

Filiación VI
Cultura pagana, religión de Israel,
orígenes del cristianismo
La filiación en Clemente de Alejandría

Filiación VI
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo
La filiación en Clemente de Alejandría

Actas de las XI y XII Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»
Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD, Madrid
18, 19 y 20 de noviembre de 2013
17, 18 y 19 de noviembre de 2014

Andrés Sáez Gutiérrez
Guillermo Cano Gómez
Clara Sanvito
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2015
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Fundación San Justino, 2015

© Andrés Sáez Gutiérrez, Guillermo Cano Gómez, Clara Sanvito, 2015

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

ISBN: 978-84-9879-650-6
Depósito Legal: M-15727-2016

Impresión
Gráficas De Diego

CONTENIDO

Presentación: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i>	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i>	13

CULTURA PAGANA

La filiación en la antigua Mesopotamia a partir de las adopciones infantiles: <i>Daniel Justel Vicente</i>	19
La filiación en Cicerón: <i>Carlos Lévy</i>	33
La filiación en la cosmología de Cicerón: <i>Ángel Escobar Chico</i>	45

RELIGIÓN DE ISRAEL

Hijas del Faraón, esposas de Israel: un ejemplo rabínico de filiación: <i>Lorena Miralles Maciá</i>	71
---	----

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

Los bienaventurados y el hijo del hombre en <i>Lc 6,20-23</i> y en <i>Io 6: Pino Di Luccio</i>	91
La filiación en las genealogías de Mateo y Lucas: <i>Christophe Guignard</i>	113
Filiación y resurrección de Jesús: <i>Ps 2,7</i> en los <i>Hechos de los apóstoles</i> : <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i>	149

LA FILIACIÓN EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Alejandro, Clemente y su obra: <i>Hildegard König</i>	183
Dios en su bondad, paternidad y maternidad en Clemente Alejandrino: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i>	201

CONTENIDO

¿Un <i>Logos</i> , dos <i>Logoi</i> , tres <i>Logoi</i> ? La unidad del <i>Logos</i> y el fr. 23 de Clemente Alejandrino (<i>Hypotyposeis</i>) <i>apud</i> Focio, <i>Bibliotheca. Cod.</i> 109: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i>	217
Algunos aspectos del Hijo como Mediador en Clemente de Alejandría: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i>	233
La recepción de Platón, <i>Timeo</i> 28C en Clemente de Alejandría: <i>Lautaro Roig Lanzillotta</i>	259
Filiación y encarnación según Clemente de Alejandría: <i>Alain Le Boulluec</i>	281
Filiación y paternidad en el hombre creado: <i>Matteo Monfrinotti</i>	309
Filiación del hombre regenerado en Clemente de Alejandría: <i>Bogdan G. Bucur</i>	349
Matrimonio y procreación en <i>Stromateis III</i> : algunas observaciones: <i>Manuel José Crespo Losada</i>	377
Imágenes de filiación en el <i>Protréptico</i> de Clemente de Alejandría: <i>Miguel Herrero de Jáuregui</i>	391
<i>Índice bíblico</i>	403
<i>Índice onomástico</i>	411

PRESENTACIÓN

Andrés Sáez Gutiérrez

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (UESD, Madrid)

Tengo el honor de presentar el volumen VI de la serie *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, el cual recoge las Actas de las XI y XII Jornadas de Estudio sobre «La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana», organizadas por la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino de la Universidad Eclesiástica San Dámaso en Madrid en noviembre de 2013 y 2014 respectivamente. En básica continuidad con los volúmenes precedentes —de hecho, sigue como siempre la estructura reflejada en su subtítulo—, este sexto número de la serie de *Filiación* presenta una novedad. Hasta ahora habíamos dedicado varias ponencias, nunca más de tres, a un mismo autor (por ejemplo, a Plutarco o a Justino). En este caso, más de la mitad de las contribuciones contenidas en *Filiación VI* corresponden al estudio de nuestro tema en un único autor, Clemente de Alejandría, a quien, por la extensión e importancia de su obra, dedicamos monográficamente las *Jornadas* de 2013 y todavía una ponencia adicional en las de 2014. Dios mediante, haremos lo propio con autores o corrientes de una envergadura semejante.

Por este motivo, las secciones dedicadas a la *Cultura pagana* y a la *Religión de Israel* resultan más breves que de costumbre, aunque con la misma profundidad de siempre. Para comenzar, nos hemos introducido por primera vez en el mundo de la Antigua Mesopotamia y en particular en su concepción de la adopción infantil de la mano de Daniel Justel Vicente, en cuya contribución intenta comparar el estatuto del hijo legítimo y del hijo adoptado a partir del análisis de las fuentes cuneiformes al respecto. A continuación, el lector puede encontrar dos interesantes estudios sobre la filiación en un autor latino de máximo interés como es Cicerón. Por un lado, Ángel Escobar, presenta el concepto que el autor tiene de la filiación desde un punto de vista cosmológico; por otro, Carlos

Lévy hace lo propio desde el punto de vista socio-antropológico, mostrando cómo Cicerón, crítico con el pensamiento epicúreo, se posiciona, en el marco de su adhesión a la tradición y a las diferentes versiones de la tradición platónica, entre quienes consideran que la filiación tiene un fundamento natural en el ser humano, dejando ver en algunos pasajes una cierta orientación trascendente.

A continuación, ya en la sección correspondiente a la *Religión de Israel*, Lorena Miralles Maciá presenta un ejemplo rabínico de filiación. En concreto, analiza la imagen que las tradiciones rabínicas nos han transmitido de las «hijas del Faraón» mencionadas en la Biblia, mostrando cómo los Sabios percibieron de un modo ya negativo —es el caso de la hija del Faraón que contrajo matrimonio con el rey Salomón—, ya positivo —como sucede con la hija del Faraón que salvó a Moisés de las aguas—, la vinculación de dichos personajes con Israel y su Dios.

Por lo que se refiere a los orígenes del cristianismo, el volumen cuenta antes de llegar a Clemente con tres contribuciones. Pino Di Luccio estudia la relación de los bienaventurados con el «Hijo del Hombre» en las Bienaventuranzas de *Lc* 6,20-23 y en las tradiciones atestiguadas en el discurso de Jesús en la sinagoga de Cafarnaum en *Io* 6, recurriendo para iluminar su estudio a la literatura judía del Segundo Templo y a diversas tradiciones rabínicas. En segundo lugar, Christophe Guignard ofrece un estudio detallado acerca de las genealogías de Jesús presentes en los evangelios de *Mt* y *Lc*, mostrando sus semejanzas y también sus diferentes acentos. A continuación, el lector podrá encontrar un análisis realizado por quien escribe estas líneas acerca de la recepción que el autor de los *Hechos de los apóstoles* hace de *Ps* 2,7 —«Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy»—, poniendo de manifiesto el vínculo que se refleja entre filiación y resurrección de Jesús.

Por fin, los estudios dedicados a Clemente Alejandrino, introducidos por un ponencia marco a cargo de Hildegard König acerca de Alejandría, Clemente y su obra, han sido dispuestos según un orden básicamente histórico-salvífico. Tres contribuciones están dedicadas a la filiación en el ámbito de la eternidad y de la preexistencia divinas. En primer lugar, Patricio de Navascués Benlloch estudia el Primer Principio clementino en su eternidad, anterior a toda economía, así como sus rasgos afectivos, paternos y maternos, que van a caracterizar la generación del Hijo. A continuación, de nuevo el profesor P. de Navascués ofrece una valiosa presentación crítica de la historia de la investigación relativa a un complejo pasaje atribuido a Clemente y que se nos ha transmitido en la *Bibliotheca* de Focio. Las interpretaciones acerca del número de *logoi* a los que se refiere el fragmento y a su significado son dispares entre sí. De entre todas ellas, sobresale la explicación del patrólogo español A. Orbe, expuesta aquí en detalle. En tercer lugar, yo mismo he tratado de exponer algunos aspectos del Hijo como Mediador según el pensamiento del Alejandrino. En concreto, tras presentar algunos pasajes que parecen reflejar

el vínculo que existe para Clemente entre generación, creación e historia de la salvación, el estudio presenta al Mediador Hijo con sus dos características inseparables: el Hijo es igual al Padre en virtud de su unción preexistente; y el Hijo es accesible y comunicable en su relación con el mundo creado.

Por su parte, Lautaro Roig Lanzillota, desde un punto de vista cosmológico, analiza el legado platónico que se descubre en la noción de Dios del Alejandrino, en particular «como creador y padre» (*Timeo* 28C), para lo cual examina el uso que Clemente hace de la filosofía y el contexto medioplatónicos en los que se mueve la teología de la época. A continuación, Alain Le Boulluec estudia la relación entre filiación y encarnación en el *Protréptico*, en el *Pedagogo* y en los *Stromateis*, mostrando las constantes que se reflejan en todos ellos, más allá de sus diferencias de estilo y destinatarios, constantes que se concentran en la revelación del Padre y de su amor en la revelación del Hijo.

