

## LA NUEVA VIDA DE ASENETH

DIANA LEA FRENKEL

*Universidad de Buenos Aires*

(Argentina)

### Resumen

La ponencia describe el complejo camino de Aseneth, protagonista de la novela judeohelenística *José y Asenet*, de la que el *Libro de Génesis* refiere que era hija de Poti-Fera, sacerdote de On y fue entregada por esposa a José a quien dio dos hijos (*Gn* 41: 45; 50). Un autor, anónimo, escribió en griego una novela en la que los dos jóvenes son protagonistas, pero es Aseneth quien lleva el mayor peso narrativo al producir un cambio fundamental en su vida, cuando abandona su antigua educación politeísta y decide transformar su vida por amor y ser la esposa de José. Así llega a ser una figura paradigmática para todos los prosélitos, que dejan de lado sus antiguas creencias e inician un nuevo camino. La fecha de composición de la obra se ubica en el siglo I d.C y alcanzó gran popularidad en la sociedad cristiana de la Edad Media.

### Introducción

Watt (1969, p. 11), autor de *Robinson Crusoe: Burguesía y novela* considera que el éxito de una novela depende de dos condiciones: 1. la sociedad debe valorar a todo individuo lo suficiente como para considerarlo el tema apropiado de una literatura seria y 2. debe haber una variedad suficiente de creencia y acción entre la gente común como para que un relato detallado sobre ellos resulte de interés para otra gente común, los lectores de novelas. García Gual (1972, p. 97 ss.) por su parte, afirma que el género novelístico es producto de una mentalidad individualista, propio e una ciudad despolitizada, distanciada de la política, cuyo público gustaba de obras centradas en el amor, escenografías pintorescas, innumerables aventuras. Las cinco novelas de la antigüedad griega que llegaron completas<sup>1</sup> presentan el tema amoroso como eje central

---

<sup>1</sup> Ellas son: *Las aventuras de Quéreas y Calírroe* de Caritón de Afrodisia; *Las Efesíacas* de Jenofonte de Éfeso; *Las Etiópicas* de Heliodoro; *Dafnis y Cloé* de Longo y *Leucipe y Clitofonte* de Aquiles Tacio.

y un rasgo esencial de las mismas es su carácter no griego debido a la presencia de elementos orientales en su contenido y el origen oriental de sus autores.

Grotanelli (1987) considera que un nexo importante entre la novela helenística y el cercano Oriente lo constituye la novela de tema bíblico *José y Aseneth*,<sup>2</sup> que analizaremos a continuación.

## José y Aseneth

Esta es una obra escrita en lengua griega de autor desconocido. La anonimidad es una característica de muchos libros del *A.T.* y puede explicarse como un rasgo estilístico que ocurre cuando el escritor se considera un simple intermediario en la transmisión del material tradicional que prioriza el contenido antes que el autor (Baum, 2008, p. 139). La novela en cuestión 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 proviene de *Génesis* 41: 45 (Biblia de Jerusalén), versículo que narra la entrega a José de Aseneth, hija del sacerdote Poti Fera, de On, como mujer, por parte del Faraón.<sup>3</sup> 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 (1889-1890), el primer editor del texto griego. Actualmente se la considera un escrito de un autor judío conocedor de la *Septuaginta*.

---

<sup>2</sup> 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, p. 70) señala los dos títulos bajo los cuales se transmitió el texto: Πράξεις τοῦ παγκάλου Ἰωσήφ καὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Ἀσενέθ θυγατρὸς Πεντεφρῆ ἱερέως Ἡλιοπόλεως es uno y el otro Βίος καὶ ἔξομολόγησις Ἀσενέθ θυγατρὸς Πεντεφρῆ ἱερέως Ἡλιοπόλεως καὶ πῶς ἔλαβεν αὐτὴν ὁ πάγκαλος Ἰωσήφ εἰς γυναῖκα.

<sup>3</sup> Mediante esta boda, José ingresa a la capa superior de la nobleza egipcia.

