de iniciación llevado a cabo por José.

19 Tales jerarquías confirman que se trata del arcángel Miguel (cfr. *El testamento de Abraham* A 7; *Apocalipsis de Esdras* 4. 24; *2 Henoch* 33. 10), aunque en el relato no se menciona su nombre. El autor lo nombra

20 El hecho de despojarse del velo indicaba que la novia ya había llegado a la cámara nupcial; por lo tanto ya podía casarse con José (cfr. PIÑERO 1982: 224). Este rasgo de androginia fue interpretado por algunos críticos como una alusión a las características atribuidas a la diosa Neith (cfr. nota 9).

21 Traducimos *μετάνοια* por arrepentimiento y no conversión como lo hace PIÑERO en su versión al español. Consideramos que Aseneth experimenta un proceso en el que se arrepiente de su modo de vida anterior y lo expresa mediante los siete días de ayuno y penitencia. Por otra parte, como lo ha señalado la crítica, la novela no describe ninguna costumbre relacionada con la conversión habitual, sino más bien un rito de iniciación mediante un panal de miel (cfr. nota 25).

22 APTOWIZER (1924: 304) considera que Aseneth en una *baalat teshubá*, una prosélita cuya conversión ha sido acompañada por una profunda emoción y un proceso de purificación al término del cual ha adoptado un nuevo estilo de vida.

recieron las abejas que surgieron de éste²³. Este fenómeno es otro rasgo típico de un rito iniciático: el enviado de Dios invita a la joven tres veces (15. 2; 3; 5) a tomar coraje mediante el imperativo θάρσει, verbo utilizado en tales situaciones para armar de coraje al futuro iniciado a punto de abandonar costumbres anteriores e incorporar nuevas responsabilidades, previo pasaje a través de un rito místico²⁴. Se interpreta²⁵ que el alimento ingerido por el ser celestial y Aseneth se trata de maná, alimento enviado por Dios al pueblo en su salida de Egipto y cuyo sabor semejava al de una torta de miel²⁶. El episodio en cuestión, seguido de la muerte y resurrección de las abejas ha sido explicado como

símbolo de vida e inmortalidad²⁷. Después de la ceremonia iniciática, Aseneth está preparada para su matrimonio con José, es una “virgen santa”, y él, por su parte es un “varón piadoso, sensato, virgen, poderoso en sabiduría y conocimiento, el espíritu y la gracia de Dios están con él. (4. 9). La primera parte termina con la boda de los jóvenes celebrada por el Faraón, el banquete nupcial²⁸ y el nacimiento de Menasé y Efraím, los hijos de la pareja (21. 6-8)²⁹.

En la segunda parte (caps. 22-29) después de los siete años de abundancia el hambre asoló el país de Egipto. Los personajes de José y Aseneth pierden protagonismo frente a la importancia que cobran el hijo del Faraón y los hermanos de José. El hijo del Faraón enamorado locamente de Aseneth, maquina la muerte de José (23. 1-6). Se dan a conocer los diferentes caracteres de los hermanos de José: Dan y Gad dispuestos a ayudar al hijo del Faraón en cumplimiento de su funesto plan y quienes defienden a José: Simón, Leví,

23 La miel era “blanca como nieve” y tenía “un aroma de vida” (16. 4). Se alimentaron con ella el ser celestial y Aseneth. Las abejas que salieron del panal se posaron sobre el cuerpo de la joven, cayeron a tierra y murieron, para finalmente resucitar y volar hacia el patio.

24 Cfr. el artículo de JOLY (1955: 167) en el cual considera que el empleo de θάρσει revela un origen en los cultos eleusinos.

25 Cfr. PHILONENKO (1965: 152-3)

26 Cfr. Ex 16. 30: PHILONENKO (*ibid.*) recuerda que la expresión en hebreo *lehem abirrim* “pan de los fuertes” del Salmo 78. 25 se traduce en la *Septuaginta* como ἄρτος ἀγγέλων “pan de ángeles”. En Sb 16. 20 también se alude al maná mediante la expresión ἀγγέλων τροφή. PHILONENKO concluye: “*Là est la révélation initiatique, la mystérieuse leçon de l’ ange: le pain de vie, c’est le pain des anges*”. WALTER (2009: 85) piensa que se trata de una combinación del maná con el néctar y la ambrosía.

27 La edición de PHILONENKO en su comentario a 16. 15 señala que la imagen de abejas que simbolizan la resurrección se encuentra también en el *Apocalipsis Apócrifo de Juan* 11. Sin embargo CHESNUTT (1992: 971) no acepta esta interpretación. Cfr. también la opinión de FREDRIKSON (2003: 68). En *Ben Sirá*, en el discurso pronunciado por la sabiduría, personificada, se afirma que su recuerdo es más dulce que la miel y su posesión es más dulce que un panal de miel (24. 20).

