

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**EVERSON SPOLAOR**

***JOSÉ E ASENET* – CONSTRUÇÃO DE  
IDENTIDADE JUDAICA NA DIÁSPORA EM  
ALEXANDRIA**

**SÃO BERNARDO DO CAMPO**

**2012**

**EVERSON SPOLAOR**

***JOSÉ E ASENET – CONSTRUÇÃO DE  
IDENTIDADE JUDAICA NA DIÁSPORA EM  
ALEXANDRIA***

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo para a obtenção do grau de Mestre.

**Orientador: Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira**

**São Bernardo do Campo**

**2012**

## FICHA CATALOGRÁFICA

So65j	<p>Spolaor, Everson José e Asenet : construção de identidade judaica na diáspora em Alexandria / Everson Spolaor.-- São Bernardo do Campo, 2012. 116fl.</p> <p>Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo</p> <p>Orientação de: Paulo Augusto de Souza Nogueira</p> <p>1. Judaísmo 2. Diáspora (Judeus) 3. Identidade I. Título</p> <p style="text-align: right;"><b>CDD 296</b></p>
-------	---

A dissertação de mestrado sob o título “*José e Asenet – Construção de Identidade Judaica na Diáspora em Alexandria*”, elaborada por Everson Spolaor foi apresentada e aprovada em 09 de Abril de 2012, perante banca examinadora composta por Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg (Titular/UMESP) e Prof. Dr. João Cesário Leonel Ferreira (Titular/Universidade Presbiteriana Mackenzie).

---

Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira  
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

---

Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Área de Concentração: Literatura e Religião no Mundo Bíblico.

Linha de Pesquisa: Estudos Históricos Literários do Mundo Bíblico.

Esta dissertação contou com o apoio integral do CNPq 1º. Semestre 2010 – 1º. Semestre 2012.

Dedico este trabalho ao meu pequeno Miguel,  
que, mesmo sem saber, conseguiu me mostrar  
que a vida pode ainda ser mais colorida  
do que se imagina!

Quero sempre me deslumbrar com  
você diante dos livros e exclamar:  
"Quanta Bíblia!"

## AGRADECIMENTOS

A Deus

A razão de minha existência e foco de minhas buscas mais sinceras.

Ao meu orientador Dr. Paulo Nogueira

Por ter acreditado em mim e fornecido balizas ao meu saber.

Aos professores da Universidade Metodista

Por terem me desafiado a mudar.

À minha esposa Carla

Por ter me suportado e abrihantado minha existência com o amor.

Aos meus pais Antonio e Doroti

Por serem os responsáveis pelo que há de bom em mim.

Ao amigo Sandro

Por ter sido mais do que um irmão.

Ao amigo Elias Binja

Por ser um exemplo pra mim.

Ao amigo Reverendo Rodrigo

Pela sua irreverência que nos rendia tantos sorrisos.

Makavrioi oiJ ptwcoi; tw:/ pneuvmati,  
o{ti aujtw:n ejstin hJ basileiva tw:n oujranw:n.



## RESUMO

O pseudepígrafo José e Asenet é uma obra datada entre os séculos I A.E.C. e I E.C., produto da comunidade judaica que viveu na diáspora em Alexandria. O livro é um romance que conta o encontro de José, patriarca judeu, com Asenet, a conversão de Asenet e o casamento de ambos. Fruto de uma comunidade que vivia os desafios e as hostilidades da diáspora, José e Asenet tem elementos que nos revelam uma identidade desta comunidade. O judaísmo do período helênico sofreu mudanças. A identidade judaica que, até então, se restringia a questões étnicas-geográficas, passava a abrir suas fronteiras para abarcar também os prosélitos e os que se casavam com judeus. Asenet é um modelo de prosélito que se converte ao judaísmo a partir de uma experiência individual com o Deus de José. A inserção dela na comunidade judaica se dá a partir da conversão e do casamento com José. Esta pesquisa teve como escopo encontrar elementos da construção de uma identidade judaica a partir da análise do pseudepígrafo *José e Asenet*. Esta identidade se configura, no romance: (1) a partir do confronto e da assimilação da cultura e religião grega e egípcia; (2) a partir da inserção de prosélitos na comunidade judaica; (3) numa ética da não-retaliação; (4) numa sexualidade evidente; (5) nas epifanias como elementos autenticadores do novo status.

Palavras-chave: Judaísmo; Diáspora; Identidade; Pseudepígrafo.

## ABSTRACT

The pseudepigrapha *Joseph and Aseneth* is a work dating between the centuries I B.C.E. and I C.E., a product of the Jewish community who lived in the diaspora in Alexandria. The book is a novel about the meeting of Joseph, a Jewish patriarch, with Aseneth, her conversion and her marriage to Joseph. The result of a community that lived the challenges and hostilities of the diaspora, *Joseph and Aseneth* has elements that reveal an identity of this community. The Judaism of the Hellenistic period has changed. Jewish identity, that until then, was limited to geographical-ethnic issues, started to open its borders to encompass also the proselytes and those married to Jews. Aseneth is an example of a proselyte who converts to Judaism because of an individual experience with the God of Joseph. Her introduction into the Jewish community occurs from her conversion and marriage to Joseph. This research has as its scope to find out elements for building a Jewish identity based on the analysis of the Pseudepigrapha *Joseph and Aseneth*. This identity is portrayed in the novel: (1) from the reproach and assimilation of Greek and Egyptian culture and religion; (2) from the introduction of proselytes in the Jewish community; (3) in an ethic of non-retaliation; (4) in a plain sexuality; (5) in epiphanies as elements that authenticate the new status.

Keywords: Judaism; Diaspora; Identity; Pseudepigrapha.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>2 JOSÉ E ASENET: ENREDO E PRINCIPAIS TEMAS</b> .....	15
2.1 ENREDO.....	15
2.2 TEMAS.....	20
<b>3 JOSÉ E ASENET: DEFINIÇÕES E POLÊMICAS</b> .....	22
3.1 DELIMITAÇÃO DO TEMA.....	22
3.2 DEFINIÇÃO DE TERMOS.....	22
3.3 GÊNERO LITERÁRIO.....	25
3.4 POLÊMICAS E CONTROVÉRSIAS NA LITERATURA A RESPEITO DE <i>JOSÉ E ASENET</i> .....	27
3.4.1 Procedência e Data.....	27
3.4.2 Questões Textuais.....	32
3.4.2.1 História do texto.....	34
3.5 AMBIENTAÇÃO HISTÓRICA.....	39
3.6 HIPÓTESES PRINCIPAIS.....	44
<b>4 CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE JUDAICA NUM AMBIENTE DE DIÁSPORA</b> .....	46
4.1 MUDANÇA DE PERSPECTIVA IDENTITÁRIA NA HISTÓRIA.....	46
4.2 A NARRATIVA FICCIONAL HISTÓRICA: UM VEÍCULO DE APRESENTAÇÃO	

DE UMA VISÃO PARTICULAR DE IDENTIDADE E DA REINVENÇÃO DO PASSADO HISTÓRICO.....	53
4.3 A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE NO ROMANCE A PARTIR DOS ELEMENTOS DE CONFRONTO E ASSIMILAÇÃO.....	57
4.3.1 Considerando o Confronto.....	58
4.3.1.1 A construção da identidade no confronto do puro com o impuro.....	60
4.3.1.2 A construção da identidade no confronto entre o Deus de Israel e os deuses egípcios.....	62
4.3.1.3 A construção da identidade no confronto entre a vida e a morte.....	64
4.3.1.4 A construção da identidade no confronto das mesas.....	66
4.3.2 Considerando a Assimilação.....	69
4.3.2.1 A simbologia das abelhas (o papel da apropriação da imagem da abelha na construção da identidade).....	71
4.3.2.2 Os alimentos e sua importância religiosa (a mesa na construção da identidade a partir da assimilação).....	75
4.3.2.3 Imagens dos deuses (a apropriação da imagem dos deuses na construção da identidade).....	81
4.4 OS PROSÉLITOS E A COMUNIDADE JUDAICA (CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE A PARTIR DA INCLUSÃO DE PROSÉLITOS).....	88
4.5 A ÉTICA DA NÃO-RETALIAÇÃO (A NÃO-RETALIAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE).....	93
4.6 A SEXUALIDADE EM EVIDÊNCIA (A SEXUALIDADE NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE).....	97
4.7 INTERVENÇÕES EPIFÂNICAS COMO LEGITIMAÇÃO DO DISCURSO (OS	

ELEMENTOS EPIFÂNICOS COMO CONSTRUTORES E AUTENTICADORES DA IDENTIDADE).....	103
<b>5 CONCLUSÃO</b> .....	106
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	109

## 1 INTRODUÇÃO

O povo judeu tem sido alvo de muitos estudos no desenrolar da história da humanidade. Com um impacto significativo e impressões indeléveis na construção dos povos do Oriente Médio, os judeus causam questionamentos e inquietações nas ambiências de formulação de pensamentos a partir das reflexões das páginas da história. Nestas reflexões exuberantes e de tamanha amplitude, a questão da identidade é um assunto que nos convida a uma investigação séria para que possam ser melhor compreendidas as vivências e transformações que sofre um povo no decorrer de sua história.

A identidade de um povo é sua impressão, resultado das experiências vividas, do acúmulo de informações que vão se sedimentando com o passar do tempo, das interações sociais, dos fluxos de trocas e transformações, e das ações e reações diante dos fatos sociais a que este povo é submetido.

As produções artísticas, literárias, entre outras, de um grupo, podem ser compreendidas como fruto de suas interpretações da realidade que estão vivenciando, podendo surgir também como respostas a esta realidade. Estas obras são produtos do meio e se configuram num diálogo com a sociedade na qual estão inseridas.

Entre as obras literárias da cultura judaica, encontra-se o pseudepígrafo intitulado *José e Asenet*.<sup>1</sup> Este é uma ficção sobre a qual os estudiosos levantam inúmeras questões. Composto entre os séculos I a.E.C. e I E.C., no Egito, originalmente em grego, ele revela elementos de uma identidade judaica num ambiente de diáspora<sup>2</sup>. “José e Asenet enriquece grandemente nosso conhecimento sobre o judaísmo de fala grega que existia por volta do começo da presente era.”<sup>3</sup> É um produto deste meio cheio de inovações e de desafios.

---

<sup>1</sup> De agora em diante usaremos a sigla JoAs para abreviar o título do pseudepígrafo quando necessário. As traduções de nomes de personagens bíblicos, assim como os textos bíblicos serão extraídos da *Bíblia de Jerusalém*.

<sup>2</sup> Diáspora (vem do grego e significa “dispersão”). É um termo usado para referir-se às comunidades judias fora de Israel. A diáspora começou no período do Segundo Templo, quando surgiram grandes centros judaicos em Babilônia, Alexandria, Roma e em todo o mundo grego-romano. (Cf. DIÁSPORA in *Dicionário judaico de lendas e tradições*. UNTERMAN, Alan. p. 80.

<sup>3</sup> BURCHARD, C. in CHARLESWORTH, J. H. (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. p. 195, tradução nossa.

*José e Asenet* é uma obra literária que reflete os processos culturais e religiosos de um grupo social em seus diálogos e confrontos com outros grupos sociais, resultando em construções e reconstruções contínuas de identidades de cada grupo. Ela mostra como as identidades se diluem nos processos históricos e revela a fragilidade das bordas e fronteiras identitárias. Neste sentido, o livro pode ser considerado uma prova do vitalismo e dinamismo das estruturas que identificam um povo.

Do ponto de vista artístico, a miscigenação de culturas é expressa no pseudepígrafo à medida que ele representa uma tentativa de adaptação a formas gregas de literatura helenística.<sup>4</sup> Ele mostra que às vezes é preciso abandonar as estruturas nativas e construir novas estruturas que possam responder melhor às demandas do momento em que se está vivendo.

Muitas pesquisas têm sido feitas em *José e Asenet*. Algumas tentando ressaltar o aspecto ficcional da obra, outras afirmando uma origem cristã para a obra, algumas fazendo uma leitura a partir da ótica dos oprimidos e opressores, outras, ainda, adotando uma abordagem de gênero destacando a valorização feminina num ambiente grego-judaico-helênico. Longe de pretender ser a palavra definitiva na questão, esta pesquisa se propõe a ser mais um caminho, reforçando a pluralidade e riqueza de tal obra literária. O presente trabalho procura mostrar que mesmo nas sociedades antigas, a identidade de um povo já sofria as influências e transformações oriundas do intercâmbio de culturas.

Nesta dissertação faremos uma análise de JoAs ressaltando a construção de uma identidade na comunidade judaica em Alexandria que, entre os séculos I a.E.C. e I E.C, era formada por aproximadamente 180.000<sup>5</sup> judeus.

A relevância histórica desta pesquisa está na necessidade contemporânea de compreendermos a inegável metamorfose resultante do entrelaçamento de culturas distintas, a qual é exponencialmente vivenciada em tempos de globalização. Estas transformações perpassam todos os níveis da sociedade, atingindo o aspecto sócio-cultural-religioso. É preciso conviver com as diferenças religiosas, culturais e sociais, sabendo que nenhuma cultura ou religião é isenta de transformações, e por isso não podem ter a prerrogativa da intangibilidade, visto que esta pode incitar ao

---

<sup>4</sup> BURCHARD, C. in CHARLESWORTH, J. H. (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. p. 195, tradução nossa.

<sup>5</sup> Cf. MODRZEJEWSKI, Joseph Méléze. *The Jews of Egypt: From Rameses II to Emperor Hadrian*. p. 73

orgulho, à soberba, ao desprezo pelo alheio e ao preconceito, todos estes considerados facetas da violência.

Esta pesquisa terá como objetivo geral a apresentação do pseudépígrafo e da forma como este articula uma identidade judaica em meio ao ambiente de diáspora.

Como objetivos específicos, serão elencados os aspectos constituintes da construção desta identidade.

- A) Uma mudança de perspectivas no período pós-exílico;
- B) Elementos de confronto e assimilação com a cultura grega/egípcia, ou seja, nos resultados do encontro entre o monoteísmo judaico e o politeísmo grego/egípcio;
- C) Inclusão de prosélitos e de casamentos mistos na comunidade;
- D) A ética na não-retaliação;
- E) A sexualidade;
- F) As intervenções epifânicas como legitimação do discurso.

Para a elaboração desta dissertação utilizaremos como metodologia a pesquisa bibliográfica.

Os principais conceitos teóricos que nortearão o desenvolvimento de nosso trabalho serão os de Shaye J. D. Cohen<sup>6</sup>, que nos apresenta a construção da identidade judaica sofrendo uma transformação a partir do período exílico na época de dominação helênica. Segundo Cohen, a partir do período helênico, a identidade judaica deixa de ser somente uma questão étnica-geográfica, para ser também uma questão política e religiosa, que ao contrário da étnica, é mutável e está em constante transformação.<sup>7</sup> O pseudépígrafo *José e Asenet* nos levará a concluir isto, uma vez que retrata a inserção na comunidade judaica a partir da conversão e dos trâmites políticos.

No primeiro capítulo da dissertação serão apresentados o enredo e os principais temas do pseudépígrafo.

No segundo capítulo traremos definições e polêmicas em torno da obra analisada, onde trataremos da delimitação do tema, datação, local, gênero literário, ambientação histórica e principais hipóteses na pesquisa.

---

<sup>6</sup> Os conceitos teóricos para a análise da identidade judaica estão explicitados em: COHEN, Shaye. J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*.