La novela ofrece, entre otras cuestiones de interés una respuesta a la pregunta sobre el matrimonio de José con una pagana, hija de un sacerdote egipcio. La tradición hebrea había elaborado las siguientes explicaciones (*midrashim* en hebreo), sobre el mismo tema, estudiadas por Aptowizer (1924). 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 Jonathan*:<sup>4</sup> 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. 38.<sup>5</sup> La versión que hace de Aseneth la salvadora de José está atestiguada en *Yalkut Genesis* par. 146.

## La novela

El relato comienza con la expresión lingüística habitual de la narrativa bíblica Ἐγένετο. “Sucedió que en el primer año de los siete de prosperidad, en el día quinto del segundo mes envió el Faraón a José a recorrer todo el país de Egipto”. 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 Heliópolis,<sup>6</sup> cuyo sacerdote Pentefrés,<sup>7</sup> también cumple una función política, es gobernador (σατράπης) del Faraón y jefe de todos los demás funcionarios reales, un hombre rico, prudente y

---

<sup>4</sup> El *Targum* no es solo 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 Jonathan* 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.

<sup>5</sup> Pérez Fernández (1984), 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*.

<sup>6</sup> 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.* (*Ge.* XLI 50; XLVI 20; *Eze.* XXX 17. Según Flavio Josefo (*B. J.* I 31-33) el sumo sacerdote Onías, quien debió huir de Jerusalem a la llegada de Antíoco 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 *cf.* Frenkel (1999).

<sup>7</sup> El texto bíblico menciona al amo de José, Potifar, eunuco del Faraón (*Ge.* XXXIX 1) al sacerdote de On, Poti Fera, padre de Aseneth (*id.* XLI 45; 50). Este nombre proviene del egipcio *Pa-di-pa-re* “el que ha sido entregado por Re (dios del Sol). *José y Aseneth* llama a este último Pentefrés. La confusión entre estos dos personajes data de tiempos antiguos. En el *Testamento de José* XII: 1 aparece el nombre Pentefrés para designar al bíblico Potifar; ocurre lo mismo en *Jubileos* XL 10 e incluso un arqueólogo prestigioso como Albright (1918, p. 127) incurre en el mismo error: “*Potiphar is simply an adaptation or corruption of Poti Phera, name of the priest of Heliopolis*” .

mesurado.<sup>8</sup> Su hija lleva un nombre egipcio, Aseneth, que 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. La joven es descrita según el canon de las novelas griegas: una virgen que en este caso vivía aislada en una torre, atendida por siete doncellas, también vírgenes (2: 1-11)<sup>9</sup> y poseedora de una belleza extraordinaria, pero el rasgo peculiar de su hermosura es el de su semejanza con las heroínas bíblicas: “Ella no era en nada semejante a las hijas de los egipcios sino en todo semejante a la de los hebreos. Era grande como Sara, graciosa como Rebeca y bella como Raquel” (1: 7-8). Esta mención es el primer dato que revela el origen judío de la novela y anticipa el futuro de la joven.<sup>10</sup> Pero su habitación, atuendo y joyas rebosan de elementos característicos de un culto idólatra,<sup>11</sup> hecho que destaca la magnitud e intensidad de su conversión. El carácter de Aseneth se describe al comienzo altanero y desdeñoso: antes de conocerlo, rechaza la boda con José por considerarla denigrante, califica a este de extranjero, esclavo, hijo de un pastor pues aspira a ser la esposa del primogénito del Faraón (4:12). 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 muchacha (6: 1 ss),<sup>12</sup> la cual arrepentida por sus palabras previas, reconoce su ignorancia.<sup>13</sup> La angustia de Aseneth crece aún más al ser rechazada por José, quien se niega a besarla, al recordar el mandato paterno de alejarse de mujeres extranjeras y expresa: “No es conveniente a un varón piadoso [...] besar a una mujer extranjera que bendice con su boca imágenes muertas y mudas y come de la mesa de ellos el pan de la asfixia y bebe de sus libaciones la copa de la traición y se unge con el unguento de la perdición” (8: 5). Estas palabras recuerdan la descripción en *Proverbios* 2: 16-6; 5: 2-6; 6: 24-35; 7: 10-27 de la figura de la mujer extraña, de bella apariencia, cuyo trato conduce a relaciones adúlteras que amenazan los cimientos de la sociedad patriarcal (Loader, 2009, p. 212).