28 Dura siete días como lo observa la tradición judía.

29 La novela sigue fielmente el pasaje bíblico de Gn 41. 50-52.

Naftalí, Asher (23-25). Benjamín, el hermano menor, en una escena inspirada en el enfrentamiento de David y Goliat, hiere mortalmente al hijo del Faraón³⁰. A la muerte éste, es José quien recibe el trono. La última parte introduce innovaciones en el relato bíblico: la visita de José y su esposa a Jacob en Canaán, el complot del hijo del Faraón contra José y la asunción de éste como rey de Egipto³¹. La escasa presencia de la figura de José se compensa con la de su hermano Leví, descrito como “profeta, piadoso y temeroso del Señor” (22. 8), cualidades que se reiteran en el curso de la acción (23.8; 10; 26. 7). El don de poder leer palabras escritas en el cielo³² y revelárselas a Aseneth secretamente (22. 9) hace de Leví una figura mística³³. En la última parte los elementos propios de acción e intriga juegan un papel más importante que en la primera, aunque ambas coinciden

en determinados rasgos que conforman el sello característico de la obra: el amor a primera vista de Aseneth tiene su correspondencia en el del hijo de Faraón; el personaje celestial comparte cualidades con Leví y a su vez éste con el de José en la primera parte. Todos los hechos tienen lugar dentro de un marco ético presente no sólo en los relatos bíblicos sino también en el género novelístico: los buenos son recompensados y los malos castigados (WEST 1970: 75). ¶

Aseneth y su inserción en el mundo hebreo

La figura de Aseneth es un personaje que a pesar de haber sido mencionado sólo dos veces en el relato bíblico (Gn 41. 45; 50) ha provocado una serie de discusiones por el hecho de que José, el hijo preferido de Jacob, no contrajo matrimonio con una israelita, sino con la hija de un sacerdote egipcio, adorador de ídolos. Lo mismo ocurrió con Judá quien se casó con la hija de un cananeo (Gn 38. 2) y Moisés con la midianita Tzipora (Ex 2. 1). En dichos matrimonios, la mujer extranjera fue incorporada a la comunidad hebrea. Sin embargo, estas uniones han generado dificultades en la exégesis rabínica³⁴ al sacar a la luz temas fundamentales y complejos

30 Cfr. 1 R 17. 48-52. Benjamín era un joven valiente y de hermoso aspecto (27. 2), tal como lo era David (1 R 16. 12).

31 El dato acerca de José como autoridad suprema de Egipto se encuentra en Sb 10. 14 y Josefo A.J. 2. 174.

32 PHILONENKO (1968: 2011) aclara que se trata de tablillas celestiales en las que están escritos sucesos del pasado y del futuro y remite al *Testamento de Levi* 5. 4 y el *Testamento de Asher* 2. 10; 7. 5.

33 Cfr. KEE (1983: 405). El énfasis sobre las cualidades morales de los personajes es un rasgo que se acentúa en la literatura posbíblica, sobre todo en los *Testamentos de los Doce Patriarcas*. El relato histórico del texto bíblico deviene un ejemplo moral. El caso más notable es el de José, alabado por su castidad frente a los avances de la mujer de Potifar. Cfr. nota 15.

34 Reproducimos el comentario de SARNA (1989: 265) a Gn. 38. 2: “*Conscious of the later prohibition on intermarriage with canaanites (De. VII 1-3), Jewish commentators have generally understood Hebrew Kena’ani here in the sense of ‘merchant’ [...]*”.

como lo son la presencia del extranjero *ger, zar, ben nekar, nokrí* y su relación con el pueblo judío (HARRISON 1988: 1). La *Biblia* hebrea presenta al extranjero en distintas situaciones en las que se manifiesta el juego de aceptación-rechazo por parte del pueblo hebreo (RAUBER 1970: 31). Es “el otro” que viene a irrumpir en una identidad étnica consolidada o en proceso de serlo, pero con una adición significativa: algunos personajes patriarcales que han sido consagrados como figuras ejemplares incluyen dentro de sí un rasgo de alteridad que los vuelve vulnerables y sensibles frente al padecimiento del otro y por lo tanto obligan a reflexionar una y otra vez acerca de esa situación. Abraham en el diálogo con los hijos de Het se considera un extranjero (Gn 23. 4) (partió de su tierra natal, Jarán a la tierra de Canaán); Dios le anticipa que su stirpe será extranjera en una tierra que no le es propia (Gn 15. 13) (en alusión a la esclavitud de Egipto). El hijo de Moisés es llamado Gersón por considerarse extranjero *ger* en una tierra extraña (Ex 2. 22) La experiencia nacida a partir de los sufrimientos vividos en Egipto constituye el argumento esencial para respetar al extranjero que reside junto al pueblo judío, el uno y el otro han padecido alejados de su tierra natal, compartieron dolores, por ello se lo incluye entre los que deben cuidar el sábado (Ex 22. 10), y su maltrato está prohibido puesto que el pueblo hebreo también ha sido extranjero en Egipto (Ex