<sup>7</sup> Cf. COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. pp. 109-110.



No terceiro e último capítulo abordaremos a construção de uma identidade judaica na diáspora em Alexandria. Será discutido como o conceito de identidade judaica sofreu mudanças na história, como a narrativa ficcional apresenta uma visão de tal identidade e como se constrói esta identidade no pseudepígrafo.

## 2 JOSÉ E ASENET: ENREDO E PRINCIPAIS TEMAS

O pseudepígrafo JoAs possui 29 capítulos. A trama do relato desenvolve-se em dois atos: o primeiro apresenta o encontro e o casamento dos dois protagonistas (1-21); o segundo, a integração de Asenet na família de Jacó (22-29).

### 2.1 ENREDO

Podemos assim apresentar o enredo de JoAs:<sup>8</sup>

#### **Primeira parte: A conversão e o casamento de Asenet**

##### **A) Os personagens são introduzidos**

A história começa com a localização temporal: a trama se dá no primeiro dos sete anos de fartura, quando Faraó envia José por toda a terra do Egito. José, então, no décimo oitavo dia do quarto mês, no primeiro ano, se dirige à terra de Heliópolis.

Lá, ele vai à casa de um homem, sátrapa, chefe de todos os outros sátrapas de faraó. Este homem era muito rico, prudente e gentio, e era um conselheiro de faraó. O nome dele era Putifar, sacerdote de Heoliópolis.

A narrativa passa então à descrição da extraordinária beleza e recado da jovem Asenet, que é virgem, possui dezoito anos e é desejada por todos os filhos dos nobres, inclusive pelo filho de faraó. Devido ao fato de ser cobiçada, ela é prepotente e arrogante.

O texto ainda diz que nenhum homem jamais havia visto Asenet, pois seu pai a mantinha em uma torre anexa à sua casa, torre esta muito alta e muito grande. No topo da torre havia um cômodo contendo dez câmaras. Destas dez, só três são descritas.

As câmaras mostram a idolatria de Asenet, pois uma delas estava cheia de deuses egípcios, aos quais a jovem adorava e oferecia sacrifícios. Além disso, outras câmaras continham as riquezas e a pompa dos trajes luxuosos dela e também seus estoques de todas as coisas boas que há na terra. As outras sete

---

<sup>8</sup> Nesta pesquisa usaremos a tradução publicada em *The Old Testament Pseudepigrapha* v. 2 de James H. Charlesworth, salvo quando mencionada outra fonte.

câmaras eram ocupadas por sete virgens que, nascidas na mesma noite em que Asenet, serviam-na.

### **B) A vinda de José.**

Anuncia-se a visita de inspeção de José à casa do pai da jovem. O pai fala do possível matrimônio de sua filha com José. Ela reage com mau humor e despreza o rapaz por ser um fugitivo e filho de um pastor de Canaã. Porém, ao ver José, muda de atitude e apaixonou-se por ele.

José, ao vê-la, a princípio pensa que será assediado e por isso se afasta. Depois, quando Putifar lhe diz que ela era uma virgem e que havia rejeitado todos os homens, José se aproxima e ama-a como uma irmã, mas recusa-se a beijá-la porque ela é idólatra. José é descrito como aquele que adora a Deus, que “bendiz com seus lábios o Deus vivo, que come o abençoado pão da vida, bebe o abençoado cálice da imortalidade e que se unge com o abençoado óleo da incorruptibilidade”.<sup>9</sup> Já Asenet é descrita como aquela que “bendiz com seus lábios ídolos mortos e mudos, come de suas mesas o pão do estrangulamento, bebe de suas libações o cálice da emboscada, e unge-se a si mesma com o óleo da destruição”.<sup>10</sup>

José pede, então, a Deus a conversão da jovem, sai para uma viagem e promete voltar.

### **C) Conversão de Asenet**

Asenet chora, faz penitência durante 7 dias, ficando sem comer e sem beber, destrói seus ídolos, lança fora seus ornamentos e as comidas dedicadas aos deuses, cobre-se de sacos, e deita-se sobre cinzas. Ao oitavo dia, Asenet levanta-se das cinzas e decide refugiar-se no Deus de José, invocando-o por meio de oração, em que confessa os pecados de idolatria e de ter desprezado José.

### **D) A visita do homem celestial**

Quando acaba seu clamor, Asenet contempla a estrela da manhã se erguendo no céu e se regozija dizendo: “Então o Senhor Deus ouviu minha oração. Porque esta estrela é uma mensageira e um arauto da luz do grande dia”<sup>11</sup>. Asenet continua olhando e uma luz fortíssima e resplandecente aparece derrubando-a com

---

<sup>9</sup> BURCHARD, Christoph. *Joseph and Aseneth: a new translation and introduction*. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 8:5. pp. 211-212, tradução nossa.

<sup>10</sup> Ibid. p. 212.

<sup>11</sup> Ibid. p. 224.

o rosto em terra. Surge, então, um homem, vindo do céu e apresenta-se a Asenet como sendo o “comandante da casa do Senhor e o líder de todas as hostes do Altíssimo”.<sup>12</sup>

O homem celestial era “em todo aspecto similar a José”<sup>13</sup>. O que diferenciava o ser celestial de José era a face do anjo, que brilhava, seus olhos eram como o brilho do sol, os cabelos de sua cabeça eram como as chamas de fogo de uma tocha e suas mãos e pés eram como metal resplandecente de onde fogo e centelhas saíam<sup>14</sup>.

Assim, o anjo ordena a Asenet que ela venha se despir das vestes de saco e que lave as mãos e o rosto com a água viva. Também é ordenado a ela que se vista com roupas novas, para que se apresente ao anjo, que lhe dará instruções. É dito, então a Asenet que suas orações foram ouvidas e que ela se chamaria “Cidade de Refúgio” porque nela se refugiariam muitas nações no Senhor e que sob as asas dela, muitas pessoas que confiariam no Senhor Deus encontrariam abrigo.

O anjo diz a Asenet que vai se encontrar com José e que lhe dirá tudo o que aconteceu. Diz também que José voltaria para ela naquele dia e que seria seu noivo.

Asenet prepara uma mesa diante do anjo, e ele pede um favo de mel. Como ela não tinha nenhum favo de mel em sua despensa, o anjo faz aparecer ali milagrosamente o favo. Este favo de mel é descrito como sendo grande e branco como a neve. E o mel era “como orvalho do céu e exalava um cheiro como o do pão da vida”.<sup>15</sup>

O anjo diz a Asenet que o mel era feito no céu pelas abelhas do paraíso das delícias. Elas o faziam do orvalho das rosas da vida que estão no paraíso de Deus. Todos os anjos, os escolhidos e os filhos de Deus comem deste mel. O favo é chamado de “favo da vida” e todos os que dele se alimentam vivem eternamente.

A história continua dizendo que o anjo comeu do mel e deu a Asenet, que também comeu. E a partir daí lhe diz que ela tinha comido do pão da vida, bebido do cálice da imortalidade e que fora ungida com o óleo da incorruptibilidade.

Aparecem então abelhas que são descritas como sendo brancas como a neve, com asas de cor púrpura, violeta e escarlate, com mantos bordados em ouro,

---

<sup>12</sup> BURCHARD, Christoph. *Joseph and Aseneth: a new translation and introduction*. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 8:5. p. 225, tradução nossa.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Cf. Ibid.

<sup>15</sup> Ibid. p. 228, tradução nossa.

com coroas de ouro sobre suas cabeças e com ferrões afiados.<sup>16</sup> Elas cobriram Asenet dos pés à cabeça.

Outras abelhas vieram e fizeram um favo de mel sobre os lábios de Asenet e todas as abelhas comeram do mel deste favo. O anjo, então, ordena, e todas as abelhas voltam para o céu, mas as que queriam ferir Asenet caíram e morreram. Em seguida, o anjo toca-as com seu cajado e as faz ressuscitar. Elas saem e procuram abrigo nas árvores frutíferas do pátio da casa de Asenet.

A pedido de Asenet, o anjo abençoa as sete virgens que vivem com ela e então ele é levado aos céus numa carruagem como se fosse de chamas de fogo e com quatro cavalos como se fossem de luz.

### **E) José e Asenet casam-se**

José retorna e Asenet vai se preparar para encontrá-lo. Quando vai lavar o rosto numa bacia com água, ela observa seu rosto brilhando como o sol, seus olhos como o despontar da estrela da manhã, suas bochechas como campos do Altíssimo e sobre elas havia uma cor vermelha como o sangue de um filho do homem. Seus lábios eram como a rosa de fogo saindo de suas folhagens, seus dentes eram como homens de guerra alinhados para a batalha, seus cabelos como uma vinha no paraíso de Deus prosperando em seus frutos, seu pescoço como ciprestes variados e seus seios como as montanhas do Altíssimo.

José chega e fica estupefato com a beleza da jovem. Ela lhe conta o que aconteceu. Eles se abraçam, beijam-se três vezes, e Asenet recebe sucessivamente *o espírito de vida, o espírito de sabedoria e o espírito de verdade*.

Asenet lava os pés do amado, e José vê as mãos da amada como se fossem mãos de vida e os dedos finos como os de um escriba de escrita rápida.

Quando os pais de Asenet chegam do campo, vêem sua aparência de luz e sua beleza como uma beleza celestial, assentada ao lado de José e vestida com vestes nupciais. Então eles glorificam a Deus que dá vida aos mortos e comem e celebram.

O casal se dirige a faraó, que celebra o casamento.

### **Segunda parte: A tentativa de sequestro de Asenet e o final feliz**

---

<sup>16</sup> Cf. BURCHARD, Christoph. *Joseph and Aseneth: a new translation and introduction*. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. p. 230.

### **A) Asenet encontra-se com Jacó**

No segundo ato, narra-se a vinda de Jacó com seus filhos para o Egito. Isto acontece após os sete anos de fartura. O pseudepígrafo indica que Jacó desce para o Egito no segundo ano da fome, no segundo mês, no dia vinte e um do mês.

Dá-se, então, o encontro de Asenet com Jacó.

Asenet, ao ver Jacó, fica extasiada com a beleza dele, apesar da idade. O texto descreve Jacó como sendo extremamente bonito de se ver, e apesar de sua idade avançada era como se ele fosse um jovem muito lindo. Sua cabeça era branca como a neve, os cabelos eram curtos e cheios como os de um etíope, sua barba era branca, tocando o peito, seus olhos brilhantes e lançavam raios de luz, seus músculos, seus ombros e seus braços eram como os de um anjo, suas coxas, panturrilhas e pés como os de um gigante.

José e Asenet voltam para casa escoltados por Simeão e Levi (este último é descrito como um profeta), mas não pelos filhos de Zelfa e Bala porque eles invejavam o casal e eram hostis a eles.

### **B) A trama do filho de Faraó contra José e Asenet**

O filho de faraó, loucamente apaixonado por Asenet, trama contra José, propondo a Simeão e a Levi que o matem para que ele fique com a jovem, mas eles se negam terminantemente.

O egípcio busca, então, o apoio de Dã e Gad e alcança mais sucesso com eles. Ele lhes dá tropas e os três armam uma emboscada para sequestrar Asenet, matar José e o Faraó.

### **C) Asenet cai na emboscada, mas é resgatada pelos irmãos de José**

Asenet sai para os campos com seiscentos homens, quando é atacada pelos que estão com Dã e Gad. Ela então foge, mas quando se depara com o filho de faraó e seu exército vindo para sequestrá-la, clama ao Senhor. Benjamim, que está sentado ao lado de Asenet na carruagem, fere o filho de faraó com uma pedra e mata seus homens.

Levi, sendo um profeta, tem uma revelação do que está acontecendo e vem correndo com seus irmãos Rúben, Simeão, Judá, Issacar e Zabulon para assassinar os homens de Dã e Gad. Os dois matam dois mil homens. Dã e Gad tentam matar Asenet, que clama ao Senhor, então as espadas dos dois caem de suas mãos e se transformam em cinzas.

Dã e Gad clamam por misericórdia a Asenet, que os perdoa, intercedendo por eles junto a seus irmãos. Três dias depois, o filho de faraó morre, e, em seguida, o próprio faraó.

José reina no Egito por 48 anos e depois passa a coroa para o filho mais novo de faraó.

## 2.2 TEMAS

*José e Asenet* traz alguns temas que são chaves para uma análise sobre a comunidade judaica vivendo em Alexandria. Analisando a ficção podemos destacar os seguintes temas.

- A) *A inserção de prosélitos na comunidade judaica.* O livro gira em torno da conversão de Asenet, uma pagã idólatra, ao judaísmo. Embora não haja unanimidade entre os eruditos<sup>17</sup>, a centralidade da conversão na obra é provável. Esta conversão é composta de arrependimento, renúncia e abandono das práticas pagãs, clamor por misericórdia ao Deus verdadeiro e entrega total aos cuidados deste Deus.
- B) *Os casamentos mistos entre judeus e gentios.* Asenet, uma gentia, vai se casar com José, um patriarca da nação de Israel. A realidade dos casamentos mistos num ambiente de diáspora certamente era um tema relevante na época.
- C) *A superioridade e singularidade da religião de Israel face às outras religiões.* O reconhecimento do Deus de Israel como o único Deus verdadeiro, o desprezo aos ídolos mudos, a necessidade de aderir à religião de Israel para receber os favores de Deus, são temas claros no livro. Asenet é aquela que se volta para o Deus de Israel, abandonando os ídolos mudos, se arrependendo dos seus pecados e se convertendo ao judaísmo.
- D) *A recuperação do passado histórico sob uma nova leitura.* Faz-se necessário uma nova leitura do passado que seja relevante diante dos desafios da vida na diáspora. A história do povo judeu precisava incorporar temas atuais, como, por exemplo, o casamento misto. A

---

<sup>17</sup> Cf. HUBBARD, Moyer. Honey for Aseneth: interpreting a religious symbol. p. 99.

releitura da história de José se torna um elemento de suma importância numa comunidade que, assim como ele, enfrentava todos os conflitos da vivência em um ambiente estrangeiro. Esta releitura se dá através da ficção literária.

- E) *A configuração de uma identidade nova para os judeus*. Esta identidade se forma a partir da nova realidade a que os judeus estão sendo submetidos, ou seja, a realidade da vida fora de casa. O que significa ser judeu na comunidade judaica de Alexandria no século I a.E.C. e I E.C.? Este é um tema que JoAs traz e que deve ser compreendido para que se possa ter uma visão melhor da comunidade que possuía o maior número de judeus vivendo fora de Israel naquela época. Num ambiente de diáspora, as bordas rígidas definidoras da identidade no passado já não respondiam mais às necessidades da realidade em que estavam vivendo. Seria preciso uma abertura no conceito do que significa ser judeu. Esta nova identidade que a comunidade abriga é revelada no pseudepígrafo.



### 3 JOSÉ E ASENET: DEFINIÇÕES E POLÊMICAS

*José e Asenet* é uma obra literária que tem sido submetida, nos últimos anos, a muitas análises das quais derivam diferentes conclusões. Faz-se necessário o estabelecimento de algumas definições para que sirvam de bases para o desenvolvimento e conclusão desta pesquisa.