---

<sup>8</sup> La descripción de Pentefrés recuerda la de Licomedes (Jenofonte de Éfeso I 1, 1) y la de Caritón de Afrodisia (VI 7, 10).

<sup>9</sup> Con respecto a la simbología de la torre, cf. Riessler, P. (1922) “*Joseph und Aseneth*. Eine altjüdische Erzählung”, *Theologische Quartalschrift* 103, pp. 1-22; 145-183 (citado por Piñero, 1982, p. 201)

<sup>10</sup> Cf. *Ruth* IV 11: Los ancianos desean que el futuro de la joven moabita sea como el de Raquel y Lea “que edificaron la casa de Israel”.

<sup>11</sup> Cf. 2: 4-5; 3:10.

<sup>12</sup> Cf. West (*op. cit.*, p. 73): “It is surely unnecessary to offer illustrations of the theme ‘ut vivi, ut perii’ from the Greek romance [...]”.

<sup>13</sup> Cf. 6: 6: “No sabía que José es hijo de Dios”.

Una mujer tal es la antítesis de la sabiduría, también personificada como mujer (8: 9).<sup>14</sup> La tristeza de Aseneth por el rechazo hace surgir en José un sentimiento de misericordia y ruega a Dios por ella. Por medio del discurso del joven se da a conocer su carácter piadoso y temeroso de Dios puesto que se perfila como el modelo de todas las virtudes, no solo en este pasaje, sino también en los *Testamentos de los Doce Patriarcas*. Otro rasgo piadoso del hijo de Jacob es el hecho de comer en una mesa aparte para no ingerir alimentos impuros (7: 1).<sup>15</sup> El ritmo narrativo se concentra en la descripción minuciosa del arrepentimiento de la joven, purificación y transformación. La muchacha, sola, en su aposento (José partió y su familia se ha ido al campo) inicia un nuevo camino. Nueve capítulos de los veintinueve describen el proceso de evolución exterior e interior del personaje que cambia de manera radical y como resultado de este cambio, 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). Gran parte de la crítica identifica en el cambio de conducta de la joven las etapas que debían atravesarse en ocasión de participar de ritos místéricos en los que se incluyen pruebas de iniciación. Reid (2011, p. 101) explica el rito de iniciación como la transición de un estado social a otro. Enumera signos de la iniciación femenina en los mitos griegos: generalmente se trata de una joven hermosa, virgen, perteneciente a la aristocracia, sacerdotisa o representante de una diosa, rechaza el matrimonio, se separa temporalmente de su familia, sufre un proceso de aislamiento en el que experimenta angustia, locura temporal, muerte simbólica o identificación con la tierra; usa nuevas vestiduras, adquiere otro nombre, alcanza un matrimonio sagrado (a veces es raptada por una divinidad), su región experimenta prosperidad en la agricultura. Todos estos rasgos se encuentran en Aseneth, ella no es sacerdotisa, pero proviene de una familia sacerdotal. Cuando José advierte el dolor que él le ha causado a la joven al rechazar su beso, dirige una plegaria a Dios en términos propios de un rito de admisión de prosélitos: Dios es quien da vida a todo, quien llama de la oscuridad a la luz, del error a la verdad y de la muerte a la vida... (8:6).<sup>16</sup> El pedido con respecto a la joven (Καὶ

---

<sup>14</sup> οὐκ ἔστι προσῆκον ἀνδρὶ θεοσεβεῖ [...] φιλῆσαι γυναῖκα ἀλλοτρίαν, ἥτις εὐλογεῖ τῷ στόματι αὐτῆς εἶδωλα νεκρὰ καὶ κωφὰ καὶ ἐσθίει ἐκ τῆς τραπέζης αὐτῶν ἄρτον ἀγχόνης καὶ πίνει ἐκ τῆς σπονδῆς αὐτῶν ποτήριον ἐνέδρας καὶ χρίεται χρίσματι ἀπωλείας·

<sup>15</sup> La misma conducta sigue Daniel en la corte del rey Nabucodonosor (*Da.* I 8). En *II y IV Macabeos* la negativa de ingerir carne de cerdo desencadena los hechos de martirio del anciano Eleazar y la madre con sus siete hijos.