El estudio de sesgo más cristológico da paso a ponencias tres ponencias de orden antropológico, eclesiológico y sacramental. Así, Matteo Monfrinotti ofrece un estudio acerca de la filiación del hombre creado en Clemente, donde expone como marco la protología y la antropología de nuestro autor, su concepción sobre la paternidad de Dios Creador y sobre la filiación universal del hombre creado a imagen y semejanza. Seguidamente, el volumen cuenta con una contribución de Bogdan G. Bucur acerca de la filiación del hombre regenerado en el Padre alejandrino, en la que el estudioso rumano distingue dos niveles en la enseñanza clementina. Mientras que en el *Protréptico*, en el *Pedagogo* y en los *Stromateis*, Clemente presenta su pensamiento sobre la filiación en relación con el bautismo, la vida ascética y la escatología, en sus obras más avanzadas —*Eglogas proféticas*, *Adumbraciones* y *Excerpta ex Theodoto*—, el Alejandrino desarrolla un programa ascético para que el creyente alcance, bajo la guía de un maestro gnóstico, la angelificación-deificación. Por su parte, Manuel J. Crespo Losada explora en su contribución el pensamiento clementino en torno al matrimonio y a la procreación a partir de *Stromateis* III.

El volumen se cierra con un estudio de Miguel Herrero de Jáuregui acerca de la relación que existe entre el modo de presentar la filiación cristiana y la pagana en el *Protréptico*, señalando diferencias y analogías de fondo.

No podemos terminar esta presentación sin agradecer la labor de todos aquellos que han contribuido a la realización del presente volumen. La publicación de las Actas de estas Jornadas no habría sido posible sin la colaboración de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid. Imprescindible fue el trabajo de los otros dos editores: Guillermo Cano y Clara Sanvito. Y sin solución de continuidad, el apoyo incondicional de Patricio de Navascués, Decano de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino y promotor de este proyecto, el de todo

el Claustro de profesores de dicha Facultad, así como el de los profesores Juan José Ayán —también promotor de las Jornadas de filiación— y Manuel Aroztegui. Por fin, no podemos olvidar la labor callada y eficaz de Jesús Delgado en el trabajo de traducción y el de Marta Soto, Carmen García-Martón y María del Carmen Pajuelo en la Secretaría. Que Dios se lo pague a todos.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
ABR	<i>Australian Biblical Review</i>
AJPh	American Journal of Philology
AIT	D. J. Wiseman, <i>The Alalakh Tablets</i> , Londres 1953
AncB	Anchor Bible
AncSoc	Ancient Society
AuOrS	Aula Orientalis Supplementa
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BAR	Biblical Archaeology Review
BE	<i>The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania</i> , Filadelfia 1893ss.
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BibRes	Biblical Research
BM	Sigla de tablillas de la colección del Museo Británico
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CIG	Corpus inscriptionum Graecarum
CQ	The Classical Quarterly
CR	Classical Review
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EA	Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographik Anatoliens
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EMP	Edizioni Messaggero Padova
Epigraphica	Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
EtB	Études bibliques
EthSt	Erfurter Theologische Studien
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FGrH	Fragmenta der griechischen Historiker

ABREVIATURAS UTILIZADAS

FuP	Fuentes Patristicas
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache
HAR	Hebrew Annual Review
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology
HSS	<i>Harvard Semitic Series</i>
HThR	Harvard Theological Review
ICC	The International Critical Commentary
IG	Inscriptiones Graecae
IK	Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JEN	<i>Joint Expedition with the Iraq Museum at Nuzi</i> , Paris 1927ss.
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hellenic Studies
JIES	Journal of Indo-European Studies
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KAJ	E. Ebeling, <i>Keilschrifttexte aus Assur juristischen Inhalts</i> , Leipzig 1927
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
Ki	V. Donbaz y N. Yoffee, <i>Old Babylonian Texts from Kish Conserved in the Istanbul Archaeological Museums</i> , Malibu 1986
LavalTP	Laval Théologique et Philosophique
Lediv	Lectio divina
MAH	Sigla de tablillas de la colección del Museo de Arte e Historia de Ginebra
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiquae
MDAI(A)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abt.)
MDAI(I)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Istanbul)
MEFRA	Mélanges de l'École française de Rome
MSL	<i>Materialen zum sumerischen Lexikon</i> , Roma 1937ss.
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NTS	New Testament Studies
OECT	<i>Oxford Editions of Cuneiform Texts</i> , Oxford 1923ss.
OrNS	Orientalia Nova Series
PG	Patrologia griega
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
RB	Revue Biblique
REL	Revue des Études Latines
RFD	Al-Rāfidān. Journal of Western Asiatic Studies
RIDA	Revue Internationale des Droits de l'Antiquité
RS	Ras Shamra/Ugarit (signatura de excavación)
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa

ABREVIATURAS UTILIZADAS

RSPHTh	Revue de sciences philosophiques et théologiques
RSR	Recherches de science religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrétiennes
SCCNH	<i>Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians</i> , Winona Lake, 1981ss.
SE	Studi Etruschi
SEG	Supplementum epigraphicum Graecum
SGO	R. Merkelbach y J. Stauber, <i>Steinepigramme aus dem Griechischen Osten</i> , Munich-Saur 1998-2004
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
SNTS.MS	Studiorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series
SO	Symbolae Osloenses
SPh	Studia Philologica
SPIB	Scripta Pontifici Institutii biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	F. K. Dörner y M. B. von Strizky (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae</i> , Wien 1978
TAM V	J. Keil y P. Herrmann (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae</i> , Wien 1989
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThPh	Theologie et philosophie
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tubinga
ThS	Theological Studies
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
Tyche	Tyche. Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik
TZ	Theologische Zeitschrift
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie
ZAR	Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte
ZPhF	Zeitschrift für philosophische Forschung

RELIGIÓN DE ISRAEL

HIJAS DEL FARAÓN, ESPOSAS DE ISRAEL: UN EJEMPLO RABÍNICO DE FILIACIÓN¹

Lorena Miralles Maciá

Universidad de Granada

Hace ya una década el prof. Miguel Pérez Fernández publicó en el primer volumen de esta colección —entonces naciente y hoy ya consolidada— un trabajo sobre «la filiación en los textos rabínicos»². Es un honor tener la oportunidad de seguir la estela de alguien a quien aprecio, tanto por su valía académica como por su calidad humana, con una contribución también dedicada a las interpretaciones de los Sabios, los maestros judíos del periodo del Judaísmo Clásico³.

1. Quiero agradecer a los editores de este volumen su invitación a participar en él con esta contribución, así como su esfuerzo en la organización de las jornadas que fueron el germen de este trabajo. Este estudio ha sido posible gracias al apoyo del Proyecto de Investigación «Lengua y literatura del judaísmo clásico: rabínico y medieval» (FFI2013-43813-P) del Ministerio de Economía y Competitividad y del contrato de trabajo del «Programa Ramón y Cajal» (conv. 2012).

En este trabajo se ha optado por una transliteración sencilla de los términos hebreos y las obras y tratados rabínicos. Se prefiere la forma más común de los nombres propios o, ante varias posibilidades, la más cercana a su versión hebrea (excepto cuando se indique expresamente lo contrario). En los pasajes rabínicos que incluyan citas textuales bíblicas, éstas aparecerán entre comillas.

2. En J. J. Ayán Calvo, P. de Navascués Benlloch y M. Aroztegui Ensnaola (eds.), *Filiación I: Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2005, 221-233. Allí se ocupaba fundamentalmente de la interpretación rabínica de «hijo/s de Dios» y de otros conceptos relacionados con esta idea.

3. Aunque en sentido amplio el periodo conocido como «judaísmo clásico» o «judaísmo rabínico» se enmarca entre el año 70 y el siglo XI (desde la destrucción del Segundo Templo hasta el ocaso de las academias rabínicas, véase G. Stemberger, *El judaísmo clásico. Cultura e historia del periodo rabínico*, Madrid 2011, 11-14), se prefiere atender a la datación de las grandes obras literarias: desde la compilación de la Misná (la Ley Oral) a la redacción del Talmud de Babilonia (ca. el año 200-el siglo VII, véase I. M. Gafni, «The Historical Background», en S. Shmuel Safrai (ed.), *The Literature of the Sages*, I, Filadelfia 1987, 1-2; o incluso entre el año 100 y el 600 aproximadamente (véase P. Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism*, Tübingen 2009, 175). Sobre el problema de la definición y datación del periodo véase L. Miralles Maciá, «Rabinismo y literatura rabínica: introducción», en G. Seijas (ed.), *Historia de la literatura hebrea y judía*, Madrid 2014, 244.

El tema de este estudio se centra en el caso de las «hijas de Faraón» mencionadas en la Biblia y en la imagen que las tradiciones rabínicas nos han transmitido de ellas. A pesar de que estas hijas de Faraón experimentaron literariamente trayectorias vitales similares, los rabinos percibieron su vinculación con Israel y su Dios de distintas formas, según el papel que hubieran desempeñado en la historia de su pueblo de adopción.