#### 3.1 DELIMITAÇÃO DO TEMA

O pseudônimo JoAs nos traz elementos indicadores da configuração de uma identidade judaica existente na comunidade de Alexandria entre os séculos I a.E.C. e I E.C. O alvo de nossa pesquisa é esta identidade. A configuração e construção desta identidade são observadas a partir de uma leitura atenta do livro, visando detectar elementos que possam esclarecer as facetas desta identidade, que é fruto de sua hereditariedade étnica/cultural e sua vivência no ambiente de diáspora.

#### 3.2 DEFINIÇÃO DE TERMOS

Para prosseguir com êxito nesta investigação, apresentamos uma definição do termo “identidade”.

Identidade é a fronteira que separa o “nós” do “eles”<sup>18</sup>. Esta fronteira é composta da cultura, ou seja, dos costumes, dos valores, dos hábitos, da linguagem etc que um grupo possui. Cohen cita Frederik Barth para mostrar que em um grupo étnico, as fronteiras são essenciais e aponta as formas nas quais estas fronteiras distinguem o “nós” do “eles”:

A natureza ou continuidade de uma unidade étnica é clara: depende da manutenção de suas fronteiras. As características culturais que indicam a fronteira podem mudar e as características culturais dos membros podem também ser transformadas, ainda, mesmo a forma organizacional do grupo pode mudar – e o fato da sucessiva dicotomia entre membros e não-membros permite-nos especificar a natureza da continuidade, e investigar a mudança da forma e do conteúdo cultural.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Cf. COHEN, Shaye J. D. *The Beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. p. 5.

<sup>19</sup> COHEN, Shaye J. D. *The Beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. p. 5, tradução nossa.

A manutenção das fronteiras é a responsável pela existência da comunidade e sua identidade.

Assim, um grupo que assume um nome está, implicitamente ou explicitamente, nomeando-se em oposição a outro nome de outro grupo, mostrando que seus membros não são os membros de qualquer outro grupo, e que seus membros constituem o “nós” em oposição aos outros que constituem o “eles”.

Tem-se assim uma distinção entre o “nós” e o “eles”. Isto não significa que este “nós” e este “eles” sejam sempre os mesmos. Na realidade não o são. Os seres estão em constante transformação e, por isso, as identidades se transformam num processo que é dinâmico e contínuo.

Cohen deixa claro que não pode haver separação entre a cultura de um grupo e sua identidade.<sup>20</sup> Assim, se a cultura sofre transformações contínuas nos processos de vivências sociais, a identidade também sofre estas transformações.

A fronteira social não poderia existir sem a bagagem que ela requer. Seria então o grupo que constrói suas fronteiras, não o inverso.

Partindo do princípio que as culturas estão em constante diálogo umas com as outras, e que tal diálogo resulta em transformações e mutações, podemos adotar o conceito de “identidade fluída”, pois, como afirma Collins, a identidade “não é uma essência fixa. Ao invés disso, é maleável, constantemente sujeita à modificação e negociação com o mundo circundante.”<sup>21</sup>

Esta constante “modificação” ou “negociação” das identidades se dá devido às vivências humanas e os encontros marcados por choques e assimilações, rejeições e aceitações culturais.

Funari aponta o século 20 como um marco na observação de identidades fluídas.

“A partir da década de 1960, a partir também de pesquisas de campo, foi possível detectar a fluidez das identidades, nos indivíduos e nos agrupamentos

---

<sup>20</sup> Cf. COHEN, Shaye J. D. *The Beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. p. 5.

<sup>21</sup> COLLINS, John J. Prefácio In: NOGUEIRA, Paulo A. S.; FUNARI, Pedro P. A.; COLLINS, John J. (Orgs.) *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. p. 9.

humanos. [...] as identidades passaram a ser consideradas sempre no plural e em constante mutação.”<sup>22</sup>

É a partir da Segunda Guerra Mundial que a ciência, ao se deparar com as tragédias oriundas dos nacionalismos, começa a analisar as identidades sob uma ótica a partir da diversidade dentro de cada sociedade.

Estudiosos começam a trabalhar com a idéia da diversidade no grupo social e sua variedade e fluidez.

Nogueira traz um conceito importante das identidades fluídas aplicando-as ao judaísmo antigo:

Para expressar esta maleabilidade das identidades optamos pela expressão *identidade fluída*, querendo com esta metáfora destacar sua característica de maleabilidade, adaptabilidade e dinamicidade. Por isso mesmo buscamos exercitar nossa leitura de narrativas sobre judeus no passado abrindo mão dos conceitos estanques, mesmo que as fontes buscam acirramento de definições de identidade. Mesmo assim, elas se dão *naquele momento, naquela relação histórica, sob aquelas condicionantes*.<sup>23</sup>

Percebe-se, então que o conceito de “identidades fluídas” é uma resposta à insuficiência das teorias nacionalistas, com conceitos estanques e ênfases em grupos identitários monolíticos, que estes nacionalistas procuraram apontar na história, porém sem dar conta de seu espírito quimérico.

O conceito de identidade usado nesta pesquisa poderia ser assim resumido:

Identidade é a fronteira cultural que separa o “nós” do “eles”. Fronteira esta não de bordas rígidas, mas carregada de fluidez, já que está em constante transformação.

Esta concepção de identidade é apropriada para se analisar os judaísmos antigos, pois “a identidade judaica no período helenístico tardio não era de forma alguma monolítica”.<sup>24</sup>

### 3.3 GÊNERO LITERÁRIO

---

<sup>22</sup> FUNARI, Pedro P. A. Introdução – identidades fluídas. In: NOGUEIRA, Paulo A. S.; FUNARI, Pedro P. A.; COLLINS, John J. (Orgs.) *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. p. 12.

<sup>23</sup> NOGUEIRA, Paulo A. S. O judaísmo antigo e o cristianismo primitivo em nova perspectiva. In: NOGUEIRA, Paulo A. S.; FUNARI, Pedro P. A.; COLLINS, John J. (Orgs.) *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. p. 27.

<sup>24</sup> FILHO, José A. Oráculos Sibílicos III-IV: Judeus no Egito Helenístico e Romano. In: NOGUEIRA, Paulo A. S.; FUNARI, Pedro P. A.; COLLINS, John J. (Orgs.) *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. p.138.

A obra literária *José e Asenet* possui as características que nos levam ao encontro do conceito de Bakhtin<sup>25</sup> sobre os romances gregos. Segundo este autor, entre os tipos básicos de romance (*novel*) que se desenvolveram na antiguidade, temos o *romance-aventura-cotidiana*. Este inclui os chamados romances *Gregos* escritos entre o primeiro e segundo século depois de Cristo.

Nestes romances encontramos um sutil, mas altamente desenvolvido, tipo de *tempo-aventura* que interage com a *metamorfose*, com todas as suas distintivas características e nuances. O tema metamorfose (transformação, particularmente humana) e identidade (particularmente identidade humana) estão presentes em *José e Asenet*. Asenet é uma personagem que passa pela metamorfose num determinado tempo e espaço.

Os *romance-aventura-cotidiana* apresentam as seguintes características:

- A) Um homem e uma mulher em idade de casamento (José e Asenet estão em idade de se casarem);
- B) Eles são notáveis pela beleza excepcional (O romance descreve a beleza de Asenet e de José de forma magistral);
- C) São excepcionalmente castos, puros (A castidade de José e de Asenet é uma característica ressaltada na narrativa);
- D) Os protagonistas encontram-se de forma inesperada (O encontro entre os dois se dá de inesperadamente na casa de Putifar);
- E) Acontece uma súbita e instantânea paixão (Asenet se apaixona imediatamente. José é contido pelo sentimento religioso, mas ora pedindo a conversão da moça);
- F) A paixão os incendeia irresistivelmente, como se fosse o destino do casal, como uma doença incurável (As chamas da paixão ardem com veemência no coração de Asenet e atingem também o coração de José);
- G) O casamento não pode acontecer imediatamente (A questão religiosa impede o casamento e os separa);
- H) Eles são confrontados com obstáculos que retardam ou atrasam a união (A falta de conversão de Asenet é um forte obstáculo à união);

---

<sup>25</sup> Os elementos que caracterizam o tipo de romance abordado, bem como os conceitos usados estão em HOLQUIST, Michael (Ed.). *The dialogic imagination: four essays by M. M. Bakhtin*. pp. 84-129

- I) Existem empecilhos e aventuras para os amantes (Os empecilhos e aventuras que Asenet sofre em seu quarto antes de se casar e que os dois sofrem após casados, quando têm que enfrentar o ciúme do filho de Faraó, marcam a narrativa);
- J) Ocorre a metamorfose, que prepara o herói (Asenet passa pela metamorfose, quando se transforma a partir da conversão. Os angelomorfismos pelos quais passam, tanto José como Asenet, os deixam preparados para o casamento);
- K) O rapto da noiva na véspera do casamento (Há uma tentativa de rapto, mas neste caso é após o casamento, quando o filho de faraó tenta sequestrar Asenet);
- L) Um noivo ou noiva diferente pretendido para algum dos protagonistas (O filho de faraó tinha intenções de se casar com Asenet);
- M) O romance termina de forma feliz com os amantes unidos em casamento (A história termina com José e Asenet vivendo felizes e reinando sobre o Egito);
- N) Discussão sobre elementos religiosos e filosóficos (Os elementos religiosos e filosóficos da cultura judaica estão presentes na narrativa).

As características acima mostram que o romance judaico *José e Asenet* foi escrito dentro de uma estrutura grega de romances. Os “romances gregos, sem exceção, começam com excitação e concluem com satisfação de tais desejos”.<sup>26</sup> Este é o caso de *José e Asenet*, pois o encontro dos dois é cheio de excitação, paixão e tensões. A trama se desenvolve e o final é contemplado com a satisfação dos desejos que se acenderam no início.

O fato de se escrever um romance judaico na forma grega traz à tona a influência da cultura grega sobre a cultura judaica. São os judeus se apropriando de uma nova cultura e dela produzindo suas obras.

Mas além de ser um romance que se encaixa nos elementos citados por Bakhtin, *José e Asenet* pode ser caracterizado também como “uma ficção judaica de identidade baseada no gênero dos romances (*novel*) antigos”.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> WHITMARSH, Tim. *Narrative and identity in the ancient Greek novel: returning romance*. p. 15, tradução nossa.

<sup>27</sup> JOHNSON, Sara R. *Historical fictions and Hellenistic Jewish identity: Third Maccabees in its cultural Context*. p. 115, tradução nossa.

Embora seja uma ficção, a obra tem como pano de fundo uma história considerada verídica. A ficção está carregada de elementos que caracterizam uma certa identidade judaica que se formou nas entranhas do mundo da diáspora.

### 3.4 POLÊMICAS E CONTROVÉRSIAS NA LITERATURA A RESPEITO DE *JOSÉ E ASENET*

Muitas polêmicas têm sido levantadas em torno de *José e Asenet*. Questões como: tipo de texto, data, autoria e local da composição da obra ocupam os círculos de debates sobre este romance.

Vamos agora verificar cada uma destas questões e propor uma resposta plausível a elas.

#### 3.4.1 Procedência e Data

A procedência e a data da composição de *José e Asenet* são assuntos disputados entre os estudiosos.

A autoria sugerida para o romance transita entre as penas de escritores judeus e cristãos, ou até de judeus com interpolações cristãs.

Alguns vêem na figura de José e de Asenet uma representação de Cristo e a igreja; outros, partindo de uma origem judaica para a obra, não reconhecem esta metáfora.

Dentre os que acreditam que a procedência de *José e Asenet* é judaica, está Edith Humphrey. Para fundamentar sua argumentação de que o pseudônimo foi escrito em grego pelos judeus da diáspora, e que tem como local de origem Alexandria, no Egito, ela aponta, entre outras coisas, para a dependência do texto da Septuaginta (LXX).

Humphrey argumenta que existem muitas razões convincentes para se acreditar que *Aseneth* foi escrito originalmente em grego. Ela ressalta termos e expressões relacionadas com a LXX.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> HUMPHREY, Edith M. *Jeseph and Aseneth*, p. 31.

Um exame cauteloso da linguagem e imagem de *Asenet* mostra uma dependência direta da LXX (ou uma versão similar em Grego Antigo). Por exemplo, a comparação do Salmo 18 da LXX com importantes temas e frases em *Asenet* é instrutivo. Certas passagens de *Asenet*, como a carruagem do sol em *Asenet* 5:4 e 6:6 (cf. Salmos 19:4b-6) demonstra somente uma semelhança geral ou temática com o Salmo na forma hebraica (Texto Massorético: Salmo 19), mas o eco verbal que emerge de uma comparação com o Grego é impressionante.<sup>29</sup>

#### *José e Asenet* 5:4 traz:

E os portões do pátio que olhavam para o oriente estavam abertos, e José entrou, de pé, na segunda carruagem de faraó, e quatro cavalos, brancos como a neve e com freios de ouro, eram arreados (a isto), e a carruagem inteira era manufaturada de outro puro.<sup>30</sup>

#### Ainda em 6:6 *Asenet* diz em seu coração:

“E para onde fugirei e me esconderei, porque todo lugar escondido, ele vê e nada escondido escapa dele, por causa da grande luz que está dentro dele?”<sup>31</sup>

#### O Salmo 19:5b-7 traz:

“Ali pôs uma tenda para o sol, e ele sai, qual esposo da alcova, como alegre herói, percorrendo o caminho. Ele sai de um extremo dos céus e até o outro extremo vai seu percurso; e nada escapa ao seu calor.”<sup>32</sup>

A imagem da carruagem de José em 5:4, assim como sua figura de noivo, remete à LXX quando fala sobre a tenda do sol, o qual, na mitologia egípcia tinha uma carruagem. Ainda a idéia em JoAs de que nada escapa ao olhar de José, pode ser relacionada com a afirmação de que nada escapa ao calor do sol na LXX.

Humphrey cita ainda outras passagens para comprovar a ligação do romance com a LXX, tais como Cântico dos Cânticos 4 – 5 com JoAs 18:7-9:

---

<sup>29</sup> Ibid. pp. 31-32, tradução nossa.

<sup>30</sup> BURCHARD, Christoph. *Joseph and Aseneth: A New Translation and Introduction*. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 5:4. p.208, tradução Nossa. O texto grego traz: (kai; hjnoivcqhsan aiJ puvlai th:V aujhl:V aiJ blevpousai kata; ajnatola;V kai; eish:lqen =Iwsh;f eJstw;V epi; tw:/ a{rmati tw:/ deutevrw/ tou: Faraw; kai h\san ejzeugmevnoi i{ppoi tevssareV leukoi; wJsei; ciw;n crusocavlinoi kai; to; a{rma kateskeuvasto o{lon ejk crusivou kaqarou:). Tirado de: BURCHARD, Christoph; BURFEINED, Carsten; FINK, Uta B. *Joseph und Aseneth: pseudepigrapha veteris testament graece*. 5:4. p.100.

<sup>31</sup> Ibid. 6:6. p. 209. Tradução nossa. O texto grego traz: (kai; pou: ajpeleuvsomai kai; krubhvsomai o{ti pa:san ajpokrubh;n aujto;V oJra:/ kai; oujde;n krupito;n levlhqen aujto;n dia; to; fw:V to; mevga to; o{]n ejn aujtw:/;) Tirado de: BURCHARD, Christoph; BURFEINED, Carsten; FINK, Uta B. *Joseph und Aseneth: pseudepigrapha veteris testament graece*. 6:6. p.106.