<sup>16</sup> Cummont (1933) estudia un texto mutilado, publicado por M. V. Bartoletti en *Papiri della Società italiana*, bajo el número 1162. El editor considera que se trata de una promesa en boca de un personaje

ἀνακαίνισον [...], “y renuévala con tu espíritu”; καὶ ἀνάπλασον [...], “y vuelve a modelarla con tu mano”; καὶ ἀναζωοποιήσον [...], “y vuelve a vivificarla con tu vida”, *id*: 11) ejemplifica el paso de la muerte a una nueva vida.<sup>17</sup> Aseneth, después de ver a José lo identifica con el sol, el hijo de Dios (6: 3, 5, 6).<sup>18</sup> Ella cambia sus ricas vestiduras por una túnica negra (usada en ocasión del duelo por la muerte de su hermano primogénito), destruye los ídolos, desecha los regios alimentos (los destina a sus perros) y ayuna durante siete días. La túnica negra ya la había usado en ocasión de la muerte de su hermano (10: 10) y representa simbólicamente la muerte de su vida como un ser humano adorador de ídolos. Al octavo día pronuncia una extensa plegaria de arrepentimiento (capítulos 12 y 13). Es recurrente el verbo ἤμαρτον, “me equivoque” (12: 5 -2 veces-; 6; 7). La plegaria es interesante porque presenta elementos de la mitología egipcia y expresiones bíblicas, p.e. “yo no soy digna de abrir mi boca frente a ti” (*id*: 6) se encuentra en *Job* 33, 2; *Salmos* 118, 131; “sálvame de quienes me persiguen” (*id*: 7), en *Salmos* 141:7; 142; 9. El versículo 9 menciona un salvaje y anciano león que la persigue. La crítica ha visto en él una alusión a la cosmología egipcia: el león era la imagen simbólica del dios sol y en el *Libro de los Muertos*, capítulo 62 se dice: “Yo soy el león, Re”. Dicha divinidad poseía un centro de culto en On, Heliópolis, la ciudad en la que se desarrolla la novela (Lurker, 1995, p. 77). La joven recuerda el padecimiento que sufrió su cuerpo: en siete días no ha probado pan ni bebido agua (13: 8). La plegaria de la muchacha tiene su respuesta en la aparición de un ser semejante a José 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).<sup>19</sup> 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

---

judío más que cristiano, debido a que las primeras líneas mencionan a un dios creador, opinión no compartida por Cummont, ya que en la línea 8 aparece el vocablo ἱεροκήρυκα, habitual en los misterios. Este era en Eleusis un personaje del cuerpo sacerdotal, encargado de recitar la promesa que el iniciado debía repetir con suma exactitud. El hecho singular es que las primeras líneas del texto describen a la divinidad como aquel “que ha separado la tierra del cielo, la luz de las tinieblas, el día de la noche, el mundo del caos, la vida de la muerte, la generación de la corrupción...” Nótese las expresiones semejantes en la plegaria de José.

<sup>17</sup> Cf. Philonenko (1965, p. 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”.

<sup>18</sup> Cf. Hoon (2004, p. 63): “Aseneth’s marriage to Joseph, which will happen in the near future, will be her unity with a divinized being”.

<sup>19</sup> Tales jerarquías confirman que se trata del arcángel Miguel (cf. *El testamento de Abraham* A 7; *Apocalipsis de Esdras* IV 24; II *Henoch* XXXIII 10), aunque en el relato no se menciona su nombre. El autor lo nombra como un ser que ha venido desde el cielo ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ (XIV 4).