Son tres los apartados que comprenden este estudio: 1) una introducción que nos ayudará a contextualizar el problema y a determinar el origen de la identificación de las llamadas «hijas del Faraón» en la Biblia; 2) un apartado dedicado a un ejemplo de «no filiación» con Israel, el caso de la hija del Faraón que contrajo matrimonio con el rey Salomón; y 3) otra sección sobre un ejemplo de «filiación», el de la hija del Faraón que salvó a Moisés de morir en las aguas.

1. Cuestiones introductorias

1.1. La «hija del Faraón» en los relatos bíblicos

El título «hija del Faraón» (בת פרעה) aparece en la Biblia en varios pasajes y se le atribuye a tres personajes distintos. Según la cronología tanájica, las figuras que detentan tal honor son las siguientes:

a) la hija del Faraón que rescató a Moisés en el episodio del Nilo (*Ex* 2,5.7-9),

b) la hija del Faraón «esposa de Méred» (*1 Chron* 4,18) y

c) la princesa que tomó como esposa el rey Salomón (*1 Reg* 3,1; 9,24; 11,1; *2 Chron* 8,11).

Por tanto, nos encontramos con tres descendientes de estirpe faraónica en tres periodos diferentes de la historia bíblica: una «hija del Faraón» de tiempos de la esclavitud en Egipto, otra de época premonárquica⁴ y una última durante la etapa de esplendor de la monarquía davídica⁵.

De las tres, únicamente se conoce el nombre de la mujer de Méred, Bityá⁶, de acuerdo con la lista genealógica de los descendientes de Judá de *1 Chron* 4,1-23, donde además está incluido su marido (v. 18). Según esta lista, Méred era hijo de Esdras (v. 17), que de alguna manera estaba relacionado con Caleb, el hijo de Yefuné (v. 15), uno de los dos exploradores que animó al pueblo a adentrarse en Canaán y por ello Dios

4. Steiner intentó probar que esta «hija del Faraón» casada con Méred fue un personaje histórico, véase R. C. Steiner, «Bittê-Yâ, daughter of Pharaoh [1 Chr 4,19], and Bint(i)-'Anat, daughter of Ramesses II», *Biblica* 79/3 (1998) 394-408.

5. Véase S. J. D. Cohen, «Solomon and the Daughter of Pharaoh: Inter-marriage, Conversion, and the Impurity of Women», *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 16-17 (1984-1985) 23-37; T. Davidovich, «Emphasizing the Daughter of Pharaoh», *Scandinavian Journal of the Old Testament* 24/1 (2010) 71-40.

6. Para la transliteración de בתיה se prefiere Bityá en lugar de Bitia, forma más habitual en las versiones en castellano.

lo recompensó (*Num* 13-14)⁷. Si bien esta genealogía no está exenta de problemas textuales⁸, lo interesante en este caso es que el texto nos ha transmitido cómo se llamaba la princesa, ya que esta identificación dará lugar a un extraordinario desarrollo en los testimonios rabínicos.

1.2. Derás y filiación

La ausencia de datos y las aparentes inconsistencias que los pasajes bíblicos a menudo presentan han sido el detonante de numerosos fenómenos de carácter hermenéutico a lo largo de la historia y la transmisión del texto. Al igual que sucedió con otros grupos, a los rabinos no les bastó con conocer y enseñar dicho texto, sino que supieron aprovechar esta circunstancia para llevar a cabo una considerable actividad derásica (esto es, de explicación, interpretación o de comentario)⁹, que dio origen a nuevas tradiciones, entre las que contamos las relativas a los personajes bíblicos y su filiación. Al «rellenar» esas «lagunas» de los episodios bíblicos¹⁰ no sólo explicaron el pasado de Israel, sino que plasmaron también sus creencias, preocupaciones y circunstancias.

Fruto de esta actualización de la historia bíblica es también la caracterización de los personajes que en ella intervinieron y la asunción de nuevos perfiles o facetas en sus dimensiones rabínicas. De hecho, las tradiciones de los Sabios acercaron al judaísmo¹¹ a aquellas figuras que habían favorecido a Israel y, del mismo modo, justificaron el rechazo de otras mediante la atribución de comportamientos erráticos desde el punto de vista judío (que a menudo arrastraron al pueblo a sufrir terribles consecuencias). De esta manera, surgió la necesidad de acotar dónde estaban las fronteras de la comunidad respecto a quien pertenecía a ella en el presente, pero también a quien había formado parte del pueblo en el pasado, en la historia bíblica. Así, junto al modelo de filiación «genealógica» (como el de la tradición bíblica de los descendientes de Jacob), se impuso también el modelo «del pacto», consistente en la aceptación de —en

7. Véase Steiner, «Daughter of Pharaoh», 402.

8. Véase, por ejemplo, G. N. Knoppers, «Intermarriage, Social Complexity, and Ethnic Diversity in the Genealogy of Judah», *Journal of Biblical Literature* 120/1 (2001) 17.

9. Entre la abundante bibliografía sobre el derás (*derash*) véase, por ejemplo, M. Pérez Fernández, «Literatura rabínica», en G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, Estella 1996, 472-474; L. F. Girón, «Literatura derásica», *El Olivo* 17 (1992) 88.

10. En relación con el texto bíblico, Daniel Boyarin utiliza el término «gap» para referirse a cualquier elemento necesitado de una interpretación que ayude a alcanzar «una construcción coherente de la historia». Así, habla de «gap-filling» en alusión a lo que el lector había de suponer a fin de rellenar las lagunas de los pasajes bíblicos (D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington-Indianapolis 1994, 41).

11. Nótese el uso del término «judaísmo» y después «judío». No se trata de un anacronismo, ya que para los Sabios la religión del pueblo de Israel se interpreta a la luz de los valores rabínicos. De hecho, el gentilicio bíblico «hebreos» es a menudo entendido como «judíos»; véase el apartado 3.1.a.

palabras de Joshua Levinson— «un sistema de creencias institucionalizado»¹². En este estudio veremos un ejemplo determinado por este último modelo, el de la hija del Faraón de *Ex* 2, que dista considerablemente de la concepción rabínica de la hija del Faraón desposada con Salomón (en Reyes). Sin embargo, antes de abordar las tradiciones sobre una y otra, es necesario conocer primero cuál es la base de la identificación rabínica de estas dos princesas egipcias.

1.3. Origen del nombre rabínico de «la hija del Faraón»

Pese a que la genealogía de Crónicas nos aporta pocos datos sobre quién fue la hija del Faraón, únicamente este pasaje la identifica por su nombre propio. Dice así *1 Chron* 4,17-18:

Hijos de Ezrá: Yéter, Méred, Éfer y Yalón. Y engendró a Miriam, Samay y Yisbá, padre de Estemoa. Y su mujer, Hayehudiyá (*ha-yehudiyá*, 'la judía'), dio a luz a Yéred, padre de Gedor, a Jéber, padre de Soco y a Yequitiel, padre de Zanóaj. Éstos son los hijos de Bityá, la hija del Faraón, que Méred tomó como esposa.

Además de escasas, las informaciones sobre esta «hija del Faraón» pueden dar lugar a confusión, sobre todo al considerar el nexo entre los dos versículos (el 17 y el 18). Por ello, surgen numerosos interrogantes al respecto: ¿a quién se refiere el texto con el verbo «engendró»?; ¿quién es Hayehudiyá?; ¿se trata de un gentilicio?; ¿quién es Bityá?; ¿qué vínculo se puede inferir entre ellas?; ¿son acaso el mismo personaje?¹³ A partir de algunos testimonios rabínicos, que más adelante tendremos ocasión de analizar (en el apartado 3), se puede suponer que los Sabios manejaron un texto similar al Masorético, en el que esta identificación de Crónicas resultaba problemática. Sin embargo, dicha dificultad no sólo favoreció una importante labor interpretativa, sino que el nombre de Bityá quedó fuertemente ligado al título «hija del Faraón». Las otras dos princesas egipcias del texto bíblico —la salvadora de Moisés y la esposa de Salomón— perdieron así su anonimato en buena parte de los textos rabínicos que las mencionan (especialmente en el caso de la primera)¹⁴, siendo re-

12. J. Levinson, «Bodies and Bo(a)rders: Emerging Fictions of Identity in Late Antiquity», *Harvard Theological Review* 93 (2000) 344.

13. Basta comparar el Texto Masorético con la versión de la Septuaginta para observar el alcance de estas cuestiones: en el TM «y engendró» (והרהר) alude a un sujeto femenino que por el contexto podría ser Bityá, mientras que en LXX el sujeto es Yéter (καὶ ἐγέννησεν Ἰεθερ; ed. A. Rahlfs y R. Hanhart, *Septuaginta. Editio altera*, Stuttgart 2006, 760). Por otro lado, el nombre hebreo de Hayehudiyá aparece en LXX como Adia, eliminando el problema de su interpretación como gentilicio. En la edición del TM de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, sus editores K. Elliger y W. Rudolph sugieren en nota: «Y Méred tuvo dos mujeres: una egipcia y otra judía» (Stuttgart 1997); véase Knoppers, «The Genealogy of Judah», 21 n. 32.