<sup>32</sup> Bíblia de Jerusalém. 19:5b-7. p. 880. O texto grego da LXX traz: (ejn tw:/ hJlivw/ e[qeto to; skhvnwma aujto:~ kai aujto;V wJV numfivoV ejkporeuovmenoV ejk pastou: aujto:; ajgalliavsetai wJV givgaV oJramei:n oJdo;n aujto:~. ajp= a[krou tou: oujranou: hJ e[zodoV aujto:; kai; to; katavnthma aujto: e{wV a[krou tou: oujranou:; kai; oujk e[stin o{]V ajpokrubhvsetai th;n qevrmhn aujto:~.) Tirado de: RAHLFS, Alfred (Ed.). *Septuaginta*. 18:5b-7.

E Asenet se lembrou das palavras de seu tutor, porque ele lhe disse: 'Seu semblante está caído.' Então ela suspirou estando muito aflita e disse: 'Ai de mim, a humilhada, porque meu semblante descaiu. José vai me ver e me desprezar'. Então ela disse à sua irmã serva: 'Traga-me água pura da fonte, e vou lavar meu rosto'. Sua irmã serva trouxe água pura da fonte e derramou na bacia. Asenet inclinou-se para lavar seu rosto e viu sua face na água. E era como o sol e seus olhos (eram) como o despontar da estrela da manhã, e suas bochechas como campos do Altíssimo, em suas bochechas (havia) (cor) vermelha como o sangue de um filho do homem, e seus lábios (eram) como uma rosa da vida entre as folhagens, e seus dentes como homens de guerra alinhados para a batalha e o cabelo de sua cabeça (era) como a vinha no paraíso de Deus prosperando em seus frutos, seu pescoço como ciprestes variados, seus seios (eram) como as montanhas do Altíssimo.<sup>33</sup>

Estas passagens parecem reafirmar uma dependência da LXX por parte de JoAs e isto, além de apontar para uma composição em grego da obra, também torna uma data antes do I séc. a.E.C. improvável.

Gideon Bohak, um estudioso do pseudepígrafo, defende que, embora o livro deva ter sido escrito em grego, a data de sua composição ficaria por volta da metade do segundo século a.E.C.<sup>34</sup> Ele argumenta que JoAs foi escrito como uma apologia e justificativa para o templo e o culto alternativo que foi estabelecido em Heliópolis, por Onias IV.<sup>35</sup> Bohak utiliza as imagens das abelhas, amáveis e ofensivas, e dos irmãos de José, favoráveis e desfavoráveis a ele, como uma representação da aprovação e reprovação na construção do templo. Ele menciona ainda outras metáforas no livro como, por exemplo, os detalhes da casa de Putifar como sendo uma referência aos detalhes do templo em Ezequiel 47.

Para Bohak, a autoria do livro é judaica e a procedência é o Egito, provavelmente Heliópolis. Ele aponta como tema central do livro a defesa da construção do templo judaico em Heliópolis.

A tese de Bohak, no entanto, parece reduzir o romance a um único propósito: ser uma apologia ao templo alternativo. Uma apreciação mais detalhada do texto mostra que o romance não pode ser tão reduzido. Collins argumenta contra Bohak que a alegoria das abelhas é tão sutil que deveríamos pensar se o autor tinha a mesma visão de Bohak ou se alguém poderia perceber isso lendo o texto.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 18:7-9. p. 232. tradução nossa.

<sup>34</sup> Cf. BOHAK, Gideon. 'Joseph and Aseneth' and the Jewish temple in Heliopolis. pp. 84-87.

<sup>35</sup> Cf. HUMPHREY, Edith M. *Jeseoph and Aseneth*, p. 33.

<sup>36</sup> Cf. COLLINS, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. p.107.



Kraemer, outra estudiosa de JoAs, diferente dos autores acima, propõe uma autoria cristã para o romance, datando-o por volta do século terceiro da E.C.<sup>37</sup> Para ela, o local de composição seria a Síria, e não o Egito. Kraemer interpreta o drama das abelhas como sendo o destino das almas.<sup>38</sup>

A proposta de Kraemer para uma autoria e ambiência cristã, parece ficar enfraquecida diante da defesa apaixonada do judaísmo no romance. Outro elemento que depõe contra uma autoria cristã seria a conversão de Asenet sem a menção de qualquer “batismo”, elemento importante para o cristianismo. Para Collins é significativa a ausência do batismo no pseudepígrafo, pois segundo ele, o batismo de prosélitos no judaísmo não é atestado com confiabilidade antes do segundo século da era cristã.<sup>39</sup> No começo do Cristianismo, o ato batismal era parte do ritual de conversão. A ausência de batismo em JoAs pesa contra uma autoria cristã e também contra uma data posterior, quando o batismo de prosélitos do judaísmo se tornou uma prática comum.

O episódio central do livro envolvendo o casamento de José com um mulher egípcia é um problema essencialmente judeu, além do mais, após o casamento, Asenet declara a José: “seu pai Israel é como um pai para mim...”<sup>40</sup>. Esta afirmação, que não tem base bíblica, providencia um conhecimento das implicações sociais e comunitárias da conversão. Casando-se, ela é integrada no sangue da família de José. A questão do reconhecimento familiar faz muito mais sentido para o contexto judaico do que para o contexto cristão.<sup>41</sup>

Collins mostra que o fato de *José e Asenet* ser considerada uma literatura cristã por alguns não é estranho. Segundo ele, atribuiu-se autoria cristã a muita literatura judaica devido ao fato de que nos períodos helênico e romano, grande volume de obras apócrifas e pseudepigráficas judaicas foram preservadas pela comunidade cristã, ao invés da judaica, e muito pouco disso foi preservado em hebraico ou aramaico. A preservação desta literatura pela comunidade cristã se

---

<sup>37</sup> Cf. KRAEMER, Ross S. *When Aseneth met Joseph: a late antique tale of the biblical patriarch and his Egyptian wife, reconsidered.* p. 304.

<sup>38</sup> Ibid. p. 295.

<sup>39</sup> Cf. COLLINS, John J. *Joseph and Aseneth: Jewish or Christian?* *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14/2 p. 106.

<sup>40</sup> BURCHARD, Christoph. *Joseph and Aseneth: a new translation and introduction.* In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha.* v. 2. 22:3. p. 238, tradução nossa.

<sup>41</sup> COLLINS, John J. *Joseph and Aseneth: Jewish or Christian?* *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14/2 p. 107.

deve ao fato de que os cristãos primitivos encontravam sua identidade em histórias do Velho Testamento.<sup>42</sup>

A falta de referências diretas a Cristo em JoAs também é um indicativo de que a autoria não é cristã.

Não existe dúvida de que os cristãos copiaram e leram obras que eram primordialmente sobre personagens do Velho Testamento. Em muitos casos, eles fizeram explícita a relevância destas histórias inserindo referências a Cristo. Em consequência, frequentemente se assume que livros que têm falta desta explícita referência não são cristãos.<sup>43</sup>

Uma questão que poderia ser levantada para se reivindicar uma autoria cristã para o livro é o fato de, no romance, Asenet dizer que José é um “filho de Deus”<sup>44</sup>. Faraó também se refere a José como “filho primogênito de Deus”<sup>45</sup>. Estes termos poderiam sugerir uma autoria cristã, mas quando observamos a literatura judaica do período do Segundo Templo, esta hipótese fica enfraquecida. Cenas em que se refere a pessoas como filhos de Deus “são bem atestadas na literatura judaica do período do Segundo Templo”<sup>46</sup>. Citamos como exemplo o livro “Similitudes de Enoque”, onde o pecador reconhece o erro de seus caminhos quando ele vê “o Filho do Homem”<sup>47</sup>. Em I Enoque 62 e em “Sabedoria de Salomão” 5:5 os justos são chamados de “filhos de Deus”. Estas são apenas algumas evidências de que os termos “filho de Deus”, “Filho do Homem” e outros que parecem ser propriedades exclusivas do cristianismo, na realidade, são comumente usados na literatura judaica.

O romance *José e Asenet* não explicita quando, onde e por que foi escrito. O livro é certamente judeu<sup>48</sup>. Ele traz uma defesa concreta do judaísmo. A forma como descreve Asenet como sendo um modelo de prosélito e mãe de todos os prosélitos depõe fortemente a favor de uma autoria judaica.

---

<sup>42</sup> Ibid. pp. 98-99.

<sup>43</sup> Ibid. p. 99, tradução nossa.

<sup>44</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 6:3. p. 209, tradução nossa.

<sup>45</sup> Ibid. 21:3. p. 235, tradução nossa.

<sup>46</sup> COLLINS, John J. Joseph and Aseneth: Jewish or Christian? *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14/2 p. 105, tradução nossa.

<sup>47</sup> Ibid. p. 106.

<sup>48</sup> BURCHARD, Christoph. The present state of research on Joseph And Aseneth. In: NEUSNER, Jacob et al (Eds). *New perspectives on ancient Judaism* v. 2. p. 39.

O Egito se encaixa melhor nas propostas para o local de origem do livro devido à exaltação que se faz à conversão da filha de um chefe sacerdotal egípcio, ao estabelecimento do Egito como palco para o desenrolar da história, à polêmica contra a específica idolatria egípcia, ao uso do simbolismo egípcio e às relações com o Egito e seus problemas políticos. Além disso, Aseneth, e não outra mulher, como Rute ou Raabe, é a heroína da história. Collins afirma que a maioria dos eruditos aceita o Egito como o local de composição do livro.<sup>49</sup>

Se o livro foi escrito no Egito, como parece, ele deve ter sido composto antes da segunda revolta judaica sob Adriano (132-135 E.C.) e mais precisamente a revolta sob Trajano (115-117 E.C.), pois após estas revoltas não temos mais evidências de atividade literária de judeus em curso no Egito.

O romance também pressupõe a LXX, o que nos leva a uma data posterior a ela. Sendo assim, a proposição de Collins de que o livro é produto do judaísmo Helenístico e foi composto entre 100 a.E.C. e 100 E.C.<sup>50</sup> parece ser a mais viável. Visto que não há nada na história do romance que reflita a presença de Roma<sup>51</sup>, uma data no primeiro século a.E.C. é ainda mais provável.

### 3.4.2 Questões Textuais

JoAs foi escrito originalmente provavelmente em grego. Existem atualmente várias versões: Siríaca, Armênia, Latina, Eslava e Romênia. Há 16 manuscritos gregos que são datados do século 10 ao século 19, e 7 traduções datadas do século 6 ao século 17. Uma versão Etiópica existiu, mas parece ter desaparecido, exceto por um punhado de reminiscências. Pouco destas versões são conhecidas em outras línguas, exceto em Latim, e o que temos não traz proveito para recuperar o original que está perdido. Ao total são 23 testemunhas<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> COLLINS, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. p.105.

<sup>50</sup> Id. *Joseph and Aseneth: Jewish or Christian? Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14/2 p. 100.

<sup>51</sup> Id. *Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. p.109.

<sup>52</sup> BURCHARD, Christoph. The present state of research on Joseph And Aseneth. In: NEUSNER, Jacob et al (Eds). *New perspectives on ancient Judaism* v. 2. p. 32.

Os textos gregos podem ser divididos em quatro grupos ou famílias distintas. Estas famílias são denominadas em *a*, *b*, *c*, *d*. As famílias “*a*” e “*b*” são as dos textos mais longos. As famílias “*c*” e “*d*” são as dos textos mais curtos.<sup>53</sup>

#### Grupo *a*

1. *Greek 504* → Mosteiro de Santa Catarina, Monte Sinai. Manuscrito. Século 10. Só contém o título e as primeiras palavras do sumário.
2. *Vaticanus Graecus 803* → Biblioteca do Vaticano, na cidade do Vaticano. Século 11 – 12. Este é o mais importante.
3. *14* → Mosteiro de Konstamonitou, Monte Athos. Século 15.
4. *Palatinus Graecus 364* → Biblioteca do Vaticano, na cidade do Vaticano. Século 15. Possui muitas omissões.
5. *Baroccio Greek 148* → Biblioteca de Bodley, Oxford. Século 15. Termina em 10:5.
6. *Greek 530* → Mosteiro de Santa Catarina, Monte Sinai. Século 15/16. Termina em 5:1. Talvez seja uma cópia do Baroccio Greek 148.

#### Grupo *b*

7. *600* → Mosteiro de Vatopeli, Monte Athos. Século 15. Possui muitas omissões.
8. *Mckell* → Coleção de Greely, Virginia Beach. Data de cerca de 1580.
9. *Greek 966* → Biblioteca da “Academy of the People’s Republic of Rumania, Bucharest. Século 17. Possui interpolações introdutórias e pontos ilegíveis.
10. *Greek 1976* → Mosteiro de Santa Catarina, Monte Sinai. Século 17. Possui as mesmas interpolações do *Greek 966*.

#### Grupo *c*

11. *Panhagios Taphos 73* → Patriarcado Grego Ortodoxo, Jerusalém. Século 17. Termina em 16:17. É o mais importante.

---

<sup>53</sup>As informações sobre os manuscritos nos devidos grupos estão em: BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. (Ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. pp. 178, 179.

12. *Saba* 389 → Patriarcado Grego Ortodoxo, Jerusalém. Século 17. Termina em 16:10.
13. *Saba* 593 → Patriarcado Grego Ortodoxo, Jerusalém. Terminado em 1 de Setembro de 1802. Termina em 16:17.

#### Grupo *d*

14. *Palatinus Graecus* 17 → Biblioteca do Vaticano. Século 11.
15. *Baroccio Greek* 147 → Biblioteca de Bodley. Século 15.
16. *Rehdiger* 26 → Biblioteca da Universidade. Século 11. É um Palimpsesto.

As versões existentes são:

1. *Syr.* → Siríaca. Primeira metade do século 6. Os textos de 13:15 – 16:7 se perderam.
2. *Arm.* → Armênia. Século 6 – 7. São conhecidos 45 manuscritos.
3. *L1* → Latina 1. Datada em cerca de 1200. São conhecidos 9 manuscritos. Provavelmente todos eles escritos na Inglaterra.  
*L2* → Latina 2. Datada em cerca de 1200. Temos 5 manuscritos.
4. *Slav.* → Sérvia Eslava. Datado no século 15.
5. *Ngr* → Grego Moderno. Datado no século 16.
6. *Rum.* → Romênia. Século 18. São conhecidos 4 manuscritos.
7. *Eth.* → Etiópica. Perdida. Apenas conhecida por um número de alusões.

#### 3.4.2.1 História do texto

Burchard traça a história do texto de *José e Asenet* de forma clara.<sup>54</sup>

A maioria dos estudiosos concorda que *a*, *b*, *c*, *d* são famílias derivadas de quatro ancestrais diferentes. São eles *a*, *b*, *z*, *d*. Também se acredita existir um arquétipo comum denominado *w*, que é anterior a estes quatro. Não existe dúvida de que *a* seja uma revisão não depois do século 10, com o objetivo de melhorar o grego bíblico de JoAs para tornar sua leitura mais agradável para os bizantinos.

---

<sup>54</sup> As informações técnicas sobre a história do texto aqui são tiradas de BURCHARD, Christoph. The present state of research on Joseph And Aseneth. In: NEUSNER, Jacob et al (Eds). *New perspectives on ancient Judaism* v. 2. pp. 32-35.

O texto d, segundo Burchard é uma abreviação, coisa comum de acontecer em contos como *José e Asenet*.<sup>55</sup> Este texto originou-se não depois do século 11. Uma vez que d é muito próximo de a, provavelmente em algumas partes eles tenham um ancestral comum ad. a preservou a extensão mas modificou o palavreado, d preservou o palavreado, mas reduziu o volume. A questão é qual a idade de a, d e ad. Há chances de que três deles tenham sido produzidos durante a Renascença do Império Macedônio em Bizâncio (séculos 9 e 10).