22. 20)³⁵. Al mismo tiempo está despojado de ciertas prerrogativas políticas (Dt 17. 15), económicas (Dt 15. 3) y referidas al culto (Ex 12. 43); no obstante el extranjero puede orar en el Templo de Jerusalem (1 R 8. 41). Los libros proféticos dirigen sus críticas a naciones extranjeras (Egipto; Edom, Siria; Babilonia, Tiro, Sidón) advirtiéndoles una pronta destrucción (Jr 46; 49; 50; Ez 28-30) pero también vislumbran la posibilidad de incorporarlos al pueblo hebreo (Is 56. 3-8; 66. 18-21). El contacto con el amonita y moabita debe ser evitado por el maltrato que éste infligió a quienes salían de Egipto tras experimentar siglos de servidumbre (Dt 23. 4-5); la misma prohibición existe con respecto a los pueblos habitantes del territorio de Canaán (Dt 7. 1-6). Sin embargo, el *Libro de Ruth* presenta el caso de la moabita homónima, bisabuela del rey David (Rt 4. 18-22). La obra en cuestión relata el destino de Elimelech quien con su mujer Noemí y sus dos hijos emigraron a Moab debido al hambre que asolaba la ciudad de Betlehem³⁶. Ambos jóvenes se casaron con mujeres moabitas y al morir éstos y quedar viuda Noemí, ella retorna a su tierra natal acompañada de su

35 Se ubica al extranjero en el mismo nivel que la viuda y el huérfano. La misma idea ocurre en la literatura profética: Jr 7. 6; 22. 3; Ez 22. 7 y 29, etc.

36 El motivo del hambre es causa de migraciones, así lo reflejan varios relatos bíblicos: el descenso de Abraham a Egipto (Gn 12. 10); los hermanos de José (Gn 42. 1-2). En *José y Aseneth* dicho motivo recorre todo el relato (4. 8; 22. 1. 1-2; 25. 6).

nuera Ruth, quien se negó a abandonarla³⁷. En Betlehem Ruth contrajo matrimonio con Boaz, pariente de Noemí³⁸, y del hijo de ambos desciende la dinastía davídica³⁹. ¶

El prosélito

El término ‘prosélito’ προσήλυτος es usado en la *Septuaginta* como sinónimo de extranjero residente (traduce el original hebreo *ger*, extranjero residente en el país; Ex 20. 10; 22. 21; 23. 9; Dt 4. 14; 16. 11), ello ocurre setenta y siete veces y general-

mente el contexto sugiere un sentido religioso (STUEHRENBURG 1992: 503) emanado de la aplicación del código legislativo, por ejemplo, cuando el extranjero debe ser juzgado del mismo modo que un nativo (Lv 24. 22 y 25. 35). En otros pasajes se utilizan los términos πάροικος (Ex 12. 45; 18.3), ἀλλότριος (1 R 8. 41), ἀλλογενής (Is 56. 3 y 61. 5). En épocas posteriores “prosélito” adquiere la significación de “convertido al judaísmo”.

Filón, probablemente contemporáneo del autor de *José y Aseneth*, utiliza los términos ἐπιλύτης, ἔπιλυς, ἐπήλυτος con mayor frecuencia que προσήλυτος para referirse a los que adoptaron el judaísmo. El filósofo, poseedor de una visión universalista (ALESSO 2007: 14) afirma que quienes se convierten al judaísmo deben ser amados por los demás como iguales por el hecho de haber abandonado su patria, costumbres, templos (*De virtutibus* 103). Ejemplifica con la figura de Abraham, un caldeo, hijo de un astrólogo quien dejó atrás su tierra natal, su casa paterna y sus antiguas creencias por la fe en un único Dios (*Virt.* 212-214) y lo considera un modelo de nobleza para todos los conversos (*Virt.* 219). Acerca de la definición de ‘prosélito’ discusiones y definiciones se han sucedido hasta hoy en día, al resultar difícil determinar con exactitud cuál es el alcance específico de dicho término⁴⁰. Esta complejidad en el establecimiento de límites precisos en la definición del grado de compro-

37 Cfr. la respuesta de Ruth a Noemí (Rt 1.16). Ciertos comentaristas interpretan este versículo como una señal de conversión. “Does all this mean that Ruth, a Moabitess, is now technically a convert to Judaism?” cfr. CAMPBELL (1977: 80).

38 SIQUANS (2009: 445) menciona las opiniones de F. FISCHER y Y. ZAKOVITCH que ubican la composición del *Libro de Ruth* a mediados del siglo V a.C. como respuesta a Dt 7. 1-6; 23. 4; Esd 9-10 y Ne 13. 23-30: “These marriages are exactly the kind of relationship that is strictly forbidden by Ezra and Nehemiah”.