la joven y su conversión a una nueva vida.<sup>20</sup> En la conducta del ser celestial se destacan tres momentos: el primero se concreta mediante la orden a la joven de despojarse de la túnica negra, lavar la ceniza con la que cubrió su rostro, vestir nuevas vestiduras brillantes y cubrir su cabeza con un hermoso velo.<sup>21</sup> El segundo paso es el cambio de nombre: “Ya no serás llamada Aseneth, sino tu nombre será ‘Ciudad de refugio’ (πόλις καταφυγῆς) porque en ti se refugiarán numerosas naciones y bajo tus alas se protegerán numerosos pueblos y en tu muralla serán cuidados quienes se aproximen a Dios por el arrepentimiento” (15: 6). El cambio de nombre es una característica de los héroes bíblicos, futuros paradigmas nacionales, como el caso de Abraham,<sup>22</sup> su esposa Sara<sup>23</sup> y su nieto Jacob.<sup>24</sup> Por último, se produce la ingestión de miel proveniente de un panal que hizo aparecer el ser celestial (16: 6). Dicho alimento “ha sido elaborado por las abejas del paraíso, los ángeles se alimentan de ella y todo el que la come no morirá jamás” (*id.* 8). Tanto el ángel como Aseneth prueban de la miel. El padecimiento sufrido por la joven, su posterior rehabilitación y la ingestión de la miel recuerdan los ritos eleusinos cuyos pasos pueden descubrirse en el homérico *Himno a Deméter* (198-211).<sup>25</sup> La diosa, en busca de su hija Perséfone, raptada por Hades, llega a Eleusis, bajo el aspecto de una anciana. Su encuentro con las hijas del rey del lugar, Celeo, le permite llegar a la morada del soberano, con la promesa de ocuparse como nodriza del niño recién nacido del rey. En el lugar, la diosa, triste y en ayunas (no ha comido ni se ha bañado durante nueve días), cambia su estado de ánimo gracias a las burlas de la criada

---

<sup>20</sup> Existen obras de la literatura judeohelenística -esta novela es un ejemplo- que presentan un notorio elemento místico: el acceso a la salvación se produce por medio de una revelación ocurrida a determinadas personas (Collins, 1986, p. 203). Remitimos al artículo de Beck (2003). En él, el autor destaca el peso que los cultos iniciáticos han tenido en la composición del género novelístico durante la Antigüedad. Menciona a título de ejemplos, de Apuleyo *Metamorfosis* XI, *Etiópicas* de Heliodoro y *Dafnis y Cloe* de Longo. Señala que el mundo de las novelas, al igual que el de los cultos místicos, es un mundo gobernado por lo divino y que puede expresarse por medio de la aretalogía (descripción de prodigios llevados a cabo por un dios) o en la biografía de seres semejantes a la divinidad o sagrados. Este último tipo se presenta en las novelas cristianas. A diferencia de las novelas griegas, los textos judíos y cristianos se concentran en los rasgos de piedad y ascetismo que presentan sus héroes, los cuales devienen figuras paradigmáticas para sus lectores (Wills, *op.cit.*, p. 164).

<sup>21</sup> 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 (Piñero, 1982, p. 224). “Levanta el velo de tu cabeza porque ya eres una virgen santa y tu cabeza es como la de un hombre joven” (XV 1). Este rasgo de androginia fue interpretado por algunos críticos como una alusión a las características atribuidas a la diosa Neith.

<sup>22</sup> Cf. *Ge.* 17: 5

<sup>23</sup> *Ibid.* 15

<sup>24</sup> *Id.* 32: 29.

<sup>25</sup> Rosen (1987, p. 419): “This scene contains the *aition* for three central features of the preliminary rites prescribed for Eleusinian initiates: fasting, *aischrologia* and the drinking of the *kykeon*”.

Yambe. Por último, la esposa del rey le ofrece un brebaje (κυκεών)<sup>26</sup> con el que reconforta su cuerpo tras el largo ayuno. El personaje de Aseneth experimenta una situación semejante.<sup>27</sup> Después de la ceremonia iniciática, Aseneth está preparada para su matrimonio con José, es una “virgen santa” cuyo nuevo estado se le ha comunicado a su futuro esposo “desde el cielo” (29: 2). 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); es “el hijo de Dios” (6: 2, 6; 13: 10), “el hijo primogénito de Dios” (21: 3).<sup>28</sup>

La novela *José y Aseneth* alude al tema del prosélito. Dicho término προσήλυτος es usado en la *Septuaginta* como sinónimo de extranjero residente (traduce el original hebreo *ger*, extranjero residente en el país).<sup>29</sup> Ello ocurre setenta y siete veces y generalmente el contexto sugiere un sentido religioso (Stuehrenberg, 1992, p. 503) emanado de la aplicación del código legislativo, por ejemplo, cuando el extranjero debe ser juzgado del mismo modo que un nativo.<sup>30</sup> En otros pasajes se utilizan los términos πάροικος,<sup>31</sup> ἀλλότριος,<sup>32</sup> ἀλλογενής.<sup>33</sup> En épocas posteriores “prosélito” adquiere la significación de “convertido al judaísmo”.