Com respeito ao b parece ser muito velho. Suas leituras são superiores às daquelas do ad em níveis mais estruturais, mas nem sempre, sugerindo que os dois são independente um do outro. Finalmente z é um produto da antiguidade medieval ou da modernidade mais recente, e provavelmente nunca existiu além de 16:7a. Ele não pode ter sido a base para a ou ad, nem um desdobramento dos dois porque é mais próximo, mesmo que não dependente, do b.

Assim a família “b” é um grupo variado com muitos subgrupos podendo ser identificados.

Também devemos dar importância às três versões: Siríaca, Armênia e Latina II. Elas têm muito em comum e suas leituras são superiores às de seus rivais em algumas ocasiões, incluindo a grega.

Alguns estudiosos de JoAs como Ross Kraemer, optam pelo texto mais curto; outros como C. Burchard, fazem opção pelo texto mais longo. Kraemer acredita que a família “d”, o texto mais breve, é mais antigo do que a do texto mais longo. Ela escreveu: “Discordo completamente daqueles eruditos que, aceitam os argumentos de Burchard, que falam que a reconstrução longa antedata a curta, que é vista como um resumo intencional”.<sup>56</sup>

O texto mais curto está relacionado com a versão eslava.

Burchard já prefere a versão mais longa e por isso opta pela família “b”. Ele afirma que esta versão é a que veio primeiro e que o texto mais curto foi apenas uma abreviação do texto longo. A família “b” está relacionada com as versões Latina, Siríaca e Armênia.

---

<sup>55</sup> Cf. BURCHARD, Christoph. The present state of research on Joseph And Aseneth. In: NEUSNER, Jacob et al (Eds). *New perspectives on ancient Judaism* v. 2. p. 33.

<sup>56</sup> Cf. KRAEMER, Ross S. *When Aseneth met Joseph: a late antique tale of the biblical patriarch and his Egyptian wife, reconsidered*. p. 305.

As argumentações de Kraemer em prol da versão mais curta, como sendo a mais próxima do original são questionáveis. Por exemplo, quando o texto longo diz que José vê as mãos de Asenet como “mãos de vida, e seus dedos como dedos de um escriba-rápido” e então ele beija a mão direita de Asenet (20:2-5), Kraemer argumenta que o fato de estar explícito o que levou José a beijar a mão de Asenet e qual mão ele beijou no texto mais longo é uma indicação de que alguém, lendo o texto mais curto pensou: qual foi o motivo de José beijar a mão de Asenet e qual delas foi beijada? E aí então acrescentou no texto<sup>57</sup>. Esta argumentação pode ser questionada, pois parece mais coerente que algum redator tenha omitido estes detalhes estranhos do que os tenha acrescentado para suposta explicação.

Outro exemplo que poderia ser dado da argumentação de Kraemer é quando ela diz que o texto longo corrige a afirmação do texto curto de que “Faraó é o pai de José”, adicionando que faraó é “como” o pai de José (20:9)<sup>58</sup>. Mas pode-se argumentar também que o copista, ao fazer o texto curto, omitiu por descuido a palavra “como” ao invés de ter corrigido.

Podemos ainda citar mais um exemplo em que Kraemer se baseia para afirmar a preferência ao texto curto. Ela diz que a fala em terceira pessoa do ser celestial, referindo-se a Deus aceitando Asenet em 15:2 no texto curto, é natural, e que foi mudado no texto longo para a primeira pessoa por um redator.<sup>59</sup> Mas pode-se argumentar também o contrário, dizendo que o redator achou que a fala em primeira pessoa na boca de um subordinado seria problemática e a mudou para a terceira pessoa na versão curta.

Estas são apenas algumas argumentações usadas por Kraemer a favor do texto mais curto.

Vamos agora passar para as argumentações a favor do texto mais longo.

Burchard utiliza os textos da família “b”<sup>60</sup> para construir seu texto, que é o texto base desta dissertação. Para ele, a família “d” é uma abreviação, “sendo algo comum de acontecer com histórias como JoAs”.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> Cf. KRAEMER, Ross S. *When Aseneth met Joseph: a late antique tale of the biblical patriarch and his Egyptian wife, reconsidered*. pp. 75, 76.

<sup>58</sup> *Ibid.* p. 77.

<sup>59</sup> Cf. KRAEMER, Ross S. *When Aseneth met Joseph: a late antique tale of the biblical patriarch and his Egyptian wife, reconsidered*. pp. 59, 60.

<sup>60</sup> Cf. HUMPHREY, Edith M. *Jeseph and Aseneth*, p. 22.

<sup>61</sup> BURCHARD, Christoph. The present state of research on Joseph and Aseneth. In: NEUSNER, Jacob et al (Eds). *New perspectives on ancient Judaism* v. 2. p. 33, tradução nossa.

Podemos notar algumas omissões que o texto curto faz e que prejudicam uma compreensão mais clara do texto.

Por exemplo, o texto curto<sup>62</sup> omite a passagem em que Asenet pergunta sobre o nome do anjo (15:11-12).

E quando o homem tinha terminado suas palavras, Asenet se regozijou grandemente com grande alegria sobre todas as palavras e caiu a seus pés prostrou-se com o rosto em terra e disse 'Bendito seja o Senhor seu Deus o Altíssimo, que te enviou para me resgatar das trevas e trazer-me dos fundamentos do abismo. Bendito seja seu nome para sempre. Qual é seu nome, Senhor; diga-me para que eu possa louvar e glorificar-te para sempre (e) sempre'. E o anjo disse a ela, 'Por que você quer saber meu nome Asenet? Meu nome está escrito nos céus no livro do Altíssimo, escrito pelo dedo de Deus, no começo do livro, antes de todos (os outros), porque eu sou o chefe da casa do altíssimo. E todos os nomes escritos no livro do Altíssimo são impronunciáveis, e aos homens não é permitido pronunciar ou ouvi-los neste mundo, pois aqueles nomes são extremamente notáveis, maravilhosos e louváveis'.<sup>63</sup>

Este texto nos concede um centro estrutural para a seção visionária, pois identifica o anjo como enviado de Deus e oculta seu nome por questões prováveis de idolatria.

Outra omissão do texto curto é a conexão entre a figura feminina "Metanoia", ou "Arrependimento", com o visitante celestial em 15:8:

"E a Metanoia é extremamente linda, virgem, pura, sempre sorridente, gentil e dócil. O Altíssimo Pai a ama, e os anjos a temem. Eu a amo grandemente porque ela é minha irmã. E porque ela ama vocês, virgens, eu as amo também".<sup>64</sup>

Este texto é importante porque a conexão celestial providencia um complemento místico para a conexão esposa-irmã de José e Asenet, como é mostrado em 7:8 "E José disse a Putifar e à sua família inteira, 'Se ela [Asenet] é sua filha e virgem, deixe-a vir, porque ela é uma irmã para mim, e eu a amo de hoje em diante como minha irmã'"<sup>65</sup>. Esta afirmação de José de que Asenet é considerada sua irmã a partir de ele saber de sua virgindade, faz mais sentido a partir da leitura deste texto, pois José é um Filho de Deus. O anjo chama Metanoia de sua irmã e a relaciona à virgindade. José, que também é filho de Deus, tem como

---

<sup>62</sup> As referências ao texto curto estão em HUMPHREY, Edith M. *Joseph and Aseneth*, pp. 23-26.

<sup>63</sup> BURCHARD, Christoph. *Joseph and Aseneth: a new translation and introduction*. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. p. 227, tradução nossa.

<sup>64</sup> BURCHARD, Christoph. *Joseph and Aseneth: a new translation and introduction*. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 15:8. p. 227, tradução nossa.

<sup>65</sup> *Ibid.* p. 211, tradução nossa.



irmã Metanoia e assim também Asenet na base da virgindade. O texto de 21:4 também pode ser compreendido na mesma base, pois faraó diz a Asenet:

[...] Que o Senhor, o Deus de José te abençoe, minha filha, e permita que sua beleza permaneça para sempre (e) sempre porque corretamente o Senhor, o Deus de José, tem escolhido você por esposa para José, porque ele é o filho primogênito de Deus. E você será chamada uma filha do Altíssimo e uma esposa para José de agora em diante.<sup>66</sup>

O texto curto também omite a misteriosa descrição das abelhas e os vários detalhes sobre o favo de mel em 17y-23:

E o homem disse ao favo, 'Venha'. E as abelhas saíram das células daquele favo, as células eram inumeráveis, dez mil (vezes) dez mil e milhares de milhares. As abelhas eram brancas como a neve, suas asas púrpura, violeta e escarlate (tecido) e como ouro bordado em manto de linho, e coroas de ouro (estavam) sobre suas cabeças, e tinham ferrões afiados, mas não machucariam ninguém. E todas aquelas abelhas rodearam Asenet dos pés à cabeça.

E outras abelhas eram grandes e escolhidas como suas rainhas, vieram da parte danificada do favo e circundaram a boca de Asenet, e fizeram sobre sua boca e seus lábios, um favo similar ao que estava diante do homem. E todas aquelas abelhas comeram do favo que estava na boca de Asenet. O homem disse às abelhas, 'Vão para o vosso lugar'. E todas as abelhas saíram e voaram para o céu. E aquelas que queriam machucar Asenet caíram no chão e morreram. O homem estendeu seu cajado sobre as abelhas mortas e lhes disse, 'Levantem-se, também, e vão para vosso lugar'. E as abelhas que tinham morrido se levantaram e foram para o pátio adjunto da casa de Asenet e procuraram abrigo nas árvores frutíferas.<sup>67</sup>

Seria muito estranho pensar neste texto como uma adição do texto longo. O que parece ser mais provável é que um editor, devido a tantos detalhes, tenha resolvido cortar esta parte do texto. Assim, a construção do favo de mel nos lábios de Asenet, que lhe concederia o status de "Cidade de Refúgio" não encontra lugar no texto mais curto. Ainda, no texto curto, não há a separação entre as abelhas amigas e as hostis, o que pode prefigurar a ação dos irmãos de José que querem raptá-la a mando do filho de faraó.

Além disso, a descrição magnífica da transformação de Asenet é encontrada somente no texto longo. O texto curto contém apenas uma abreviação deste importante elemento que confirma a conversão e mudança de Asenet.

---

<sup>66</sup> Ibid. p. 235.

<sup>67</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. pp. 229, 230, tradução nossa.

Estas e outras omissões parecem fazer do texto curto uma abreviação do longo, o que nos faz optar, neste trabalho, pelo texto longo como sendo o mais próximo do original.

Royse, um importante estudioso dos manuscritos gregos antigos, mostra que a tendência dos escribas antigos era omitir, ao invés de acrescentar no texto.<sup>68</sup>

Outros estudiosos de JoAs que preferem o texto longo são: Gideon Bohak<sup>69</sup>, Edith M. Humphrey<sup>70</sup>, Randall D. Chesnutt<sup>71</sup>, John J. Collins<sup>72</sup> entre outros.

### 3.5 AMBIENTAÇÃO HISTÓRICA

Após a captura de Jerusalém pelos Babilônios no século 6 a.E.C., o Egito se tornou um lugar de exílio para muitos judeus, remanescentes da nação (Jeremias 41:46). Os judeus da Diáspora na era helenística não eram exilados que estavam ali contrários à própria vontade. Em alguns casos, os judeus estiveram presentes nas guarnições militares do Egito, conforme nos atesta os papiros de Elefantina<sup>73</sup>. A comunidade de Elefantina, que se formou antes da era Persa e sobreviveu por mais de cem anos, aparentemente se originou de uma migração voluntária de judeus para servirem como mercenários.

É possível que alguns judeus que foram para o Egito na época de Ptolomeu I foram coagidos, mas o crescimento da comunidade judaica no Egito não foi devido à compulsão externa<sup>74</sup>. Houve um crescimento expressivo nesta comunidade judaica no terceiro século a.E.C., quando a Palestina estava sob o domínio Ptolemaico.

A conquista do Egito por Alexandre (332 a.E.C.) e o subsequente estabelecimento da dinastia Macedônia por Ptolomeu I foi um divisor de águas na história do Egito e também na experiência dos judeus que viviam lá.

Foi a política de imigração estabelecida por Ptolomeu I Soter (declarado rei em 305 a.E.C.) que encorajou um número grande de estrangeiros a vir para o Egito.

---

<sup>68</sup> Cf. ROYSE, James R. *Scribal habits in early Greek New Testament papyri*. pp. 1-37.

<sup>69</sup> Cf. BOHAK, Gideon. *'Joseph and Aseneth' and the Jewish Temple in Heliopolis*. pp. 106-109.

<sup>70</sup> Cf. HUMPHREY, Edith M. *Joseph and Aseneth*. pp. 17-27; HUMPHREY, Edith M. *The ladies and the cities: transformatio and Apocalyptic identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and The Shepherd of Hermas*. pp. 30-34.

<sup>71</sup> Cf. CHESNUTT, Randall D. *From death to life: conversion in Joseph and Aseneth*. pp. 65-69.

<sup>72</sup> Cf. COLLINS, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. p.104.

<sup>73</sup> Cf. BARCLAY, John M. G. *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*. p. 20.

<sup>74</sup> Cf. COLLINS, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. pp. 4-5

A cidade de Alexandria fundada em 323 a.E.C. por Alexandre, foi estabelecida como capital do Egito por Ptolomeu I Soter. Esta cidade tornou-se o centro da vida política, social, econômica e cultural no período helenístico-romano.

A imigração judaica no governo dos Ptolomeus foi expressiva. A *Carta de Aristeas* (12-27) diz que Ptolomeu I (305-282) levou 100.000 judeus para o Egito<sup>75</sup>. Seu filho Ptolomeu II Filadelfo (282-246) estabeleceu um decreto dando liberdade aos judeus.

Alexandria era uma cidade formada por pessoas de várias nacionalidades. Os judeus, como outros povos, viviam em Alexandria em *politeumas*.<sup>76</sup>

Os *politeumas* eram corporações de estrangeiros, que eram reconhecidas e estabelecidas formalmente. Os componentes desta corporação tinham direitos cívicos na cidade estrangeira. Nos *politeumas*, os estrangeiros poderiam viver de acordo com suas próprias leis e costumes, que vinham de seus antepassados.

Os judeus que viviam em Alexandria organizavam-se em *politeumas* e estabeleciam seus próprios tribunais.

As marcas distintivas que separavam os *politeumas* judaicos dos demais eram:<sup>77</sup>

- a) A lei de Moisés ou Torá (esta é uma característica marcante que os distinguia de qualquer outro *politeuma*).
- b) Eram dispensados do serviço militar por ser incompatível com a observância do sábado. Também podiam construir sinagogas e enviar donativos de dinheiro para Jerusalém.
- c) Mantinham tribunais de justiça independentes, eram educados segundo os preceitos da Torá e elegiam funcionários.

O número de judeus, vivendo em Alexandria neste período era em torno de 180.000, que correspondia a aproximadamente um terço dos habitantes daquela cidade<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> Cf. Ibid. p. 21.

<sup>76</sup> Cf. ADRIANO FILHO, José. Oráculos Sibilinos III-V: judeus no Egito helenístico e romano. In: NOGUEIRA, Paulo A. S.; FUNARI, Pedro P. A.; COLLINS, John J. (Orgs.) *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. p. 154.