39 “[...] the Jews of antiquity held a wide range of opinions about the degree to which the proselyte became just like the native born” (COHEN 1989: 14). El autor describe siete maneras por las que un gentil podía manifestar su aprecio o respeto por el judaísmo: 1. admirar algunos aspectos de la tradición judía; 2. reconocer el poder de Dios o incorporarlo al panteón pagano; 3. beneficiar a los judíos o mostrarse amistoso con ellos; 4. practicar algún ritual del judaísmo; 5. venerar a Dios y renegar de las divinidades paganas; 6. integrarse a la comunidad judía sin efectuar una conversión formal; 7. haber hecho una conversión formal y practicar todos los preceptos.

40 Libro comentado por COHEN (1996).

miso con respecto al judaísmo ha dado lugar a una revisión sobre el llamado “proselitismo judío”, fenómeno atestado en diversas fuentes del *Nuevo Testamento* y en autores grecorromanos (McKNIGHT 1991). Según los historiadores E. WILL y C. ORRIEUX⁴¹, el *Evangelio de Mateo* 22. 15 sería la única fuente que menciona expresamente una actividad misionera por parte del pueblo judío. Los demás testimonios (que citaremos en párrafos siguientes) presentan tal grado de ambigüedad, según los autores mencionados, que impedirían afirmar la existencia de una conducta misionera por parte de los judíos a partir del siglo I a.C. El *Nuevo Testamento* no sólo menciona a prosélitos (Hch 2. 11 y 6. 5), también se refiere a los *σεβόμενοι τὸν θεόν* o *φοβούμενοι τὸν θεόν* “los temerosos de Dios,” (Hch 10. 1; 13. 16; 16. 14; 18. 7) términos aplicados a personas atraídas por la religión judía que participaban del ritual en las sinagogas, sin haber llevado a cabo una conversión formal⁴², a diferencia del prosélito quien se habría comprometido a cumplir con los preceptos de la legislación mosaica. Sin embargo, la distinción entre estos grupos no parece ser tan clara (ALBRIGHT & MANN 1967: 126; STERN (1976: 104). Flavio Josefo suele evitar el término ‘prosélito’ en relación a los conversos (STUEHRENBURG 1992: 503) salvo en el caso de Fulvia, una mujer romana atraída por el judaísmo

41 Tal es el caso de Hch 10. 1: el centurión Cornelio no es un prosélito.

42 Provincia de la Mesopotamia, cuya capital era Arbela, actualmente la iraquí Arbil.

(AJ 18.82), engañada por unos judíos impostores quienes se apropiaron de su donación al Templo en beneficio propio. Este hecho, según Josefo originó la expulsión de los judíos de Roma por Tiberio (AJ 18. 83-84). Menciona a los *σεβόμενοι τὸν θεόν* cuando describe la enorme riqueza del Templo de Jerusalén originada en las donaciones de los judíos y de los que reverencian a Dios (AJ 14. 110). El historiador presenta un interesante relato sobre la conversión de Helena, reina de Adiabene⁴³ y su hijo Izates (AJ 20. 17). En los pasajes en cuestión tampoco se vale del término ‘prosélito’ sino de la expresión *μεταβάλλειν εἰς ἔθνη* “adaptar las costumbres”. La reina ya se había convertido al judaísmo cuando su hijo conoció a un comerciante judío Ananías quien había enseñado a mujeres de la corte a “reverenciar a Dios”. Izates adoptó la fe judía sin circuncidarse

43 Cfr. NOLLAND (1981: 173 ss.). El autor comenta el artículo de Neil J. McLENEY en el que se afirma que durante el período helenístico existía una apertura en la comunidad judía que permitía aceptar a un converso que respetara las leyes mosaicas aún sin estar circuncidado. Se basa en pasajes de Filón, Epicteto y en textos rabínicos, obras que según NOLLAND ofrecen una interpretación ambigua. Analiza el relato de la conversión de Izates en el texto de Flavio Josefo. Destaca que la posición de Ananías es discutible, por tratarse de un comerciante y no un conocedor exacto de las leyes ancestrales como Eleazar. Además, Izates, a pesar de ser un monarca, se consideraba estar en un rango inferior al de un prosélito en su situación (pág. 194). Concluye NOLLAND que no existe evidencia de la existencia de una apertura judaica anterior al siglo I a.C. en el hecho de aceptar un converso sin haberse circuncidado.