14. Véase M. Pérez, C. Castillo, *Tradiciones populares judías y musulmanas. Adán – Abraham – Moisés*, Estella 2009, 144. Un estudio más extenso sobre este tema se puede consultar en

conocidas a menudo como «Bityá, la hija del Faraón». Igualmente sucedió con el nombre de Méred, al que se le dio una nueva identidad cuando el contexto lo requería¹⁵.

Las diferencias entre los datos de la Torá y los Profetas Anteriores así como lo que nos cuentan las Crónicas avivaron la necesidad de ofrecer una explicación coherente que diera solución a las posibles discrepancias¹⁶. De hecho, acerca de *1 Chron* 4,18 se han transmitido opiniones sobre el valor del texto que van en esta línea: «El libro de Crónicas fue entregado sólo para ser interpretado» (*LvR* 1,3)¹⁷; es decir, para «hacer detrás». Las adiciones rabínicas a la trama bíblica ayudaron a construir la identidad de los dos personajes que asumieron el mismo nombre a partir de la información del versículo¹⁸. Sin embargo, desde la óptica rabínica, sus roles en la historia de Israel fueron totalmente opuestos: la concepción positiva de la Bityá de Moisés se encuentra a la altura de su extraordinario gesto al rescatar al niño; en cambio, la imagen negativa de la mujer de Salomón está condicionada por su práctica de la idolatría. Estas circunstancias determinaron respectivamente su verdadera filiación o no con el pueblo de Israel.

2. Un ejemplo de «no filiación»

Si bien el objeto de estudio de este volumen es el tema de la «filiación», merece la pena dedicarle un apartado al caso de la hija del Faraón que Salomón tomó como esposa. Se trata de un ejemplo donde el personaje no es percibido, según las tradiciones de los Sabios, como parte integrante del pueblo de Israel a pesar de su matrimonio. La razón de ocuparnos de esta figura no es sólo que comparte el título honorífico con la madre adoptiva de Moisés de *Ex* 2 e incluso el nombre (mencionado en algunos testimonios), sino que su tratamiento literario servirá para poner de manifiesto que los rabinos pudieron interpretar los vínculos de filiación de los personajes bíblicos que emparentaron con Israel a la luz de su aceptación o rechazo de un determinado sistema de creencias.

L. Miralles Maciá, «Judaizing a Gentile Biblical Character through Fictive Biographical Reports: The Case of Bityah, Pharaoh's Daughter, Moses' Mother, According to Rabbinic Interpretations», en C. Cordoni, G. Langer (eds.), *Narratology, Hermeneutics, and Midrash*, Wien 2014, 148-151. Véase también la bibliografía allí citada.

15. Véase su caso en el apartado 3.1.b.

16. Según Isaac Kalimi este fenómeno es una «excellent opportunity for midrashic expounding»; I. Kalimi, «Biblical Text in Rabbinic Context: The Book of Chronicles in the Mishnah, Talmud and Midrash», en L. Teugels, R. Ulmer (eds.), *Midrash and the Exegetical Mind. Proceedings of the 2008 and 2009 SBL Midrash Sessions*, Piscataway 2010, 28.

17. En el Talmud se dice sobre este pasaje: «Todas tus palabras son una y sabemos cómo interpretarlas»; es decir, todos los nombres de la lista genealógica de *1 Chron* 4,18 se refieren a Moisés (*b. Meguilá* 13a).

18. Chaim Milikowsky explica estas «ficciones» mediante el uso platónico de la expresión «creative mythology»; C. Milikowsky, «Midrash as Fiction and Midrash as History: What Did the Rabbis Mean?», en J.-A. A. Brant, C. W. Hendrick, C. Shea (eds.), *Ancient Fiction. The Matrix of Early Christian and Jewish Narrative*, Atlanta 2005, 127.

2.1. El contexto bíblico

Los relatos sobre la monarquía salomónica transmitidos en el primer libro de los Reyes describen un periodo de gran esplendor para Israel. Esta época, que pasaría a la posteridad como un tiempo idílico, se caracterizó por la sabiduría y los logros de su rey, que consiguió centralizar el culto en Jerusalén e impulsar una red de alianzas comerciales y diplomáticas con los pueblos del entorno, permitiéndole al reino disfrutar de un periodo de paz y bonanza económica. Sin embargo, la narración está también salpicada de claroscuros. En contraste con el ingente proyecto de construcción del Templo en honor a su Dios (*1 Reg 6*) y la fastuosa dedicación del edificio (*1 Reg 8*)¹⁹, se observa una sorprendente permisividad por parte de Salomón con las costumbres idólatras de sus mujeres, entre las que se encuentra la hija del Faraón²⁰:

Además de la hija del Faraón, el rey Salomón amó a muchas mujeres extranjeras... de entre las naciones de las que había dicho el Señor a los israelitas: «No os mezcléis con ellas ni ellas se mezclen con vosotros, pues harán inclinarse vuestro corazón tras sus dioses». Pero Salomón se unió a ellas por amor (*1 Reg 11,1-2*).

Según el pasaje, las uniones de Salomón con extranjeras no representaron un problema por tratarse en sí de matrimonios mixtos²¹, sino por el hecho de que las mujeres rindieran culto a sus dioses²², arrastrando al propio rey hacia ellos²³. De hecho, este relato de Reyes nos informa a continuación de que Salomón aceptó y practicó estos ritos, desencadenando la revuelta de Jeroboán y la posterior aparición de los dos reinos, Israel y Judá (*1 Reg 12*). Por tanto, aunque la princesa egipcia se uniera al rey de Israel, el texto evidencia no sólo que la hija del Faraón no aceptó el sistema de creencias de su nuevo pueblo, sino que además tuvo una importante responsabilidad en la actitud idólatra de su marido, que condujo al ocaso de gran reino davídico.

19. También en *2 Chron 3*; 6-7.

20. Otros textos que la mencionan son *1 Reg 3,9*; 7,8; 9,16.24; *2 Chron 8,11*; véase Cohen, «Solomon and the Daughter of Pharaoh», 23-37; T. Davidovich, «Emphasizing the Daughter of Pharaoh», *Scandinavian Journal of the Old Testament* 24/1 (2010) 71-84. Sobre la casa del Faraón véase A. Lemaire, «Salomon et la fille de Pharaon: Un problème d'interprétation historique», en A. M. Maeir y P. de Miroschedji (eds.), *I will Speak the Riddles of Ancient Times. Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, II, Winona Lake 2006, 699-710.

21. Éstos reportaron incluso interesantes beneficios (*1 Reg 9,16*). Fue a la vuelta del Exilio cuando la situación legal se radicalizó y los matrimonios se prohibieron (*Esd 9-10*; *Neh 13,23ss.*).

22. Véase Cohen, «Solomon and the Daughter of Pharaoh», 24ss.

23. En contra de lo que prescribe la Torá (*Ex 20,3*; 34,14; *Dt 6,14*).

2.2. La interpretación rabínica

La idolatría de Salomón, fomentada por sus uniones con extranjeras, se percibió muy pronto como una faceta negativa de este rey, con una importante repercusión para el devenir de su pueblo²⁴; en este sentido, fue considerado de especial relevancia su matrimonio con la hija del Faraón de Egipto²⁵. Por su parte, en el periodo rabínico los Sabios encontraron buenas razones para justificar su animadversión hacia la princesa egipcia. De hecho, en una tradición se dice que fue la mujer que más amó Salomón de entre todas las extranjeras —siendo así mencionada específicamente en el relato— y por ello fue la que lo empujó más al pecado (*Sifre Deuteronomio* 52).

Las secuelas de este enlace tuvieron un interesante desarrollo en las interpretaciones rabínicas, ya que el episodio se puso en relación con otros acontecimientos significativos para Israel, como la propia historia del Templo de Jerusalén. No es posible tratar todos los testimonios al respecto, pero entre ellos se quiere destacar a modo ilustrativo la magnífica descripción de *Levítico Rabbá* sobre la noche de bodas de Salomón y la hija del Faraón (12,5), con paralelos en otras obras (como *Números Rabbá* 10,4)²⁶, donde se pone de manifiesto la influencia negativa de esta figura²⁷. Además, en la mayoría de manuscritos que han recogido el pasaje se menciona el nombre de la princesa, Bityá²⁸:

Dijo R. Yudán: —Durante los siete años en los que Salomón estuvo edificando el Templo no bebió vino; [en cambio,] cuando hubo edificado el Templo y tomado [como esposa] a Bityá, la hija del Faraón, en esa misma noche bebió vino. Tuvieron lugar entonces dos festejos: uno [para celebrar] el júbilo por la edificación del Templo y el otro, el júbilo por la hija del Faraón. Dijo el Santo, Bendito Sea: «¿De quién [lo] aceptaré, de éstos o de aquéllos?» En aquel instante le vino a la mente [la idea] de destruirlo (el Templo) [...].

Dijo R. Junya: —Ochenta clases de danzas bailó la hija del Faraón aquella noche. R. Yisjaq ben Eleazar dijo: —Trescientas clases de danzas bailó la hija del Faraón aquella noche.