<sup>77</sup> As informações sobre os politeumas são tirados de: ADRIANO FILHO, José. Oráculos Sibilinos III-V: judeus no Egito helenístico e romano. In: NOGUEIRA, Paulo A. S.; FUNARI, Pedro P. A.; COLLINS, John J. (Orgs.) *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. p. 154.

<sup>78</sup> MODRZEJEWSKI, Joseph Méléze. *The Jews of Egypt: From Rameses II to Emperor Hadrian*. p. 73

O bairro judeu era quase tão grande quanto o grego. “Os judeus alexandrinos tinham, em essência, uma cidade toda sua”.<sup>79</sup> A cidade tinha muros portentosos e era governado por um etnarca (o equivalente grego de “líder do povo”), que possuía uma junta administrativa e se baseava nas leis judaicas. Estes eram responsáveis pela condução geral dos interesses dos judeus na cidade, sobretudo nas questões legais e na elaboração de documentos.<sup>80</sup> Quando se estabeleceram em Alexandria, no início, fixaram-se a leste, perto do mar; mas durante a era romana dois dos cinco bairros da cidade (sobretudo o quarto, o Delta) eram habitados por judeus que tinham suas sinagogas espalhadas pela cidade. Os judeus dedicavam-se à atividade de artesanato e ao comércio. Alguns deles eram ricos, mas a maior parte trabalhava como artesão.

É evidente, pela literatura da Diáspora, que ao menos alguns judeus eram instruídos na literatura grega e em sua filosofia. A tradução das Escrituras judaicas para o grego é um exemplo de como os judeus eram instruídos na literatura e filosofia gregas e também atesta a helenização destes judeus.

O envolvimento helenístico dos judeus também pode ser notado pelo uso que eles fizeram de nomes gregos.<sup>81</sup> O fato de adotarem a cultura grega, refletida em parte na adoção de nomes gregos, não implicou numa perda da identidade judaica.

Inscrições marcavam a dedicação de sinagogas na metade do terceiro século a.E.C. Algumas inscrições diziam que a sinagoga era dedicada “em nome do Rei Ptolomeu (III Euegetes) e da Rainha Berenice”<sup>82</sup>. Outras inscrições do segundo século a.E.C. traziam não somente o nome do Ptolomeu, mas também o nome do doador. Alguns doadores usavam nomes gregos como Ptolemaios ou Hermias.<sup>83</sup> Um judeu poderia usar um nome grego e sustentar sua sinagoga.

A luta dos judeus em Alexandria por igualdade com os cidadãos gregos mostrou as aspirações da Diáspora Helenística. Os judeus helenistas eram atraídos pela cultura helênica e estavam ávidos por ganhar respeito dos gregos e por se adaptar em sua cultura.<sup>84</sup>

---

<sup>79</sup> VRETTOS, Theodore. *Alexandria: a cidade do pensamento ocidental*. p. 25.

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> COLLINS, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. p.5.

<sup>82</sup> Ibid.p.67, tradução nossa.

<sup>83</sup> Cf. Ibid. p.67.

<sup>84</sup> Ibid. p. 5

Durante o período ptolemaico, as relações entre judeus e o governo eram boas, e muitos deles conquistaram condições de cidadãos.

Quando o Egito se tornou uma província romana em 30 a.C., a situação dos judeus começou a mudar. Os direitos do *politeuma* judaico, defendido pelos romanos, não livrou os judeus de estar sob a jurisdição romana.

Os romanos estabeleceram o imposto pessoal, ou *laografia*, que incidia principalmente nas classes mais baixas, e também sobre os judeus. Estes são igualados aos cidadãos de baixa renda. Começa a luta dos judeus alexandrinos pela recuperação de seus privilégios perdidos.

Os únicos que não precisavam pagar o imposto pessoal eram os gregos. Isto levou os judeus a serem considerados como todos os outros cidadãos de Alexandria que não eram gregos, o que, por consequência teve efeitos devastadores para a política do *politeuma* judaico.

A situação se agravou quando Agripa, rei da Judéia, visitou Alexandria em 38 E.C. Ele foi recebido com alegria pelos judeus, mas com manifestações de desagrado pelos gregos. Isso acirrou mais os ânimos entre eles.

A situação foi se agravando e culminou na revolta de 115-117 E.C. que acabou varrendo a comunidade judaica do Egito.

Os elementos sócio/culturais/religiosos dos gregos e egípcios influenciaram grandemente a comunidade judaica. O panteão dos deuses egípcios era uma ameaça e ao mesmo tempo um convite ao judaísmo. *José e Asenet* nasceu dentro deste ambiente rico e fértil culturalmente.

A segunda história de *José e Asenet*, que está registrada nos capítulos 22 – 29, parece colocar o romance dentro deste contexto histórico.

A oposição do filho de faraó a José no romance não é uma oposição apenas entre israelitas e egípcios. A trama do filho de faraó é contra José e contra o próprio faraó. A estratégia contra José é a de recrutar alguns irmãos contra ele. Gad e Dan aceitam a proposta do filho de faraó. Levi assume uma liderança na história. O conhecimento profético dele é enfatizado no texto. Ele prevê a emboscada. Levi acaba agindo como um apaziguador da ira dos irmãos e Asenet intervém e salva Gad e Dan. Isto mostra as relações difíceis entre povos de etnia diferente e ao mesmo tempo mostra desarmonia dentro da própria etnia.

Esta história aponta para as relações judeus/gentios na diáspora egípcia.

A benevolência do soberano é indicada. Faraó e José são benevolentes, os governos ptolemaicos são benevolentes com os judeus.

O inimigo dos judeus são os inimigos de faraó também. Este padrão é observado também em Ester e em 3 Macabeus.<sup>85</sup> Existem forças do alto escalão da corte que são hostis aos judeus e que são representadas no romance pelo filho do faraó.

A traição do filho de faraó para com seu pai lembra as disputas da dinastia ptolemaica. Era a guerra pelo poder.

A valentia de Levi e Simeão lembra o apogeu dos judeus mercenários no Egito, que não temeram as dificuldades da guerra e se aventuraram bravamente em terra estrangeira.

A proeminência de Levi como um sacerdote e soldado nos remete ao sacerdote Onias recebendo poder sobre a terra do Egito. Ele concentrou em si poderes do Estado e da religião.

O episódio do filho de faraó também é um indicativo das tensões entre os judeus e seus rivais políticos no Egito. A convivência política no Egito era suscetível a árduas disputas pelo poder.

Estes são alguns elementos que podem situar o romance dentro deste período histórico.

*José e Asenet* surge, então, num período de turbulência, onde as disputas são constantes e a manutenção da vida exige esforços cada vez mais árduos. O ambiente estrangeiro era cheio de tensões e concorrências. *José e Asenet* parece saber viver nestes campos, ora absorvendo influências dos povos estrangeiros, numa tentativa de se adaptar e ser aceito no meio; ora expurgando interferências, numa busca pela manutenção de seus valores.

### 3.6 HIPÓTESES PRINCIPAIS

A presente pesquisa parte da hipótese de que o pseudepígrafo *José e Asenet* é uma literatura proveniente da comunidade judaica de Alexandria, datado entre os séculos I a.E.C. e I E.C. e que traz consigo elementos que apontam para a

---

<sup>85</sup> Cf. COLLINS, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. p.109.

configuração de uma identidade desta comunidade. Esta identidade é construída por alguns elementos. São eles:

- A) *O confronto e a assimilação da religião e cultura grega/egípcia.* Ao mesmo tempo em que o texto de JoAs se contrapõe à cultura e religião grega e egípcia, rejeitando e agredindo os elementos religiosos destas nações, acaba se utilizando de elementos destas religiões para transmitir sua mensagem. Um exemplo disto é a descrição de protagonistas do romance em imagens que lembram os deuses egípcios e gregos.
- B) *A inserção de gentios na comunidade judaica.* A comunidade judaica na diáspora se deparava com a inserção de gentios em seu meio. Estes gentios eram integrados na comunidade a partir da conversão ao judaísmo e do casamento com judeus. Asenet é um exemplo disto. Ela, uma egípcia, é integrada à comunidade judaica a partir da conversão ao judaísmo e do casamento com José.
- C) *A ética da não-retaliação.* Os judeus agora acabam pondo em prática com mais intensidade a ética da não-retaliação. Eles não deveriam revidar o mal com o mal, mas retribuir o mal com o bem. Num ambiente estrangeiro, às vezes hostil, a ética da não-retaliação era uma estratégia de convivência pacífica e harmoniosa. Levi e Asenet se destacam no texto como incentivadores desta ética.
- D) *A sexualidade.* A sexualidade no texto está presente. A pureza sexual é ressaltada ao mesmo tempo em que as relações entre José e Asenet estão permeadas de sensualidade. Existem elementos sutis no texto que nos revelam uma linguagem sexual e nos mostram a importância deste tema na comunidade.
- E) *As manifestações epifânicas como legitimação do discurso.* Há manifestações epifânicas no texto em que anjos se apresentam como Javé e figuras humanas (por exemplo José) se inserem no texto, às vezes, sob formas angelomórficas para legitimar o discurso e trazer a chancela divina aos acontecimentos.

Todos estes elementos estão presentes no romance *José e Asenet* e demonstram aspectos desta identidade.





## 4 CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE JUDAICA NUM AMBIENTE DE DIÁSPORA

*José e Asenet* é um romance que carrega elementos que nos revela um tipo de identidade vivida na diáspora judaica em Alexandria.

A produção literária na diáspora, fruto dos diálogos entre as culturas e produto das vivências sociais de um povo, é também uma resposta aos conflitos e circunstâncias do momento histórico em que se vive.

Antes de entrarmos nos elementos constitutivos desta identidade no romance, vamos analisar a perspectiva identitária na história do povo judeu na diáspora e a narrativa ficcional como um veículo de apresentação de uma identidade.

### 4.1 MUDANÇA DE PERSPECTIVA IDENTITÁRIA NA HISTÓRIA

As identidades de um povo vão sendo construídas na história na dinâmica das relações culturais e interculturais e como resultado das vivências sociais da humanidade. O que significava ser, por exemplo, um judeu na época de Moisés pode não corresponder exatamente ao que significava ser judeu na época do exílio.

Houve uma mudança significativa na concepção do que caracterizava um judeu a partir do período Macabeu. Segundo Cohen, foi na segunda metade do segundo século a.E.C. que o termo judeu (*loudaios*), pela primeira vez é aplicado para pessoas que não são étnica ou geograficamente judeus, mas para os que se tornaram crentes no Deus dos judeus ou que se uniram ao Estado de Israel.<sup>86</sup> Antes deste período, ser judeu tinha somente uma conotação étnica/geográfica, porém “foi somente no período Macabeu que a definição étnica/geográfica foi suplantada pela religiosa (ou “cultural”) e política, porque foi somente neste período que o *ethnos* judeu se abriu para a incorporação de estrangeiros”.<sup>87</sup>

Cohen diz que a Bíblia hebraica não contém a idéia de que um não-israelita pudesse, de alguma forma, se tornar um israelita acreditando no único e verdadeiro Deus. A Tanaka tem sombras e insinuações da idéia, mas não a idéia em si

---

<sup>86</sup> Cf. COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. p.70.

<sup>87</sup> Ibid., tradução nossa.

mesma.<sup>88</sup> O conceito de conversão ao judaísmo não existia nos tempos pré-exílicos.<sup>89</sup>

De acordo com inúmeras passagens na Torá e nos Profetas, Deus escolheu o povo de Israel para ser seu povo e os israelitas escolheram Deus para ser seu Senhor (Deuteronômio 26:17-19). Esta concepção providencia uma base ideológica para a conversão, porque a ligação entre Deus e seu povo não é “natural”, mas “pactual” e poderia por isso deixar que outros escolhessem também Deus para ser seu Senhor.

A Torá tem a matéria-prima para a teologia da conversão, e ainda no segundo século E.C. os rabinos usaram a analogia entre convertidos e israelitas no Monte Sinai. Os israelitas e Deus se escolheram mutuamente conforme Deuteronômio 26:17-19. Além disso há também o juramento da aliança no Monte Sinai em Êxodo 19 e 24 que envolvia as duas partes. Assim, os rabinos utilizavam estes textos para fazer uma analogia e dizer que a conversão tinha três exigências: circuncisão, imersão e sacrifício.<sup>90</sup> Apesar desta analogia, Cohen afirma que no período bíblico esta teologia da conversão permaneceu incipiente.<sup>91</sup>

No período bíblico antes dos Macabeus os não-israelitas poderiam bendizer o Deus de Israel, poderiam sacrificar a ele, poderiam ficar impressionados com seu poder e milagres, e poderiam reconhecê-lo como Deus, talvez o maior dos deuses, mas não se tornariam israelitas ou se uniriam ao povo santo abandonando seus deuses ancestrais.<sup>92</sup>

Os profetas do período exílico e pós-exílico (sexto a quarto séculos a.E.C.) previram um futuro utópico no qual os gentios reconheceriam Deus, adorariam em seu templo, e ainda serviriam os israelitas ou mesmo “se uniriam a eles”. Mas em nenhum destes textos, mesmo nas visões escatológicas, existe qualquer menção que um não-israelita de alguma forma se tornasse israelita através do reconhecimento do Deus dos israelitas. A idéia de que os gentios podem se tornar judeus ou se unir à casa de Israel através de uma mudança de teologia, é atestada em primeiro lugar no período Hasmoneano.<sup>93</sup>

---

<sup>88</sup> Cf. COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. pp.130-131.

<sup>89</sup> *Ibid.* p.252.

<sup>90</sup> *Ibid.* p.131.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> Cf. COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. p. 132.

Filo (cerca de 20 a.E.C. – 50 E.C.), um dos mais importantes autores judeus do judaísmo no período do Segundo Templo, já descreveu claramente a conversão em termos teológicos:

Além disso, depois que o legislador [Moisés] estabeleceu mandamentos para os membros da própria nação, ele mostra que vê os estrangeiros também como dignos de ter seus interesses atendidos pelas leis, uma vez que eles abandonaram suas relações naturais consanguíneas, sua terra nativa, seus costumes nacionais, o templo sagrado de seus deuses, a adoração e honra que eles estavam acostumados a dar a seus deuses, e migraram com uma santa migração, mudando sua permanência em fábulas e invenções para a da certeza e clareza da verdade, e para a adoração do único Deus vivo e verdadeiro.<sup>94</sup>

Filo já demonstra um olhar em direção aos gentios que se converteram ao judaísmo crendo no Deus dos judeus. Para ele, os elementos cruciais da conversão ao judaísmo são: a negação de todos os outros deuses, a crença no Deus de Israel e a integração na *politeia* israelita.<sup>95</sup>

A identidade étnica/geográfica é imutável. Os não-judeus não podem se tornar judeus como os não-egípcios não podem se tornar egípcios e assim por diante. Mas no período dos Macabeus surgem dois novos significados do que se considera um judeu. Judeus são aqueles:

- a) De origem étnica ou geográfica.
- b) Aqueles que adoram o Deus do templo que está em Jerusalém (Esta é uma definição religiosa).
- c) Aqueles que se tornaram cidadãos do Estado estabelecido pelos judeus (definição política).<sup>96</sup>

As identidades políticas e religiosas, ao contrário da identidade étnica, são mutáveis. Os gentios podem abandonar seus deuses falsos e se voltar para o Deus de Israel, se tornando um cidadão do estado político judaico.