por temor a la opinión de sus súbditos, decisión avalada por su madre y Ananías (AJ 20. 41-42). Pero otro judío, Eleazar, lo exhortó a cumplir el ritual para no cometer impiedad (AJ 20. 43-44). Este pasaje señala dos puntos de vista sobre la admisión del prosélito al seno del pueblo judío, que reflejan diferentes opiniones por parte de los sabios (siglos I a.C. - II d.C.): para unos la circuncisión era un requisito fundamental para formar parte del judaísmo, según otros no era un rito esencial para incorporarse al seno del pueblo judío. Hasta hoy en día no se ha arribado a una conclusión unánime sobre lo que se habría exigido a un futuro prosélito para ser llamado como tal⁴⁴. ¶

Prosélitos en Roma

Diversos pasajes de autores latinos demuestran de manera contundente la presencia de prosélitos en Roma, y las consecuencias que derivaron de ello. Valerio Máximo (siglo I d.C.) en dos pasajes de *Facta et Dicta Memorabilia* se refiere a la expulsión de judíos que llevaban a cabo una actividad misionera en Roma (139 a.C.) Se trata del primer suceso de la historia de los judíos de Italia conocido hasta ahora⁴⁵. En

ambos pasajes se atribuye la expulsión al hecho de que los judíos pensaban transmitir sus ritos sagrados a los romanos⁴⁶, conducta que puede interpretarse como una actividad misionera⁴⁷. La *Sátira XVI* (vv. 96-106) de Juvenal (siglo I d. C.) ofrece otro testimonio acerca de este punto y corroboran la existencia de simpatizantes de la religión judía en la sociedad romana: los vicios de los padres influyen en la conducta de sus herejeros, quienes avanzan un grado más que sus progenitores⁴⁸. Así los hijos

(que había echado a los caldeos) expulsó a los judíos porque se proponían transmitir a los romanos sus ritos sagrados. Hispalo echó sus altares privados de los lugares públicos. El segundo pasaje (1. 3. 3; STERN 147b) amplía el primero, puesto que especifica la fecha de la expulsión: durante el consulado de Popilio Laenas y Calpurnio (139 a. C) y menciona un edicto que expulsaba a los caldeos de Roma y de Italia y también a los judíos. Este pasaje ofrece un testimonio sobre la errónea identificación por parte de los paganos del Dios de Israel con Sabazio (deidad frigia identificada con Dioniso). Cfr STERN (1976: 359).

44 STERN (1976: 357) cree que Valerio Máximo pudo haberse informado de este suceso por Tito Livio.

45 El primer pasaje (1. 3. 3; STERN 147a) nombra al pretor Cornelio Hispalo (Cn. Cornelius Scipio Hispanus) como autor de la expulsión no sólo de los judíos sino también de los caldeos –famosos por sus conocimientos de astrología–. El mismo Hispalo

46 STERN (1976: 359) menciona a determinados historiadores (SCHÜLER, FRIEDLÄNDER) que consideran a la delegación enviada por Simón el Hasmoneo como un acto de celo misionero; en cambio otros (GRESSMANN; JANNE, NOCK) interpretan que la actividad misionera se debió a los judíos de Frigia.

47 Cfr. El comentario de DUFF (1962: 420) señala que el proselitismo judío era conocido en Roma.

48 Tácito (5. 5. 4-5) también expresa que la circuncisión fue instituida para que los judíos pudieran reconocerse entre ellos y quienes adoptan su fe, llevan a cabo la misma práctica.

de los *metuentes* ‘temerosos de Dios’, se circuncidan⁴⁹. Omitimos otros testimonios histórico-literarios que se encuentran en la obra de Stern y que también prueban la existencia de una corriente proselitista en Roma⁵⁰.

Otro tema sumamente debatido es el de la aceptación de prosélitos por parte de las autoridades judías después de la caída del Segundo Templo de Jerusalem (70 d.C.) y que se refleja en la literatura talmúdica. Ésta fue compuesta a fin de aclarar y comentar pasajes del texto bíblico que requerían algún tipo de explicación complementaria. No existe una única definición con respecto a quienes adoptaron el judaísmo: por un lado se elogia a sabios judíos conversos o descendientes de ellos (Rabi Akiva; Onkelos; Smaya; Abtalión, Rabi Meir), pero por el otro un sabio palestinese comenta que los prosélitos son tan molestos como una costra⁵⁰ en la piel (*bYeb.* 109b). Un sabio judío, converso, Rabi Abraham Ha Guer, interpreta dicha afirmación de un modo elogioso. Los conversos, para integrarse al pueblo judío, han debido estudiar en profundidad los preceptos y son tan rigurosos en cumplirlos, que resultan molestos a los demás judíos que no alcanzan un grado tal alto de cumplimiento. Estas opiniones fueron vertidas en la literatura talmúdica, compuesta en los primeros siglos de la edad cristiana (el *Talmud*