24. Precisamente el pecado de Salomón se utiliza como un argumento para justificar la prohibición de los matrimonios mixtos en el periodo postexílico: «¿Acaso no pecó por ello Salomón, el rey de Israel?» (*Neb* 13,26).

25. Flavio Josefo (siglo I) en sus *Antigüedades de los judíos* subraya la influencia que ejercieron, mencionando entre ellas el caso de la hija del Faraón (VIII,7,5 § 191-94).

26. En menor medida también en el *Midrás* a Proverbios 31.

27. El pasaje completo de *LvR* 12,5 se puede consultar en L. Miralles Maciá, «Salomón, la hija del Faraón y la dedicación del Templo de Jerusalén. La versión de *Levítico Rabbá* 12,5», en A. Quiroga (ed.), *Hierà kai lógoi. Estudios de literatura y de religión en la Antigüedad Tardía*, Zaragoza 2011, 13-31.

28. Véase la edición sinóptica de C. Milikowsky y M. Schlüter alojada en la página de la Universidad de Bar Ilan, url: <http://www.biu.ac.il/JS/midrash/VR/editionData.htm>. Llama la atención, sin embargo, que Mordecai Margulies no lo recogiera en el texto principal de su edición (*Midrash Wayyikra Rabbah. A Critical Edition Based on Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes*, New York 1993; repr. Jerusalem 1953-1960).

Salomón estuvo durmiendo hasta la hora cuarta del día²⁹, mientras las llaves del Templo yacían debajo de su cabeza. Esto es lo que se nos ha transmitido (en la Misná): «El sacrificio diario de la mañana se ofrece a la cuarta hora³⁰». ¿Cómo [es posible]? (La hija del Faraón) le hizo como una especie de palio, le puso estrellas y planetas y lo extendió por encima de él. Cuando (Salomón) se quiso levantar, los vio y creyó que todavía era de noche y durmió hasta la cuarta hora. Entró su madre (Betsabé) y lo reprendió. No obstante, hay quien dice que entró Jeroboán ben Nabat y lo reprendió³¹.

Aunque el contexto en el que se ha transmitido el pasaje se ocupa de los efectos perniciosos de la ingesta del vino³², se apunta como causa de la futura destrucción del Templo al matrimonio de Salomón con Bityá durante la víspera de la dedicación del edificio³³. El texto no especifica si se trata únicamente del recinto salomónico o del complejo en cualquiera de sus estadios posteriores. De hecho, si consideramos otras tradiciones, se puede pensar incluso en que en el imaginario rabínico esta unión provocó también la pérdida del Segundo Templo a manos romanas (¡en el año 70!): en algunos textos se dice que este matrimonio dio lugar a la aparición de Roma, ya que cuando Salomón la tomó por esposa, bajó Gabriel o Miguel (según las versiones) y plantó una caña de la que surgió dicha ciudad³⁴. Sin embargo, independientemente de hasta dónde alcanzaran las consecuencias de esta unión, en *LvR* esta es representada como la responsable —o si se prefiere, corresponsable— de que el rey no acudiera a la cita a tiempo y del malogrado destino del Templo.

¿Fue sólo la tardanza del rey la única razón para que el matrimonio se convirtiera en la fuente de tanta desgracia? Por lo que nos cuenta el texto, Bityá fue dotada de encantos e ingenio suficientes como para hacer trastrochar a su esposo y mantenerlo en el lecho al día siguiente, pero también se esgrime un argumento más: en la mención de las danzas se puede intuir el culto a los dioses extranjeros, al que se vio empujado Salomón desde el mismo momento de sus esponsales. El componente idólatrico se muestra con mayor claridad en la versión de *Números Rabbá* 10,4, donde la princesa le va explicando a su marido en honor de qué divinidad se toca cada uno de los instrumentos musicales que van sonando³⁵. Por con-

29. Según la Misná, los reyes tenían la costumbre de levantarse a la hora tercia (*Berakot* 1,2).

30. En *Eduyyot* 6,1. Sobre el sacrificio diario (*tamid*) véase *Num* 28,3.

31. Véase el episodio de *1 Reg* 11,26ss., en el que Jeroboán se alza contra Salomón.

32. El capítulo 12 de *LvR* está dedicado, en efecto, al comentario de *Lev* 10,9: «No beberás vino ni licor...».

33. Sobre el cambio de actitud de Dios en relación a dicha boda véase *b. Niddá* 70b; *Seder Olam Rabbá* 15 (aquí los esponsales coinciden con el comienzo de la construcción del Templo en lugar del día de su dedicación; véase el pasaje completo en L. F. Girón, *Seder Olam Rabbah. El gran orden del universo*, Estella 1996, 76-77).

34. Cf. *b. Shabbat* 56b; *b. Sanedrín* 21b; *j. Abodá Zará* 1,2 39c; *Cantar Rabbá* 1,4.

35. También en *b. Shabbat* 56b.

siguiente, la práctica de estos ritos supone desde el punto de vista rabínico la no aceptación del sistema de creencias de Israel, lo que la deja fuera de cualquier mecanismo de filiación con el pueblo judío³⁶.

3. *Un ejemplo de filiación*

Y bajó la hija del Faraón a lavarse en el río; mientras sus doncellas marchaban por la orilla del río, vio el canasto entre los juncos y envió a su sierva a tomarlo. Cuando lo abrió, vio al niño, que estaba llorando. Llena de compasión por él, exclamó: «Este es un niño de los hebreos». Entonces la hermana del niño dijo a la hija del faraón: «¿Quieres que te llame a una nodriza de las hebreas para que te críe a este niño?». «Ve» —respondió la hija del faraón. La joven fue y llamó a la madre del niño, a la que dijo la hija del faraón: «Llévate a este niño y críamelo; yo te lo pagaré». La mujer tomó al niño y lo crió. Y cuando el niño creció, se lo entregó a la hija del faraón, la cual lo crió como hijo suyo y le puso por nombre Moisés, diciendo: «Porque de las aguas lo saqué» (*Ex* 2,5-10).

Este relato sobre la salvación de Moisés despertó numerosos interrogantes a los que las lecturas posteriores se esforzaron en responder mediante sus interpretaciones y recreaciones de la escena. Cuestiones como quién rescató al niño, cómo se hizo ese rescate, por qué razón se apiadó una princesa egipcia de él, cómo supo que era un niño de los hebreos, etc.³⁷ se convirtieron en temas recurrentes a la hora de ‘completar las lagunas’ del texto de acuerdo con unas determinadas inquietudes, preocupaciones y convicciones. La trascendencia de este episodio y la necesidad de justificar las actitudes de los personajes llevaron a los rabinos a preguntarse por la relación de la hija del Faraón y el niño Moisés, así como por la vinculación de ésta con el pueblo de Israel.

En la literatura de los Sabios se localizan tradiciones sobre la princesa acerca de su persona, sus creencias y sobre otros aspectos importantes de su identidad rabínica. Estos materiales se encuentran recogidos sobre todo en los comentarios donde predomina el género narrativo, la *hagadá*³⁸; en ellos los rabinos suelen referirse a la princesa con el nombre de Bityá, a partir de la asociación del título «hija del Faraón» con la información de la lista genealógica de *1 Chron* 4,18³⁹.

36. En un testimonio el propio matrimonio, formalizado incluso mediante un proceso de conversión de la hija del Faraón, llega a ser cuestionado desde el punto de vista legal (*b. Yebamot* 76ab); véase Cohen, «Solomon and the Daughter of Pharaoh», 31-32.

37. J. T. A. G. M. van Ruiten, «The Birth of Moses in Egypt according to the “Book of Jubilees” (Jub. 47.1-9)», en A. Hilhorst, G. H. van Kooten (eds.), *Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic. Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, Leiden 2006, 47-48; R. Ulmer, *Egyptian Cultural Icons in Midrash*, Berlin-New York 2009, 297.

38. Se han transmitido sobre todo en los midrasim *hagádicos* (comentarios bíblicos fundamentalmente narrativos) y en el Talmud de Babilonia, con predominio de las interpretaciones de los maestros amoráitas de Palestina, siglos III-IV.

39. *LvR* 1,3; *b. Meguilá* 13a. La identificación del nombre con este personaje fue tal que en

El interés en perfilar algunos rasgos del personaje que explicaran, entre otras características, su instinto maternal hacia Moisés no fue exclusivo de los círculos rabínicos. Ya en tiempos del Segundo Templo algunos autores (Ezequiel el Tragediógrafo, Artapano, Filón de Alejandría y Flavio Josefo) ofrecieron en sus obras una semblanza mucho más detallada de la «hija del Faraón». Estos escritores judeo-helenísticos contaron la infancia de Moisés en diferentes géneros literarios⁴⁰, incorporando innovaciones a la trama⁴¹ tales como el nombre de la princesa⁴², la razón de que bajara a bañarse en el río⁴³, sus condiciones físicas⁴⁴, su estado mental⁴⁵, el modo en que lo rescató⁴⁶, etc. Obviamente no se puede hablar de una influencia directa de estas versiones en las tradiciones rabínicas, pero son una buena muestra de la necesidad que surgió en el judaísmo de dar respuesta a las ‘lagunas’ de este episodio tan relevante para su pasado bíblico⁴⁷.