A evidência mais antiga da incorporação de estrangeiros no Estado judeu foi a conquista hasmoneana dos Idumeus por volta de 128 a.E.C.<sup>97</sup>

Cohen cita Josefo para argumentar a este favor:

---

<sup>94</sup> YONGE, C. D. (Trad.) *The works of Philo*. On the virtues XX (102) p.650. tradução nossa.

<sup>95</sup> Cf. Ibid. XX:102-XXI:108 (p. 650); XXXIV:182 (p. 658); XXXIX:212-219 (p. 661-662); *The Special Laws*, LIX.51-55 (p. 538-539) e IV.XXXIV.178 (p. 633-634).

<sup>96</sup> Estas definições foram tiradas do livro: COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. p.109.

<sup>97</sup> Cf. COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. p.110.

Hycarno também capturou as cidades iduméias de Adora e Marisa, e depois de subjugar todos os idumeus, permitiu-lhes permanecer em seus países conquanto se circuncidasse e desejassem observar as leis dos judeus. Então, sem ligação com a terra de seus ancestrais, eles se submeteram à circuncisão e tendo a forma de vida em todos outros aspectos, fizeram o mesmo que os judeus. E daquele tempo em diante eles continuaram agora sendo judeus.<sup>98</sup>

Quando Josefo diz que os idumeus “continuaram agora sendo judeus”, ele provavelmente quis dizer que eles adoravam no templo de Jerusalém e adotaram as formas de ser dos judeus (sentido religioso), e que eles se tornaram parte do Estado judeu (sentido político).<sup>99</sup>

Mas como os hasmoneus adotaram esta política de naturalização, se “as civilizações orientais não tinham o conceito de naturalização”?<sup>100</sup> Para entender o processo que os levou a isto, precisamos olhar para um importante conceito grego. A palavra politeiva (*politeia*) significa “cidadania”<sup>101</sup>. É a característica de ser um cidadão polivthV (*politēs*). Por extensão, a palavra acaba referindo-se também a instituições e convenções com as quais o cidadão exerce sua cidadania. Neste último sentido, a palavra é frequentemente traduzida como “constituição”, mas em muitos textos a tradução “lei da terra” ou “forma de vida” seria melhor.<sup>102</sup> A *politeia* de um indivíduo se refere à sua cidadania. A *politeia* de um Estado se refere à sua forma de fazer as coisas.

Os judeus também tinham sua própria maneira de viver, que foi dada a eles pelo seu legislador Moisés.

Antíoco Epifânio IV e seus partidários tentaram, sem sucesso, destruir ou fazer os judeus abandonarem sua *politeia* antiga (II Macabeus 4:11; 6:1) e suas leis antigas (I Macabeus 2:19; 3:29; II Macabeus 8:17). Após a revolta dos judeus, foi-lhes garantido o direito de seguir suas leis e conduzir sua *politeia* de acordo com seus costumes ancestrais (I Macabeus 6:59; II Macabeus 11:25). Este decreto foi o

---

<sup>98</sup> Cf. JOSEFO, Flávio *apud* COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. pp.110-111.

<sup>99</sup> Cf. COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. p.114.

<sup>100</sup> Cf. BICKERMAN. *Greek Age 81. Apud* COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. p.121.

<sup>101</sup> POLITEIA In: *The analytical lexicon to the Greek New Testament*. MOUNCE, Willaim D. p.383, tradução nossa.

<sup>102</sup> Cf. COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. p.125.

primeiro documento oficial existente que demonstra que as leis antigas dos judeus – a Torá – formava a lei da terra<sup>103</sup>.

Josefo mostra que Hicarno alterou a forma de viver (*politeia*) dos idumeus para fazer conforme os costumes e leis dos judeus.<sup>104</sup>

Filo e Josefo explicitamente classificavam o judaísmo como uma *politeia* e falaram daqueles “de fora” que se tornaram naqueles “de dentro” por adotar a *politeia* dos judeus.

Diferentemente do nascimento, *politeia*, no sentido de “modo de vida” ou mesmo de “cidadania”, é mutável. Se o “modo de vida” era mutável, por consequência a cidadania também era. Indivíduos ou grupos agora poderiam receber a cidadania, que não era deles por motivo de nascimento. “A *polis* [...] inventou o conceito de naturalização, isto é, a mudança de nacionalidade pelo desejo e pelo decreto”.<sup>105</sup>

Então, pela aceitação da definição grega de *politeia* como sendo um “tipo de vida”, e separando a cidadania da etnia, os hasmoneus descobriram uma forma de incorporar gentios no regime judeu.

A partir daí, revestindo a identidade judaica com o conteúdo político ou cultural (religioso), os hasmoneus se tornaram capazes de conceder aos de fora uma oportunidade de serem membros da sociedade judaica.

Depois que os Macabeus anexaram e capturaram Adora e Marisa, as duas cidades iduméias, eles ofereceram aos cidadãos, a escolha entre a expulsão ou a incorporação no Estado judaico. Visto que as cidades estavam fortemente helenizadas, muitos de seus cidadãos praticaram a circuncisão, embora eles ainda fossem leais ao seu deus Koz.<sup>106</sup>

Então, como resultado do confronto entre o judaísmo e o helenismo, surgiram duas novas definições do termo judeu (*loudaios*), que permitiram, pela primeira vez aos gentios a oportunidade de se unir ao povo judeu.

---

<sup>103</sup> Cf. COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. pp.125-126.

<sup>104</sup> Cf. JOSEPHUS. Antiochus III: AJ 12.142. *Apud* COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. p.126.

<sup>105</sup> Cf. BICKERMAN. *Greek age 87*. *Apud* COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. p.127.

<sup>106</sup> Cf. BICKERMAN. *Greek age 87*. *Apud* COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. p.117.

A primeira definição era de cunho político. Os judeus compunham uma comunidade política e assim podiam conceder cidadania até mesmo para não nativos, que se tornariam judeus a partir de então. Embora mantivessem sua antiga etnia e muito de sua religião e cultura, eles se juntavam ao povo judeu e declaravam lealdade ao Deus de Israel.

Com a queda do império Hasmoneano, esta definição política caiu também, mas acabou deixando alguns traços nas relações judaicas posteriores na forma de significar e processar a conversão ao judaísmo.

A segunda definição era cultural (ou religiosa): os judeus formavam uma comunidade religiosa e poderiam incorporar não nativos que acreditassem no Deus de Israel e observassem seus preceitos.

Um não-judeu poderia tornar-se judeu se unindo aos judeus em veneração ao único Deus, cujo templo estava em Jerusalém. O segundo livro de Macabeus 6:6 e 9:17 foi a primeira testemunha deste conceito e dessa nova terminologia. Estes textos marcam uma mudança importante na história tanto do povo judeu quanto do judaísmo em si.

Assim, judaísmo foi uma vez questão de nascimento e geografia, mas no período hasmoneu se tornou uma questão de religião e cultura. Um judeu é alguém que acredita (ou deveria acreditar) em certos dogmas distintos, e/ou deve ser alguém que adora a Deus, cujo templo está na cidade de Jerusalém e que segue a forma de vida dos judeus. Exatamente quais crenças ou práticas seriam essenciais para a identidade judaica, nunca foram claramente declaradas pelos judeus da antiguidade. Como resultado dessa imprecisão, o termo “judeu” poderia ser designado para uma variedade de indivíduos e uma variedade de comportamentos<sup>107</sup> resultando numa identidade fluída.

O pseudepígrafo *José e Asenet* mostra que Asenet, sendo egípcia, se torna uma judia, mas ela faz isso a partir da sua conversão ao judaísmo, enquadrando-se assim na segunda definição, ou seja a definição religiosa.

A conversão de Asenet é atestada, entre outras coisas, por ela receber um novo nome em 15:7, que segundo Burchard era uma prática comum no judaísmo<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> Cf. COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. p.79.

<sup>108</sup> Cf. BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. p. 226. Nota “I”.

E seu nome não será mais Asenet, mas sim Cidade de Refúgio, porque em ti muitas nações vão encontrar refúgio no Senhor Deus, o Altíssimo e debaixo de suas asas muitas pessoas, confiando no Senhor Deus, serão abrigadas, e por trás de teus muros serão guardados aqueles que se apegaram ao Deus Altíssimo em nome da Metanoia.<sup>109</sup>

Cohen traz sete formas de comportamento pelas quais um gentio demonstrava respeito ou afeição pelo judaísmo. As quatro primeiras não significam que um gentio tenha cruzado a fronteira identitária e se transformado em um judeu. As três últimas significam que ele já se tornou um judeu. Estas formas não são necessariamente seqüenciais, não são estágios de um processo.<sup>110</sup>

- 1) Admirando alguns aspectos do judaísmo.
- 2) Reconhecendo o poder do Deus dos judeus ou incorporando-o ao seu panteão.
- 3) Beneficiando os judeus ou sendo visivelmente amigável com eles.
- 4) Praticando alguns ou muitos rituais dos judeus.
- 5) Venerando o Deus dos judeus ou negando ou ignorando todos os outros deuses.
- 6) Se unindo ao Estado ou comunidade judaica.
- 7) Convertendo-se ao judaísmo.

Asenet se enquadra em vários destes aspectos, pois reconhece o poder do Deus dos judeus, pratica rituais dos judeus, venera o Deus dos judeus, nega seus deuses, se une à comunidade judaica casando-se com José e converte-se ao judaísmo.

O texto de JoAs não diz nada sobre a observância das leis judaicas (exceto por sua abstinência da comida sacrificada aos ídolos).

Cohen explica que se uma mulher gentílica se casasse com um homem judeu, o casamento estabeleceria uma conversão social. Nenhuma conversão ritual seria requerida, mas como uma pessoa obediente ela deveria abandonar seus deuses ancestrais e automaticamente aceitar a religião de seu marido.<sup>111</sup> Mas Asenet se converte antes do casamento com José. Sua conversão é em primeiro lugar teológica. Ela alcançou a conversão social só depois do casamento com José.

---

<sup>109</sup> Ibid. pp. 226-227, tradução nossa.

<sup>110</sup> Cf. COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. pp.140-141.

<sup>111</sup> Cf. COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. p.170.

Há gentios que são devotos ao Deus dos judeus, mas não são devotos à sua lei. Várias linhas de tradições rabínicas parecem ser familiares com estes “prosélitos monoteístas. ‘Qualquer um que negue a idolatria e reconheça a Torá inteiramente’, é uma afirmação rabínica amplamente repetida”.<sup>112</sup>

A partir desta mudança de perspectiva, a identidade judaica se torna cada vez mais fluída, uma vez que “os de fora” que passam a ser “os de dentro”, nem sempre têm todas as características esperadas de um judeu. Esta inserção de elementos de fora com sua diversidade cultural vai “esticando” e “dissolvendo” as bordas rígidas identitárias.

#### 4.2 A NARRATIVA FICCIONAL HISTÓRICA: UM VEÍCULO DE APRESENTAÇÃO DE UMA VISÃO PARTICULAR DE IDENTIDADE E DA REINVENÇÃO DO PASSADO HISTÓRICO

As narrativas ficcionais podem ser poderosos instrumentos de comunicação de mensagens, construção de pensamentos e identidades. As metáforas da linguagem são meios eficazes de despertar o pensamento, aguçar a criatividade e transmitir conceitos e valores.

O contemplar de uma obra de arte nos convida a intrigantes reflexões, e a debates, oriundos dos mais variados tipos de perspectivas e de olhares que se lançam ao objeto.

A obra literária é uma chamada constante a estas reflexões. Mergulhar em um texto é dialogar com o nosso mundo a partir dos elementos constituintes deste texto. A “alma” do texto está carregada da vivência histórica/social/cultural/religiosa de seu autor. E é, muitas vezes, uma resposta as questões em que tal autor está inserido. O texto dialoga com a cultura do autor e dialoga com a cultura do leitor.

“O leste grego no período romano abundou em ficções”<sup>113</sup>. Estas ficções, muitas vezes serviram como uma forma de apresentar uma visão particular da identidade. Nas ficções judaicas antigas, como 3 Macabeus e *José e Asenet*, os autores tentaram recriar o passado à sua própria maneira para expressar uma visão

---

<sup>112</sup> Ibid. pp.151-152, tradução nossa.

<sup>113</sup> JOHNSON, Sara R. *Historical fictions and Hellenistic Jewish identity: Third Maccabees in its cultural Context*. p. XI, tradução nossa.



particular da identidade judaica helenística que estavam vivendo.<sup>114</sup> “A expressão da identidade judaica em termos nacionais e políticos é encontrada em uma grande gama de escritos e gêneros literários”.<sup>115</sup>

A narrativa ficcional histórica, gênero do qual *José e Asenet* faz parte, é um meio de apresentar um ponto de vista particular da identidade judaica na diáspora em Alexandria.

Os chamados romances judaicos diferem uns dos outros não apenas em gênero, mas em língua original, origem e propósito ideológico. Mas existe uma característica que todos eles compartilham: todos tentam de alguma forma manipular e remodelar tradições sobre o passado judeu a fim de articular uma visão particular de identidade judaica no mundo helenístico contemporâneo.<sup>116</sup>

Os autores das ficções estavam reescrevendo o passado para servir o presente, numa tentativa de, através da ficção, passar as mensagens importantes para o presente.<sup>117</sup>

A literatura é um veículo da identidade, e a forma mais comum de se fazer isso é escrevendo a história, construindo algo que poderia abarcar os mitos e lendas do povo. A história da origem e do passado do povo, sempre teve um alto valor para a comunidade judaica.<sup>118</sup>

No período helenístico, a disseminação da cultura grega por Alexandre e seus sucessores era acompanhada pela curiosidade a respeito do povo conquistado. Escritores como Megasthenes e Hecataeus<sup>119</sup> tentaram satisfazer esta curiosidade, mas tinham somente conhecimentos superficiais a respeito dos povos conquistados e, assim, tentaram colocar os povos dentro dos moldes da imaginação grega.

Um exemplo disso está no fato de que os escritores helenísticos tinham a tendência de descrever os judeus nos moldes dos sacerdotes sábios, que era esperado que o ocidente produzisse.<sup>120</sup>

---

<sup>114</sup> Cf. Ibid. p. XV.

<sup>115</sup> COLLINS, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. p.29, tradução nossa.

<sup>116</sup> JOHNSON, Sara R. *Historical fictions and Hellenistic Jewish identity: Third Maccabees in its cultural Context*. p. 5, tradução nossa.

<sup>117</sup> Cf. Ibid. pp. 6-7.

<sup>118</sup> Cf. COLLINS, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. p.29.

<sup>119</sup> Ibid.

<sup>120</sup> Cf. Ibid. p.30.

Os escritos dos gregos sobre o ocidente acabaram por incentivar os nativos a explicar sobre suas culturas para os gregos. Estes escritores nativos foram, então, influenciados pelos moldes gregos.<sup>121</sup> A partir daí, alguns começaram a dar elementos de cunho romântico e lendário às histórias, mas como uma forma de explicar melhor a realidade.

Os escritores das diversas nações começaram a competir uns com os outros e esta competição levou à busca por maior antiguidade e heróis impressionantes nos romances.

Muitos escritores judeus se expressaram de forma que fosse acessível aos gregos. As obras literárias dos judeus foram citadas extensamente por Eusébio no nono livro de seu *Praeparatio Evangelica*<sup>122</sup>.