babilónico fue clausurado en el 500 d.C.), cuando las autoridades judías construyeron límites muy definidos a la población para evitar su dispersión y asimilación fuera del judaísmo. *José y Aseneth* fue compuesto varios siglos antes en Alejandría, lugar en el que existía una numerosa población judía. Filón afirmaba que los judíos habitaban dos de los cinco barrios de la ciudad y que había no menos de un millón de judíos (*In Flacc.* 43)⁵¹. El cumplimiento de los preceptos mosaicos era esencial para la continuidad de la comunidad, pero desligados de un sentido territorial⁵², fenómeno que provocó la reducción del sentido religioso de la tierra y el hecho de concentrarse en la trascendencia de Dios. La *Carta de Aristeeas a Filócrates* compuesta en Alejandría a fines del siglo II a.C. expresa que es posible una vida judía en la Diáspora si se observan los preceptos del judaísmo⁵³. Esta convivencia con la sociedad greco-egipcia acarreó determinadas consecuencias. El contacto cotidiano con el mundo no judío derivó en matrimonios con gentiles⁵⁴, uniones peligrosas para la continuidad del pueblo judío, según

49 Cfr. KANT (1987: 686).

50 *Saphahat* en el original hebreo se refiere a una especie de lepra, que convierte a un ser humano portador de la misma en impuro. Para más información cfr. LAVEE (2012).

51 La cifra proporcionada por el filósofo no se puede comprobar, pero da a entender que la población en la ciudad era numerosa. (cfr. COLLINS 1997: 137).

52 Cfr. nota 6.

53 Cfr. FRENKEL (2005: 172).

54 SCHWARTZ (2009: 247) interpreta que la mezcla con gentiles derivó en un proselitismo, “ya fuera por razones altruistas o como reacción defensiva contra las acusaciones de distanciamiento y misantropía”.

la concepción ideológica subyacente en los libros de *Esdras* y *Nehemías*⁵⁵, a los que se le opone el mensaje del *Libro de Ruth*⁵⁶. ¶

Reflexiones finales

José y *Aseneth* fue compuesta por un judío alejandrino cuya comunidad proseguía con el cumplimiento de los preceptos mosaicos y a la vez experimentaba el influjo de la cultura helenística. Esta apertura a nuevas formas de expresión y de pensamiento se refleja en la obra que recreó a manera de novela la unión de José con una idólatra. Lo hizo introduciendo ciertos cánones de la novelística grecorromana a la que entretejió la problemática bíblica. Por su parte, la tradición hebrea elaboró las siguientes explicaciones (*midras-him* en hebreo), sobre el mismo tema, estudiadas por APTOWIZER (1924): 1. *Aseneth*, en verdad descendía de la familia de Jacob (era hija de Dina, producto de una violación); 2. ella fue la salvadora de José; 3. se trataba de una persona piadosa que decidió abandonar la idolatría por el monoteísmo. La primera explicación halla eco en la novela *El Targum de Pseudo Jona-*

*than*⁵⁷; en su paráfrasis de Gn 41. 45 comenta que *Aseneth* era la hija que Dina, hija de Jacob dio a luz después de haber sido violada por Siquem, hijo de Jamor (Gn 34). La niña fue criada por la esposa de Potifar. Una explicación semejante ocurre en *Pirké de Rabí Eliezer* cap. 38⁵⁸. La versión que hace de *Aseneth* la salvadora de José está atestiguada en *Yalkut Genesis* par. 146. La piedad de *Aseneth* es su virtud más destacada y una persona poseedora de dicha cualidad puede alcanzar un estatus semejante o superior a cualquier integrante del pueblo judío. Se trata una evidente defensa del prosélito⁵⁹. Gran parte de la crítica comenta el propósito ‘misionero’ de

55 Durante el exilio babilónico, algunos judíos se habían casado con mujeres extranjeras, motivo por el cual los jefes de la comunidad *Esdras* y *Nehemías* ordenan la separación de los matrimonios con extranjeras (*Esd* 9-10; *Ne* 13. 23-30). Cfr. nota 39.

56 Cfr. nota 39.

57 El *Targum* no es sólo una traducción del Pentateuco, sino incluye también gran cantidad de explicaciones, paráfrasis y expansiones del texto bíblico. La fecha de composición del *Targum de Pseudo Jonatán* es incierta, al igual que la de *Pirké de Rabí Eliezer*, pero se cree que no puede ser anterior al siglo VIII, si bien una parte esencial de su contenido debía circular oralmente en siglos anteriores.

58 PÉREZ FERNÁNDEZ, editor de la obra, en el comentario *ad hoc* manifiesta que la leyenda no tiene base filológica en el texto bíblico y su surgimiento se debe a motivos teológicos a fin de disipar el escándalo del matrimonio entre José y una extranjera por un lado; por el otro para contrarrestar las tendencias más abiertas de judíos alejandrinos y prosélitos que dieron origen a la novela de *José y Aseneth*.