Las interpretaciones rabínicas que nos han llegado no consisten en una versión oficial, que se inserta en un relato cronológico de los hechos transmitidos en una obra o capítulo dedicado a Moisés (como sucede con los autores judeo-helenísticos), sino que se encuentran en varios pasajes del corpus donde las referencias a la princesa se traen a colación de un argumento (para iluminar un caso, un versículo, una opinión..., según es habitual en esta literatura). Por tanto, no podemos hablar de una biografía rabínica de esta hija del Faraón, sino de tradiciones acerca de algunas facetas de su perfil que se atribuyen a diferentes maestros de distintas épocas, donde a menudo es identificada con el nombre de Bityá.

Como en esta breve contribución no es posible tratar todos y cada uno de los testimonios rabínicos que la mencionan⁴⁸, daremos prioridad

un pasaje del Talmud se cuenta que al amora Mar Ukba le escribieron dirigiéndose a él con este encabezado: «A aquel cuyo lustre es como el del hijo de Bityá, Shalom»; es decir, «a aquel cuya sabiduría es como la de Moisés, Shalom» (*b. Sanedrín* 31b).

40. E. S. Gruen, *Diaspora: Jews amidst Greek and Romans*, Cambridge 2002, 182.

41. Véase EZEQUIEL EL TRAGEDIÓGRAFO, *Exagógē*, y ARTAPANO, *Sobre los judíos* (en CLEMEN-TE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* I,23 y Eusebio de Cesarea, *Praeparatio Evangelica* IX,27-28), FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Vida de Moisés* I,4-5 §§ 12-19 y FLAVIO JOSEFO, *AJ* II,5-9 §§ 224-236. Para un comentario de estos pasajes véase Miralles Maciá, «Judaizing a Gentile Biblical Character», 152-156.

42. Merris según Artapano y Termutis según Josefo (un nombre similar al que le da *Jubileos* 47,5: Tarmut).

43. Según Ezequiel y Filón para hacer abluciones, ¿siguiendo quizás algún tipo de ritual de purificación?

44. Era estéril según Artapano. La misma idea se puede desprender del relato de Filón y Josefo.

45. Según Filón, la falta de heredero la tenía sumida en una depresión.

46. Ezequiel dice que fue ella misma (y no su criada) quien lo rescató.

47. Sobre la interpretación judeo-helenística y el surgimiento del Midrás, véase la opinión de F. Siegert, «Hellenistic Jewish Midrash, I: Beginnings», en J. Neusner, A. J. Avery-Peck (eds.), *Encyclopedia of Midrash* I, Leiden-Boston 2005, 199; S. D. Fraade, *Legal Fictions. Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarrians and Sages*, Leiden-Boston 2011, 403.

48. Para un estudio de las distintas facetas de su perfil, véase Miralles Maciá, «Judaizing a Gentile Biblical Character», 157-174 y la bibliografía allí citada.

a aquellos donde se establece una relación entre la princesa egipcia y el pueblo de Israel, bien por un vínculo familiar basado en una explicación derásica o bien mediante la aceptación por parte de ésta del sistema de creencias judías. Hemos de tener en cuenta además que a veces se producen ambas situaciones.

3.1. Vínculos familiares de la princesa con el pueblo de Israel

En los textos rabínicos se han transmitido dos tradiciones acerca de los lazos familiares de la hija del Faraón con figuras destacadas del pueblo de Israel, Moisés y Méred (identificado con Caleb), que se interpretan a la luz de la combinación del episodio de *Ex 2* y las noticias genealógicas de *1 Chron 4,18*.

a) Hija del Faraón, madre de Moisés

Mientras que en la versión de *Ex 2* la hija del Faraón asume el papel de madre adoptiva de Moisés, los rabinos fueron más allá al contrastar el episodio con la información de *1 Chron*. La dificultad para determinar si Hayehudiyá («la judía») y Bityá fueron consideradas la misma persona o, en cambio, dos figuras distintas, dio rienda suelta a la aparición de diversas opiniones.

Por ejemplo, en el ya mencionado pasaje de *Levítico Rabbá 1,3* se dice que Hayehudiyá (*1 Chron 4,18*) es Yokébed. De hecho, con este nombre es registrada en la genealogía de *Ex 6* (v. 20) y en el censo de los levitas de *Num 26* (v. 59). A pesar de pertenecer a la tribu de Leví, Yokébed es reconocida como «la judía» (*ba-yehudiyá*) «porque instituyó a los ‘judíos’ (*yehudim*) en el mundo». El apelativo responde aquí a un gentilicio, de modo que los *yehudim* son los «judíos» de religión (y no sólo los miembros de la tribu de Judá). Yokébed se convierte así en la madre del pueblo judío. Pero ¿qué papel desempeña entonces Bityá respecto a Moisés? La respuesta se encuentra al final de la discusión midrásica de *LvR 3,1*. En relación con «Estos son los hijos de Bityá» (*1 Chron 4,18*), se dice que trató al niño como si fuera su propio hijo y por esta razón Moisés llevó el nombre que ella le dio:

Le dijo el Santo, Bendito Sea, a Moisés: «¡[Por] tu vida!, de entre todos los nombres con los que te han llamado sólo te llamaré con el nombre con el que lo hizo Bityá, la hija del Faraón: “Y le dio el nombre de ‘Moisés’ (*Ex 2,10*)”. [Por eso,] «Llamó Yhwh a Moisés».

En consecuencia, dos personajes asumen el papel de madre de Moisés, Yokébed como la madre biológica y Bityá como la adoptiva. Sin embargo, de la predilección divina por el nombre que le otorgó la hija del Faraón se deduce que para la mentalidad rabínica predominan los de-

rechos de Bityá como tutora sobre los intereses de la madre biológica. En esta línea interpretativa se enmarca también un pasaje del *Talmud de Babilonia* al afirmar que «Yokébed lo dio a luz (יָלְדָה), pero Bityá lo crio (גִּידְלָהּ), por eso se le llama por su nombre (= Moisés)» (*Sanedrín* 19b).

Otra opinión, en cambio, refiere el nombre de *hayedudiyá* a la hija del Faraón, y no a Yokébed!, debido a la especial relación que se establece entre la princesa y Moisés. Así lo explica un texto transmitido en el Talmud, en *Meguilá* 13a, en el que el cuidado del niño se equipara a la situación de haberlo llevado en el vientre⁴⁹:

«¿Dio a luz?», ino lo crio más bien! [El Texto] te enseña que quien ‘cría’ (הַגִּדְלָהּ) un huérfano o una huérfana en su casa, la Escritura lo considera ‘como si lo hubiera dado a luz’ (כְּאִילוּ יָלְדָהּ).

A pesar de la tensión entre las dos posiciones, ambas están motivadas por la preocupación de explicar mediante un vínculo filial la reacción y el trato de Bityá con Moisés, y de concederle a ésta un lugar predominante en la vida del niño y del pueblo judío⁵⁰.

b) Hija del Faraón, esposa de Caleb

Una de las tradiciones rabínicas sobre la hija del Faraón ilustra de qué modo disfrutó de un vínculo familiar con el pueblo de Israel a través de su matrimonio con Caleb. La base interpretativa que justifica este nexo se encuentra en la idea de que «el libro de Crónicas fue entregado sólo para ser interpretado» (*LvR* 1,3). Así la información contenida en *1 Chron* 4,18 se relaciona con los episodios de *Ex* 2 y *Num* 13, identificando a Bityá con la princesa y a Caleb con Méred (o más bien con *mered*). Este nombre propio en la versión bíblica es entendido como un apelativo para Caleb, un personaje de la etapa del desierto. La tradición se ha transmitido en un texto midrásico (*LvR* 1,3) y en dos versiones del *Talmud de Babilonia* (*Meguilá* 13a y *Sanedrín* 19b), atribuidas a autoridades amoráitas de Palestina. El pasaje de Levítico Rabbá refiere dos opiniones que sostienen la afirmación de que *mered* es Caleb:

«Éstos son los hijos de Bityá, que Méred tomó como esposa» (*1 Chron* 4,18) [significa que] éste (Méred) es Caleb.

R. Abba bar Kahana y R. Yehudá Bar Simón [difieren]. Abba bar Kahana dijo: —(Caleb) ‘se rebeló’ (*marad*) contra la recomendación de los espías y ésta (Bityá) ‘se rebeló’ (*mardá*) contra la recomendación de su padre. ¡Que venga ‘el que se rebela’ (*mored*) a tomar [como esposa] a ‘la que se rebela’ (*moredet*).

49. Este rasgo ya aparece como parte de la caracterización del personaje en las versiones de los autores del Segundo Templo; véase n. 41.

50. El tema continuó interesando posteriormente según revela un midrás tardío, *Éxodo Rabbá* 1,30, en su comentario a *Ex* 2,14.