Filón, probablemente contemporáneo del autor de *José y Aseneth*, utiliza los términos ἐπηλύτης, ἔπηλυς, ἐπήλυτος con mayor frecuencia que προσήλυτος para referirse a los que adoptaron el judaísmo. El filósofo, poseedor de una visión universalista (Alesso (2007, p. 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.<sup>34</sup> 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

---

<sup>26</sup> El κυκεών es mencionado tres veces en los poemas homéricos: *Ilíada* 11. 624; *Odisea* 10. 234; 290; 316. En el corpus hipocrático aparece veintidós veces como bebida sanadora.

<sup>27</sup> La αἰσχρολογία puede compararse con los reproches que la joven lanza sobre sí misma con respecto a su conducta idólatra y la bebida del kykeón a la ingestión de la miel.

<sup>28</sup> Collins (1986, p. 215-216) añade que la figura de José, semejante a la del ser celestial (14: 8), recuerda el concepto expresado en la *Sabiduría de Salomón*: el justo es hijo de Dios (2: 13; 16, 18) y tiene parte entre los santos (*id.* 5: 5).

<sup>29</sup> *Ex.* 20: 10; 22: 21; 23: 9; *De.* 5: 14; 16: 11.

<sup>30</sup> *Le.* 24: 22; 25: 35.

<sup>31</sup> *Ex.* 12: 45; 18: 3

<sup>32</sup> *3 Re.* 8: 41

<sup>33</sup> *Is.* 56: 3; 61: 5.

<sup>34</sup> *De virtutibus* 103 “[...] ordena a los de la nación amar a los extranjeros (que adoptaron el judaísmo) no solo como amigos o parientes sino como a sí mismos”.



fe en un único Dios<sup>35</sup> y lo considera un modelo de nobleza para todos los conversos.<sup>36</sup> Del mismo modo, Aseneth deviene una figura paradigmática que demuestra cómo un pagano puede adoptar la tradición monoteísta y crecer dentro de ella con las mismas posibilidades que las de los demás hijos de Israel.<sup>37</sup>

La novela instauro a la joven egipcia en el mismo nivel que el patriarca (Philonenko, 1968, p. 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 Greek Testament*. New York: American Bible Society.
- Albright, W. F. y Mann, C. S. (Ed. y Trad.) (1971). *The Anchor Bible. Matthew*. New York: Doubleday & Company.
- Arnaldez, A, R. (1962). *Philo. De virtutibus*. Paris: Editions du Cerf.
- Batiffol, P. (1889-1890). *Le Livre de la Prière d' Asenath*. En *Studia Patristica I-II* (pp.1-115). Paris: Leroux.
- Martínez Fernández R. y Piñero, A. (1982). José y Asenet. En Díez Macho, A. (Ed.) *Apócrifos del Antiguo Testamento*, tomo III. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Pérez Fernández, M. (Ed. y Trad.) (1984). *Los capítulos de Rabí Eliezer*. Valencia: Biblioteca Midrásica, Institución San Jerónimo para la investigación bíblica.
- Philonenko, M. (Ed. y Trad.) (1968). *Joseph et Aséneth*. Leiden: Brill.
- Piñero, A. (1987).” Testamentos o discursos del adiós”. En Díez Macho, A. (Ed.) *Apócrifos del Antiguo Testamento*, tomo V. Madrid: Ediciones Cristiandad.

### Bibliografía citada

- Albright, W. F. (1918). Historical and Mythical Elements in the Story of Joseph. *Journal of Biblical Literature*. 37 (3-4), 111-143.