59 COHEN (1989: 21-22) considera que *Aseneth* es una prosélita del tipo 5 (cfr. nota 40) que destruye sus ídolos y renuncia al politeísmo, si bien el texto no menciona ningún cumplimiento de preceptos. El autor añade que numerosas leyendas sobre Abraham relatan cómo el patriarca destruyó los ido-

José y Aseneth (PHILONENKO 1968: 55 ss.; COHEN 1996: 432; PIÑERO 2006: 91; WALTER 2009: 84); por nuestra parte ignoramos si se trató de un texto destinado a difundirse entre los gentiles⁶⁰ o más bien fue conocido dentro de los límites de la comunidad judía. De haber ocurrido la segunda posibilidad, que creemos más probable, consideramos que el objetivo primordial era demostrar no sólo la plena incorporación del prosélita al pueblo judío, sino, como afirmamos previamente, la posibilidad de alcanzar dentro de ella un lugar privilegiado y devenir en ejemplo paradigmático para los demás, mediante un sincero arrepentimiento de la vida y costumbres anteriores. El propósito del libro es, según nuestra opinión, demostrar cómo un pagano puede adoptar la tradición monoteísta y crecer dentro de ella con las mismas posibilidades que las de los demás hijos de Israel⁶¹. La imagen de una prosélita que se transforma en una 'Ciudad de refugio' para cobijar a numerosos pueblos recuerda el mensaje profético de *Isaías* 45. 14 ss.; 46. 6-8 y *Zacarías* 2. 15 entre otros, aunque no se trata de la ciudad de Jerusalem, como aluden los profetas, sino de una pagana que cambió sus costumbres y pensamiento por

medio del arrepentimiento y adquiere un nivel de santidad cercano al de la ciudad sagrada. Del mismo modo que Abraham es, de acuerdo con la óptica filoniana, un ejemplo para todos los conversos, la novela instauro a la joven egipcia en el mismo nivel que el patriarca (PHILONEKO 1968: 55), consolidando un espacio de legitimidad que no siempre fue fácil de encontrar para quien abandonaba su vida y costumbres previas en búsqueda de un nuevo camino. ¶¶

Bibliografía

Ediciones y traducciones

- ALAND, K. (1966). *The Geek Testament*. New York: American Bible Society.
- ALBRIGHT, W. F. y MANN, C. S. (eds. y trans.) (1971). *The Anchor Bible. Matthew*. New York: Doubleday & Company.
- ARNALDEZ, A. R. (1962). *Philo. De virtutibus*. Paris: Cerf.
- BATIFFOL, P. (1889-1890). *Le Livre de la Prière d' Aseneth. Studia Patristica I-II*. Paris: Leroux.
- CAMPBELL, E. (ed. y trad.) (1977). *The Anchor Bible. Ruth*. New York: Doubleday & Company.
- DUFF, J. D. (ed.) (1962). *Juvenal. Satires*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOELZER, H. (ed.) (1939). *Tacite. Histoires*. Tome II. Paris: Les Belles Lettres.
- MARCUS, R. (ed.) (1953). *Josephus. Opera*. London-Cambridge (Mass.): Heinemann-Harvard University Press-Loeb.
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ R. y PIÑERO, A. (1982). *José y Aseneth* en Díez MACHO, A. (ed.) *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo III. Madrid: Cristiandad.

los de su padre y adoptó la fe en un dios único, sin especificar precepto alguno.

60 *José y Aseneth* no presenta ningún pasaje apologético de la ley como lo hay en la *Carta de Aristéas* (128-171).