R. Yehudá bar Simón [dijo]: —Éste (Caleb) ‘salvó’ (*hitsil*) al rebaño y ésta (Bityá) ‘salvó’ (*hitsilá*) al pastor. ¡Que venga ‘el que salvó’ al rebaño a tomar a ‘la que salvó’ al pastor!

El primer argumento, en boca de R. Abba bar Kahana, consiste en leer *m-r-d* como un verbo (*marad*), entendiendo que Caleb-*mered* se «rebeló» contra la opinión del resto de espías que aconsejaron no entrar en Canaán después de la marcha por el desierto (*Num* 13)⁵¹. De la misma manera, Bityá se «rebeló» (*mardá*) contra el mandato de su padre, el Faraón, de asesinar a los niños de los hebreos⁵². En la segunda opinión, la de R. Yehudá bar Simón, se apela al hecho de que Caleb «salvó» al pueblo (= «el rebaño») de la ira divina (*Num* 13-14) y Bityá a Moisés (= «el pastor») de una muerte segura (*Ex* 2). En ambos casos los dos personajes quedan unidos gracias a que su actitud los condujo a cumplir el plan divino y a asegurar el futuro de Israel.

En la versión talmúdica de Meguilá se añan incluso los dos mecanismos de filiación, ya que en la lectura de *m-r-d* como verbo se dice que Bityá se «rebeló contra los ídolos de la casa de su padre»⁵³; esto es, no sólo se emparenta con Israel mediante un matrimonio, sino que rechaza las prácticas idolátricas egipcias. ¿Se acerca entonces al Dios de Israel?

3.2. Afeción por el judaísmo

Además de la conexión familiar de la hija del Faraón con Israel mediante lazos maternos y conyugales, los testimonios rabínicos contemplan también otra forma de filiación con este pueblo que depende de la aceptación de su sistema de creencias. La literatura de los Sabios alude a las formas en que los miembros de otras naciones manifestaron su afeción por el judaísmo: la mera admiración por algún aspecto de esta religión o su divinidad, el beneficio a un judío, la práctica de algunos de sus rituales, la veneración de su Dios o el rechazo de los dioses paganos, o bien el paso decisivo: la conversión⁵⁴. Precisamente algunas tradiciones sobre la princesa egipcia muestran su simpatía —en distinto grado— hacia el judaísmo, canalizándola a través de su gesto con Moisés.

a) Predisposición al rescate de Moisés

Desde la perspectiva rabínica, el acto salvífico de la hija del Faraón con Moisés (*Ex* 2) ha de entenderse como una declaración de intenciones hacia el judaísmo. De hecho, su propia implicación en cómo Moisés se libra

51. Véase este argumento también en *b. Sotá* 11b, pero en relación con el nombre de Yefuné.

52. Véase Targum a *1 Chron* 4,18.

53. Véase *Tanjuma Shemot* 7.

54. S. J. D. Cohen, «Crossing the Boundary and Becoming a Jew», *Harvard Theological Review* 82 (1989) 14-15.

de morir ahogado es una cuestión debatida en los textos. Con la versión bíblica, en la que la princesa ordena a su criada que tome el cesto, convive una segunda interpretación de la escena donde es ella misma quien alarga su mano para agarrar al niño⁵⁵. Así, en un pasaje talmúdico, *Sotá* 12b, podemos encontrar las dos posturas en la discusión atribuida a R. Yehudá y R. Nejemyá, que explican *Ex* 2,5⁵⁶:

[Acerca de] «Y envió a ‘su sierva’ (המא) a tomarlo» (*Ex* 2,5), R. Yehudá y R. Nejemyá [difieren]. Uno dijo: ‘Su mano’ (*ammá*) y el otro dijo: ‘Su sierva’ (*amá*). Quien dijo ‘su mano’, es porque está escrito *ammátá*, mientras que quien dijo ‘su sierva’, es porque no está escrito *yadá* (‘su mano’). En [opinión de] quien dijo ‘su sierva’, se argumentó: «¡Llegó Gabriel y las abatió por tierra! Éste le dejó una [sierva], porque no es propio de la hija de un rey quedarse sola». En cambio, en [opinión de] quien dijo ‘su mano’, la Escritura [debería decir] *yadá*. Esto nos enseña que (su mano) ‘se alargó’, según ha dicho un maestro: «Así lo encontrarás tanto con la mano de la hija del Faraón como con los dientes de los malvados...».

La base de las interpretaciones reside en la lectura de המא como ‘sierva’ (*amá*) o como ‘mano’ (*ammá*). Para R. Nejemyá el argumento se apoya en que, cuando sus esclavas la reprobaron, Gabriel las mató a todas con excepción de una sola *amá* que fue a por el niño. Por el contrario, R. Yehudá considera que al no utilizar el término *yadá*, el más común para ‘mano’, se trata de un alargamiento exagerado de su *ammá*⁵⁷. A pesar de las diferencias, ambos casos se caracterizan por conectar a la princesa con un hecho extraordinario que se mide por una mayor participación de su persona en la trama y una postura clara a favor del rescate de Moisés (con la ayuda de Gabriel o del milagro de su brazo).

En otra tradición, donde la hija del Faraón es llamada Bityá en los principales testimonios que la recogen, el rescate de Moisés es percibido como un gesto de reciprocidad por preservar la vida de la princesa

55. Ya en la *Exagógé* de Ezequiel el propio Moisés dice que fue ella quien, al verlo, lo tomó. La idea, por tanto, no es nueva en el judaísmo, pero sí la forma en la que los rabinos explican esta salvación.

56. Otra versión en *Éxodo Rabbá* 1,23.

57. Véase también *Tanjuma Shemot* 7. En la versión del *Targum Pseudo-Jonatán* aparece directamente el vocablo arameo *garmida*, ‘mano’ (A. Díez Macho [ed.], *Biblia Polyglotta Matritensis IV. Targum Palaestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonatan eiusque hispanica versio. Exodus*, Madrid 1980, 7) y en *Pirqé* de R. Eliézer el hebreo *yad* (§ 47 en M. Higger [ed.], «Pirqé Rabbi Eliezer», *Horeb* 8 [1944] 82-119; § 48 en la edición de Varsovia 1852). Según parece, esta interpretación podría estar conectada con una de las escenas representadas en el muro occidental de la sinagoga de Dura Europos (Siria, siglo III); allí se puede ver una imagen de la princesa salvando a Moisés donde ella misma está sosteniéndolo con un brazo más largo que el otro; véase Miralles Maciá, «Judaizing a Gentile Biblical Character», 168-169 y la bibliografía citada en nota. Sobre esta escena véase S. Fine, *Art and Judaism in the Greco-Roman World: Toward a New Jewish Archaeology*, Cambridge 2005, 172-183; K. Weitzmann, H. L. Kessler, *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art*, Washington DC 1990, 29 n.º 192; Ulmer, *Egyptian Cultural Icons*, fig. 35.

durante la última plaga de Egipto (*Ex* 11-12). La interpretación rabínica entiende que también las primogénitas estaban incluidas; entre ellas, la hija del Faraón⁵⁸. De este modo lo transmite *Pesiqta* de Rab Kahana 7,7 en boca del amora R. Abún, quien remite la opinión a su vez a R. Yehudá ben Pazzi⁵⁹:

Bityá, la hija del Faraón, era primogénita. Entonces, ¿por qué mérito se salvó? Mediante la oración de Moisés, según está escrito: «Vio ‘que [el] buen [niño]’ (*ki-tob*) era su provecho: por la ‘noche’ no se apagó su lámpara» (*Prov* 31,18). Está escrito *layil* según es costumbre decir: «Es ‘noche’ (*layil*) de guardar para Yhwh» (*Ex* 12,42).

La versión rabínica se sustenta, en primer lugar, en considerar el término ‘primogénito’ (*Ex* 11,5; 12,12.29) como un genérico que engloba al conjunto (no como una forma masculina referida sólo a los varones/machos); en segundo, en el nexo que se establece entre los versículos de Proverbios y Éxodo, y en la lectura que de ellos se hace. Ésta consiste en aplicar *Prov* 31,18 al caso de Bityá⁶⁰, entender la expresión *ki-tob* como un apelativo de Moisés⁶¹, relacionar el versículo con la noche de la plaga (*Ex* 12,42) mediante el uso de *layil*⁶² e interpretar la imagen de la lámpara prendida como una metáfora para indicar que su vida no terminó. En definitiva, esta tradición hace consciente a la princesa de una retribución por el rescate del Moisés, predisponiéndola a ello, pero además la deja fuera del ámbito de influencia de la plaga; esto es, del pueblo egipcio. ¿Acaso ha evitado la tragedia al librarse de su «egipcianidad»?

b) Acercamiento al judaísmo

Además de su buena disposición para salvar a Moisés, la literatura rabínica nos ha transmitido otras tradiciones sobre la princesa que se pueden entender en clave de acercamiento al judaísmo (e incluso de proselitismo). Emparentar con Israel mediante la aceptación de su sistema de creencias, en mayor o menor medida, fue otro rasgo que caracterizó el perfil rabínico de esta figura bíblica. Es importante señalar que, como es de esperar, los testimonios no describen un proceso de conversión detallado de la hija del Faraón, pero apuntan a que el baño podría estar relacionado con un deseo de entrar en contacto con judaísmo⁶³.