---

<sup>35</sup> *Id.* 212-4: Τοῦ τῶν Ἰουδαίων ἔθνους ὁ πρεσβύτατος γένος μὲν ἦν Χαλδαῖος, πατὴρ δὲ ἀστρονομικοῦ ... (El -ser humano- más antiguo del pueblo judío era caldeo en cuanto a linaje, hijo de un astrólogo ...).

<sup>36</sup> *Id.* 219: Οὗτος ἅπανιν ἐπιλύταις εὐγενείας ἐστι κανὼν .... (Ese -Abraham- es el modelo de nobleza para todos extranjeros que adoptaron el judaísmo ...).

<sup>37</sup> De la unión de José y Aseneth nacieron dos hijos: Efraím y Menasé (*Gn* 46: 20) que conformarán dos tribus de Israel.

- Alesso, M. (2007). Qué es una madre judía según Filón. *Circe*, 11, 11-25.
- Aptowizer, V. (1924). Asenath, the Wife of Joseph. A Haggadic Literary-Historical Study. *Hebrew Union College Annual*, 1, 249-306.
- Baum, A. D. (2008). The Anonymity of the New Testament History Books: A Stylistic Device in the Context of Greco-Roman and Ancient Near Eastern Literature. *Novum Testamentum*, 50, 120-142. Recuperado de [www.brill.nl/nt](http://www.brill.nl/nt).
- Beck, R. (2003). Mystery, Religions, Aretalogy and the Ancient Novel. En Schmeling, G. (Ed.) *The Novel in the Ancient World* (pp.131-150). Boston, Leiden: Brill Academic Publishers.
- Collins, J. J. (1986). *Between Athens and Jerusalem*. New York: Crossroad.
- Cummont, F. (1933). Un fragment de rituel d'initiation aux Mistères. *HTHR*, 26 (3-4), 151-160.
- Frenkel, D. (1999). El templo de Onías en Egipto: ¿un conflicto con Jerusalén? *Actas de las X Jornadas de Estudios Clásicos*, UCA, 63-68.
- García Gual, C. (1972). *Los orígenes de la novela*. Madrid: Ediciones Istmo.
- Grottanelli, C. (1984). The Ancient Novel and Biblical Narrative. *Quaderni urbinati di cultura classica*, 27 (3), 7-33.
- Hoon, J, K. (1998). The significance of Clothing Imaginery in the Pauline Corpus. Recuperado de PhD Thesis, [www.theses.gla.ac.uk/4871](http://www.theses.gla.ac.uk/4871). Obtenido el 29/1/2016.
- Loader, W. (2009). The Strange Woman in Proverbs, LXX *Proverbs* and *Aseneth*. En Cook, J. (Ed), *Septuagint and Receptio* (pp. 209-227). Leiden: Brill.
- Lurker, M. (1995). *The Gods and Symbols of Ancient Egypt*. Slovenia: Thames and Hudson.
- Rauber, D. F. (1970). Literary Values in the Bible: The *Book of Ruth*. *Journal of Biblical Literature*, 89 (1), 23-37.
- Reid, H. (2011). The Story of Asneth and its Literary Relations: The Bride of Christ Tradition in Late medieval England. Recuperado de [https://dspace.library.uvic.ca/bitstream/handle/1828/3518/Reid\\_Heather\\_PHD\\_2011.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://dspace.library.uvic.ca/bitstream/handle/1828/3518/Reid_Heather_PHD_2011.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Recuperado el 08/06/2018.
- Rosen, R. (1987). Fr 48 Dg and the Eleusinian Kykeon. *AJPh*, 108 (3), 416-426.
- Stuehrenberg, P. F. (1992). Proselyte. En Freedman D. N. (Ed.) *The Anchor Bible Dictionary*, vol. V (pp.503-505). New York: Doubleday & Company.

- Watt, I. (1969). *Robinson Crusoe: Burguesía y novela*. Buenos Aires: Carlos Pérez Editor.
- West, S. (1970). *Joseph and Asenath: A Neglected Romance*. *Classical Quarterly*, 24 (1), 70-81.
- Wills, L. (2011). Jewish Novellas in a Greek and Roman Age: Fiction and Identity. *Journal for the Study of Judaism*, 42, 141-165.