61 De la unión de José y Aseneth nacieron dos hijos: Efraím y Menasé (Gn 46. 20) que conformarán dos tribus de Israel.

- PÉREZ FERNÁNDEZ, M. (ed. y trad.) (1984). *Los capítulos de Rabbi Eliezer*. Valencia: Biblioteca Midrásica. Institución San Jerónimo para la investigación bíblica.
- PHILONENKO, M. (ed. y trad.) (1968). *Joseph et Aséneith*. Leiden: Brill.
- PIÑERO, A. (1987). *Testamentos o discursos del adiós* en Díez Macho, A. (ed.) *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo V. Madrid: Cristiandad.
- SARNA, N. (1989). *The JPS Torah Commentary. Genesis*. Philadelphia/ New York/ Jerusalem: The Jewish Publication Society.
- Bibliografía citada*
- ALBRIGHT, W. F. (1918). "Historical and Mythical Elements in the Story of Joseph". En *Journal of Biblical Literature* 37/3-4; 111-43.
- ALESSO, M. (2007). "Qué es una madre judía según Filón". En *Circe* 11; 11-25.
- APTOWIZER, V. (1924). "Asenath, the Wife of Joseph. A Haggadic Literary-historical Study". En *Hebrew Union College Annual* 1; 239-306.
- CHESNUTT, R. D. (1992). "Joseph and Aseneth" en FREEDMAN D. N. (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. III. New York: Doubleday & Company; 969-971.
- COHEN, S. J. D. (1989). "Crossing the Boundary and Becoming a Jew". En *Harvard Theological Review* 82/1; 13-33.
- COHEN, S. J. D. (1996). "Prosélytisme juif? Histoire d'une erreur by E. Will & C. Orrieux". En *The Jewish Quarterly Review* 86/3-4; 429-434.
- COLLINS, J. J. (1997). *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. Westminster: John Knox Press.
- DOCHERTY, S. (2004). "Joseph and Aseneth: Rewritten Bible or Narrative Expansion?". En *Journal for the Study of Judaism* 35/1; 27-48.
- FREDRIKSON, N. I. (2003). "La douceur et l'amertume dans le langage spirituel des saveurs". En *Vigiliae Christianae* 57/1; 62-93
- FRENKEL, D. (1999). "El templo de Onías en Egipto: ¿un conflicto con Jerusalem?". En *Actas de las X Jornadas de Estudios Clásicos "La cultura grecolatina en África"*, Facultad de Filosofía y Letras, UCA; 63-8.
- FRENKEL, D. (2005). "Una visión del Egipto ptolemaico según la Carta de Aristeas a Filócrates". En *Circe* 10; 157-175.
- HARRISON, T. (ed.) (1988). *Greeks and Barbarians*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- HERMANN, A. C. (1953-1954). "Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel". En *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx Universität* 3; 51-62.
- JOLY, R. (1955). "L'exhortation au courage θαρρῆν dans les mystères". En *Revue des Études Grecques* 68; 164-170.
- KANT, L. H. (1987). "Jewish inscriptions in Greek and Latin". En *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 20/2; 671-713.
- KEE, H. C. (1983). "The socio-cultural setting of Joseph and Aseneth". En *New Testament Studies* 29; 394-413.
- KILPATRICK, G. D. (1970). "Untersuchungen zu Joseph und Aseneth by C. Burchard; Joseph et Aséneith by M. Philonenko. En *Novum Testamentum* 12/2; 233-6.
- LAVEE, M. (2012). "Proselytes are as hard to Israel as a scab is to the skin": a Babylonian Talmudic concept". En *Journal of Jewish Studies* 63/1; 22-48.
- LESKO, B. S. (1999). *The Great Goddesses of Egypt*, University of Oklahoma Press.
- McKNIGHT, S. (1991). *A Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*. Minneapolis: Fortress Press.
- NOLLAND, J. (1981). "Uncircumcised Proselytes?". En *Journal for the Study of Judaism* 12/2; 173-194.

- PERVO, R. (2002). "The Ancient Novel becomes Christian" en SCHMELING G. (ed.). *The Novel in the Ancient World*. Leiden: Brill; 685-709.
- PHILONENKO, M. (1965). "Initiation et mystère dans *Joseph et Asénech*", en *Initiation. Study in the History of Religions*. Supplements to *Numen*. Vol. 10. Leiden: Brill; 147-153.
- PIÑERO, A. (2006). *Literatura judía de época helenística en lengua griega. Desde la versión de la Biblia en griego hasta el Nuevo Testamento*. Madrid: Síntesis.
- RAUBER, D. F. (1970). "Literary Values in the Bible: The Book of Ruth". En *Journal of Biblical Literature* 89/1; 23-37.
- SCHWARTZ, D. R. (2009). "El trasfondo judío del cristianismo" en ASSIS, Y. T., ASLANOV, C. y SENKMAN, L. (eds.) *Encuentros culturales de judíos, paganos, cristianos y musulmanes*. Vol. I Buenos Aires: Lilmod; 229-261.
- SQUANS, A. (2009). "Foreignness and Poverty in the *Book of Ruth*: A Legal Way for a Poor Foreign Woman to be integrated into Israel". En *Journal of Biblical Literature* 128/3; 443-52.
- STERN, M. (1976). *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- STUEHRENBERG, P. F. (1992). "Proselyte" en FREEDMAN D. N. (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. V. New York: Doubleday & Company; 503-505.
- WALTER, N. (2009). "La literatura judeo-griega del período helenístico" en ASSIS, Y. T., ASLANOV, C. y SENKMAN, L. (eds.) *Encuentros culturales de judíos, paganos, cristianos y musulmanes*. Vol. I. Buenos Aires: Lilmod; 63-90.
- WEST, S. (1970). "*Joseph and Asenath*: A Neglected Romance". En *Classical Quarterly* 24/1; 70-81.
- WILL E. y ORRIEUX C. (1992). "*Prosélytisme juif?*" *Histoire d'une erreur*. Paris: Les Belles Lettres.
- WILLS, L. (2011). "Jewish Novellas in a Greek and Roman Age: Fiction and Identity". En *Journal for the Study of Judaism* 42: 141-65.

Recibido: 02-04-2013

Evaluado: 20-05-2013

Aceptado: 27-05-2013