58. Véase L. H. Feldman, «The Plague of the First-Born Egyptians in Rabbinic Tradition, Philo, Pseudo-Philo, and Josephus», *Revue Biblique* 109/3 (2002) 405.

59. Con paralelos textuales en *Pesiqta Rabbati* 17 y *Midrás a Salmos* (Buber) 136,6. Una versión más elaborada, aunque tardía, se encuentra en *Éxodo Rabbá* 18,3.

60. En el contexto bíblico pertenece a la descripción de la mujer ideal (*Prov* 31,10-31).

61. En el contexto bíblico: «Que era bueno». En la traducción se ha sobreentendido «niño» para facilitar su comprensión.

62. En lugar de la forma más esperada, *laylá*.

63. Mientras que en el periodo bíblico no había existido un proceso de conversión para las mujeres, en época rabínica estaba institucionalizado el baño ritual (*Gerim* 1,1; *b. Yebamot* 47ab).

Al preguntarse por las razones que incitaron a la princesa a sumergirse en las aguas, los rabinos hablaron, en unos casos, de una enfermedad asociada a la piel (lepra)⁶⁴ y, en otros, optaron por otorgarle a este acto una dimensión ritual⁶⁵. Son pues estos segundos testimonios los que nos interesan. Por ejemplo, en el pasaje talmúdico de *Meguilá* 13a, al que ya se ha aludido antes, los argumentos de los rabinos explican su repudio de la idolatría mediante el versículo de *Ex* 2,5:

(Según R. Simón ben Pazzi:) —¿Por qué (a Bityá) se le llama ‘la judía’ (*ha-yehudiyá*)? Porque ‘rechazó’ la ‘idolatría’, según está escrito: «La hija del Faraón bajó a ‘lavarse’ en el río» (*Ex* 2,5). Y dijo R. Yojanán: —Porque bajó a ‘lavarse’ de los ídolos de la casa de su padre.

La mención expresa de los ‘ídolos’ de la casa paterna (גילולי בית אביה) y los términos técnicos que se usan pertenecen a la esfera de lo religioso: ‘rechazó’ (כפרה, incluso con la acepción de ‘repudió’ o ‘apostató’), ‘idolatría’ (עבודה זרה), ‘lavarse’ (לרחוץ, también ‘purificarse, hacer abluciones’)⁶⁶. En la mente rabínica, por tanto, el baño de la hija del Faraón adquiere un enfoque nuevo con el que se justifica el sobrenombre de «la judía». De esta manera, se proyectan sobre su persona los modelos y valores contemporáneos acerca de quien simpatiza con el judaísmo⁶⁷.

Otros textos son incluso más explícitos al referirse a la princesa como alguien que ha experimentado un proceso de aproximación al judaísmo. En el comentario midrástico de *Deuteronomio Rabbá* 7,5 a *Dt* 28,6, el amora R. Yehudá bar Simón refiere el versículo a Moisés y relaciona un segmento del mismo con Bityá en estos términos:

[En relación con] «Bendito serás al entrar y al salir» (*Dt* 28,6) dijo R. Yehudá bar Simón: —Este versículo se refiere a Moisés. «Al entrar» [significa que,] cuando Moisés entró en el mundo, acercó [a Dios] a los que estaban alejados; es decir, a Bityá, la hija del Faraón⁶⁸.

Así lo expresa Cohen: «Immersion... became the ritual that for men supplemented circumcision, and for women» (194). Véase S. J. D. Cohen, «The Rabbinic Conversion Ceremony», *Journal of Jewish Studies* 41 (1990) 177-203 y la bibliografía de la n. 1; G. G. Porton, *The Stranger within your Gates. Converts and Conversion in Rabbinic Literature*, Chicago 1994, 132-154; M. Finkelstein, *Conversion. Halakhah and Practice*, Ramat-Gan 2006, 298-333.

64. Por ejemplo, *Pirqé de R. Eliézer* 48; *Éxodo Rabbá* 1,23; *Targum Pseudo-Jonatán a Ex* 2,5. Véase Miralles Maciá, «Judaizing a Gentile Biblical Character», 169-179.

65. En Ezequiel y Filón es posible intuir ya una interpretación de este tipo cuando se refiere a las abluciones y lustraciones de la princesa (véase n. 43).

66. Véase también la interpretación del baño de *Sotá* 12b sobre *Ex* 2,5.

67. En relación con otros personajes, véase L. Miralles Maciá, «Conversion and Midrash: On Proselytes and Sympathisers with Judaism in Leviticus Rabbah», *Journal for the Study of Judaism* 42 (2011) 58-82 y la bibliografía allí citada.

68. Ed. Lieberman; también en sus paralelos del *Midrás Tannaim* 33,1 y *Pesiqta de Rab Kahana* Suplemento 1.

Esta clase de acercamiento ha de verse como un llamamiento a seguir el camino de la conversión⁶⁹. Desde esta perspectiva, son los potenciales prosélitos los que están en la posición adecuada para dar este paso mediante la ayuda correspondiente⁷⁰. Respecto a Bityá, es Moisés quien le tiende su mano para hacerlo o, según un texto tardío, para «ser acogida bajo las alas de la Shekiná» (*Pirqé de Rabbí Eliézer* 48)⁷¹.

Para comprender el alcance de esta dimensión de la princesa, hemos de volver a un texto varias veces citado a lo largo de este estudio, *Levítico Rabbá* 1,3. Esta vez el fragmento que nos interesa explica el nombre de Bityá en *1 Chron* 4,18 en conexión directa con el Dios de Israel:

[Sobre] «Éstos son los hijos de Bityá, hija del Faraón» (*1 Chron* 4,18), [dijo] R. Yehosúa de Siknín en nombre de R. Leví: —Le dijo el Santo, Bendito Sea, a ‘Bityá’ (léase: *bat Yá*), la hija del Faraón: «Moisés no era tu hijo, pero lo llamaste tu hijo; tampoco tú eres Mi hija, pero Yo te llamaré ‘Mi hija’ (*bity*)».

Mediante la regla hermenéutica del *notarikón*, ‘Bityá’ (בתיה) se divide en dos palabras adquiriendo un nuevo significado: «hija de Yh» (בת יה). Al igual que el nombre de ‘Moisés’ se deriva de la forma en que ella lo rescató, Bityá ha de responder también a una determinada circunstancia. Probablemente el hecho de ser considerada «hija de Dios» (*bat Yá*) se ha de entender como un sinónimo de alguien que profesa el judaísmo. Lo cierto es que ya en el período amoraíta, momento en el que parecen surgir muchas de las tradiciones sobre la princesa, los Sabios pudieron percibir en esta figura rasgos propios del fenómeno de los prosélitos o al menos de los llamados «temerosos de Dios»; es decir, de aquellos que simpatizaron con las ideas, costumbres o prácticas judías⁷². Por tanto, explicar su nombre tal y como se hace en el pasaje se ajusta a la importancia del personaje para la historia de Israel y a su deseo de aceptar sus creencias⁷³.

69. Cf. *Números Rabbá* 3,2.

70. La idea está en consonancia con esta baraita transmitida en *Levítico Rabbá* 2,9: «Si un prosélito está dispuesto a convertirse al judaísmo (גר שפא להתגייר) se le tiende una mano para hacerlo entrar bajo las alas de la Shekiná. Desde entonces y en adelante los prosélitos de [cada] generación previenen a [su] generación».

71. Ed. Varsovia 1852. En el *Targum de Crónicas*, obra tardía aunque con materiales antiguos, se dice que Bityá «se convirtió al judaísmo» (אתגייר).

72. J. R. Rosenbloom, *Conversion to Judaism: From the Biblical Period to the Present*, Cincinnati 1978, 51; A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit 1987, 256-257; Cohen, «Crossing the Boundary», 31-33; L. H. Feldman, «Proselytism by Jews in the Third, Fourth, and Fifth Centuries», *Journal for the Study of Judaism* 24 (1993) 11-13.24.41.46-48.50-53; M. Goodman, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994, 131-132; Finkelstein, *Conversion*, 368-381.

73. Levinson, «Bodies and Bo(a)rders», 361-362.

4. *Conclusiones*

Para los Sabios el tema de la filiación de los personajes bíblicos que emparentaron con el pueblo de Israel despertó un gran interés. Los rabinos no se limitaron a aceptar los vínculos familiares descritos en los relatos sin cuestionarlos, sino que buscaron una explicación satisfactoria que no entrara en contradicción con las creencias judías (es decir, con las concepciones de la época). Con esta idea surgieron tradiciones, que justificaron el éxito o fracaso de estos nuevos lazos familiares, según el acercamiento del personaje al judaísmo o, por el contrario, su práctica ininterrumpida de las costumbres paganas. Ejemplos muy significativos de ambos casos son los analizados en este estudio sobre las hijas de Faraón: la madre de Moisés y la esposa de Salomón.