Podemos distinguir três principais aproximações do passado na literatura judaica helenística, que são:

- a) As crônicas fiéis, cujo principal representante é Demetrius.
- b) Os romances históricos, representados, por exemplo, por Artapanus.
- c) Os poetas épicos, Filo e Teodoro.

Nesta época o reescrever da história era uma prática comum da literatura judaica. Em Demetrius e Aristeas, podemos ver que o uso da história reflete uma teologia deuteronomista, mostrando que a esposa de Moisés não era realmente uma estrangeira e também como Jacó foi recompensado por sua paciência.<sup>123</sup>

Esta prática também tem por característica resolver aparentes problemas das Escrituras, como é o caso de *José e Asenet*. O problema que se tenta resolver com *José e Asenet* é: como um patriarca tão importante para o povo de Israel poderia ter se casado com uma gentia pagã?

Na grande maioria destes escritores, o predominante não é a lei, mas sim a glória do povo judeu. Isto mostra que o povo vivia mais a glória e as conquistas do que a lei. A identidade judaica é vista em termos de solidariedade étnica e nacional<sup>124</sup>. Ser judeu é pertencer ao mesmo povo de Abraão, Moisés ou outro herói do passado.

---

<sup>121</sup> Ibid. p.31.

<sup>122</sup> Ibid. p.31-32.

<sup>123</sup> Cf. COLLINS, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. p.62-63.

<sup>124</sup> Ibid. p.63.

Assim, os escritores judeus produziam suas obras numa tentativa de rivalizar com as outras nações e de forma que chamassem a atenção dos gregos. A identidade que revelam a partir destas fantásticas histórias e de seus heróis, mostra um povo que, ao mesmo tempo em que assimilava alguns elementos das culturas e padrões estrangeiros, rejeitava outros.

Fruto do seu meio-social e em diálogo com a cultura da época, *José e Asenet* levanta questões importantes sobre a identidade do grupo que o produziu.

O romance é uma ficção histórica que traz elementos místicos indicadores de uma identidade específica e com uma visão particular do passado histórico.<sup>125</sup>

Em *José e Asenet*, num ambiente de diáspora, diante dos desafios da cultura e religião grega/egípcia, e para responder à nova realidade social em que estavam inseridos, os judeus de Alexandria reconstróem o passado a partir de uma literatura de ficção.

O romance parece ser uma resposta às circunstâncias que estão vivendo, de modo que elementos como a alimentação, os deuses pagãos, os casamentos mistos, os prosélitos, os conflitos entre gentios e judeus e outros são abordados numa tentativa de criar uma identidade judaica que seja relevante para o período em que se encontram. *José e Asenet* parece revelar de forma metafórica como os judeus se configuram neste momento histórico.

#### 4.3 A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE NO ROMANCE A PARTIR DOS ELEMENTOS DE CONFRONTO E ASSIMILAÇÃO

O judaísmo de diáspora se deparou com uma questão fundamental: como ser judeu em um ambiente de diversidade religiosa/cultural sem se isolar da comunidade na qual está inserido, e, ao mesmo tempo, sem negociar os conceitos fundamentais do judaísmo? O desafio era não perder o “nós”, que os diferenciava do “eles”, sabendo que o “nós” não poderia viver sem uma relação intrínseca com o “eles”.

A nova realidade em que estavam vivendo exigia um novo conceito do que significava ser “judeu”. Os casamentos mistos, que inevitavelmente aconteciam na

---

<sup>125</sup> Cf. JOHNSON, Sara. *Historical fictions and Hellenistic Jewish identity: third maccabees in its cultural context*. p. 5.

comunidade judaica, exigiam uma resposta da religião e da cultura. Além dos casamentos mistos, o sincretismo religioso era uma ameaça à religião. Seria possível falar do Deus de Israel em termos que os gregos e os egípcios entendessem? A ideologia de uma pureza identitária, utópica, poderia continuar tentando se estabelecer sobre bordas rígidas num ambiente tão influenciador?

A comunidade judaica experimenta, diante das demandas e exigências da nova realidade social, a “liquefação” de sua identidade. O choque cultural produziu a transformação identitária, que agora se estabelecia em cima do confronto, a reprovação (que buscava uma separação entre o “nós” e o “eles”) e a assimilação (que cedia ao “eles” misturando-se em busca do novo).

Collins traz um exemplo importante deste fenômeno na literatura judaica:

A adaptação dos Oráculos Sibilinos fornece um estudo de caso fascinante do hibridismo da helenização. Por um lado, a forma e meio de expressão não poderiam ser mais gregos. Por outro lado, os oráculos são utilizados repetidamente para criticar o Ocidente, especialmente Roma, e seu modo de vida, e para asseverar a superioridade do judaísmo.<sup>126</sup>

Outro erudito que atesta este fenômeno é Cohen. Ele afirma que “influenciados pela cultura grega, e ao mesmo tempo em oposição a ela, os judeus redefiniram o judaísmo de forma que pudesse ser uma questão de cultura portátil”.<sup>127</sup>

*José e Asenet* é uma obra que também transita pelas mesmas vias que os Oráculos Sibilinos neste aspecto, pois de um lado utiliza símbolos da cultura e da religião grega e egípcia para trazer sua mensagem; enquanto do outro reprova severamente os deuses estrangeiros e reafirma a superioridade do judaísmo e do Deus de Israel em relação a todos os outros.

Vamos passar agora à análise de como *José e Asenet* articula a identidade judaica.

#### 4.3.1 Considerando o Confronto

---

<sup>126</sup> Cf. COLLINS, John J. Prefácio In: NOGUEIRA, Paulo A. S.; FUNARI, Pedro P. A.; COLLINS, John J. (Orgs.) *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. p. 8.

<sup>127</sup> COHEN, Shaye J. D. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. p. 134, tradução nossa.

O antagonismo da religião judaica em relação às demais religiões se mostrou evidente em muitas ocasiões. Javé, o Deus de Israel, se apresenta como aquele que é o único vivo e verdadeiro. Todos os outros deuses das demais nações seriam falsos e não portadores de vida.

Ao entrar em contato com as outras nações, os israelitas deveriam destruir os deuses delas e seus templos. O contato de Israel com outros povos sempre foi uma ameaça neste sentido, pois nem sempre a religião dos povos era descartada pelos judeus, e isto gerou, na história de Israel, punições por parte de Javé.

Os profetas israelitas sempre foram um arauto contra o que era chamado de “contaminação com os ídolos das nações” (Ezequiel 20:7). Este fato às vezes levava a conotação de “prostituição ou adultério com os ídolos” (Êxodo 34:14-16).

O exclusivismo era uma exigência dos preceitos estabelecidos pelo legislador Moisés. Isto pressupunha a intolerância com qualquer resquício que lembrasse o apego às religiões dos povos conquistados ou dos que se encontravam nas fronteiras da nação.

A teoria da religião não condizia muitas vezes com a prática do povo, pois apesar de todas as advertências que constavam na aliança, os judeus se mostraram muitas vezes inclinados à assimilação da religiosidade estrangeira. Esta assimilação às vezes assumia uma conotação substitutiva, quando havia abandono da religião israelita e implantação da nova religião, mas às vezes se mostrava inclusiva, quando se propunha a uma convivência mútua e trocas de fluxos conceituais e práticas.

Esta característica, muitas vezes inclusivista, da nação de Israel em relação a outras religiões, precisava ser combatida pelos que buscavam uma “pureza” religiosa.

Surgem então obras literárias, que, fazendo coro às Sagradas Escrituras judaicas, se colocam de forma claramente antagônica às práticas religiosas inclusivistas da nação.

O ambiente de diáspora tem que lidar com estas questões. Habitando em território estrangeiro, onde raízes precisam ser estabelecidas a fim de dar sustentação às estruturas sócio/culturais/religiosas, o povo judeu se vê palmilhando terrenos ambíguos da convivência social. O perigo que as religiões das nações em que estão inseridos oferecem aos conceitos exclusivistas e às práticas distintivas da religiosidade judaica é real.

Estas ameaças que permearam a vida dos israelitas levaram, às vezes, à necessidade da reafirmação dos valores e da superioridade da religião judaica em relação às demais. Esta reafirmação, não raras vezes, veio em forma de ataques ofensivos às religiões estrangeiras.

*José e Asenet* traz à tona elementos de uma identidade judaica que se configuram a partir da reprovação das religiões gregas e egípcias.

A questão da helenização do judaísmo não está limitada à aceitação de costumes e idéias gregos, apesar de certamente estar incluída. Também envolve a reação judaica aos novos costumes e idéias. Assim, por exemplo, a busca da pureza como a encontramos na seita conhecida por intermédio dos Manuscritos do Mar Morto, e refletidas em 4QMMT, pode ser atribuída em grande parte ao choque do encontro com a cultura helenística. Alguns judeus recuaram das novidades estrangeiras, que consideravam como poluentes, e tentaram se isolar de influências externas.<sup>128</sup>

Assim o romance JoAs também possui este lado repulsivo em relação às outras religiões e faz isto estabelecendo elementos de oposição em muitas cenas.

Vamos analisar agora cenas em *José e Asenet* que mostram o antagonismo às religiões gregas e egípcias.

#### 4.3.1.1 A construção da identidade no confronto do puro com o impuro.

Uma das questões que marca a identidade em JoAs no sentido da reprovação é a oposição entre o puro e o impuro.

Quando José se encontra com Asenet, Putifar diz à filha para beijá-lo. José rejeita beijar Asenet. A oposição de José ao beijo revela uma repulsão à união com o estrangeiro. Podemos ver isso claramente no texto abaixo:

E Putifar disse à sua filha Asenet: 'Vá beijar seu irmão'. Quando Asenet foi beijar José, ele estendeu sua mão direita e colocou-a no peito de Asenet, entre os seios, e seus seios estavam já na posição ereta como lindas maçãs. E José disse: 'Não é apropriado a um homem que adora a Deus, que vai bendizer com sua boca o Deus vivo, comer o pão da vida abençoado, beber o cálice da imortalidade abençoado, e ungir-se com o óleo da incorruptibilidade abençoado, beijar uma mulher estrangeira que vai bendizer com sua boca ídolos mortos e mudos, comer de sua mesa pão do

---

<sup>128</sup> COLLINS, John J. Prefácio In: NOGUEIRA, Paulo A. S.; FUNARI, Pedro P. A.; COLLINS, John J. (Orgs.) *Identities fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. p. 7, tradução nossa.

estrangulamento, beber de sua libação um cálice da emboscada e se ungi-  
com o óleo da destruição.<sup>129</sup>

A boca de José é mostrada como pura. Ela bendiz ao Deus vivo, se alimenta do pão da vida e ele (José) se unge com o óleo da incorruptibilidade. Mas Asenet é exatamente o oposto. Sua boca não bendiz ao Deus vivo, não se alimenta do pão da vida e ela não se unge com o óleo da incorruptibilidade. Ela é impura.

Ao sugerir que Asenet beije José, Putifar está querendo criar um grau de parentesco com ele. É por isso que o pai diz a Asenet em 8:4: “Vá beijar seu irmão” (provselqe kai; katafivlhson ton; ajdelfovn)<sup>130</sup>. Ele chama José de irmão de Asenet. Há uma tentativa de estabelecimento de grau de parentesco. Mas a tentativa é fracassada, pois o puro não pode beijar o impuro.

Penn cita a literatura clássica no mundo grego-romano para dizer que aos parentes não só era permitido se beijarem, mas também era esperado que o fizessem. Ele afirma que os escritores latinos frequentemente se referiam a isto como o *ius osculi* (lei do beijo).

Como Putifar, fontes grego-romanas muitas vezes usavam o beijo familiar para criar parentesco fictício.<sup>131</sup>

Há uma ligação entre o beijo e o parentesco no texto. E enquanto Putifar sugere o beijo numa tentativa de inclusão familiar, José utiliza o beijo como um elemento de separação, mostrando as diferenças. Com essa atitude ele diz que só os adoradores do Deus verdadeiro é que podem ser considerados família. Em 8:6 ele diz: “Mas um homem que adora a Deus beijará sua mãe e a irmã (que é nascida) de sua mãe, a irmã (que é nascida) em seu clã e família, e a esposa que compartilha de sua cama, (todos) aqueles que bendizem com suas bocas o Deus vivo.”<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 8:4-6. pp. 211-212, tradução nossa.

<sup>130</sup> Todas as citações do texto grego referentes a *José e Asenet* foram extraídas do texto crítico: BURCHARD, Christoph; BURFEINER, Carsten; FINK, Uta B. *Joseph und Aseneth: pseudepigrapha veteris testamenti graece*.

<sup>131</sup> PENN, Michael. *Identity transformation and authorial identification in 'Joseph and Aseneth'*. p. 174. Penn cita as seguintes referências: Athenaeus 10.440-41 (LCL 235.496); Aulus Gellius 10.23.1.5 (LCL 195.278); Ovid, Amores 1.4.39, 1.4.63, 2.5.23-30 (LCL 041.331, 332, 394); Ovid, Epistula 20.145 (LCL 041.284); Ovid, Metamorphoses 9.560 (LCL 043.42); Pliny (the Elder), Naturalis historia 14.90.2 (LCL 353.246); Propertius 2.6.8 (LCL 018.134); Tertullian, Apologeticus 6.4 (CCL 1.97). Cf. Penn, Performing Family, pp. 159-60, e M.B. Pharr, 'The Kiss in Roman Law', The Classical Journal 42.8 (1946-47), p. 394.

<sup>132</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 8:4-6. p. 212, tradução nossa.

A família é o grupo dos puros, que podem se beijar, pois suas bocas são puras. Quem não é puro não é da família.

O beijo indevido é associado no texto como um transmissor de impurezas. Se José beijasse Asenet, ele se contaminaria pelo beijo dela. Penn diz que neste ponto o romance se assemelha aos escritores do mundo grego romano, pois falam do beijo como transmissores de impurezas e doenças.<sup>133</sup>

Quando José se recusa a beijar Asenet, isso estabelece não somente barreiras físicas, mas também religiosas.

Ao invés de expressar primariamente erotismo, o beijo em JoAs é um indicativo de pureza ou impureza. Só se pode beijar os puros.

Em sua oração de arrependimento e confissão de pecados, Asenet fala da impureza de sua boca: “Minha boca está impura pelos sacrifícios dos ídolos e pelas mesas dos deuses dos egípcios”<sup>134</sup> (memivatai to; stovma mou ajpo; tw:n quisiw:n tw:n eijdwvlnw kaiv ajpo; th:V trapevzhV tw:n qew:n tw:n Aijguptivwn.). A impureza de Asenet é confessada por ela mesma no momento em que ora ao Deus de Israel.

Assim, a pureza e impureza estão em confronto no texto e servem como fatores determinantes de uma identidade.

O judeu é aquele que não é impuro. Ele não bendiz aos deuses mortos e mudos, não come alimentos impuros das mesas de seus deuses e não é ungido com o óleo da corrupção.

Isto determina quem são o “nós” e os diferencia do “eles”. O puro é contrastado ao impuro, há elementos que caracterizam cada um deles. O impuro come das mesas impuras, bendiz coisas impuras e se unge com coisas impuras. O puro come das mesas da pureza, bendiz ao Deus santo e se unge com o óleo santo.

Ser judeu é pertencer aos puros e rejeitar os impuros.

---

<sup>133</sup> Por exemplo: Ele menciona que Sêneca fala que juristas declaram uma mulher inaceitável para ser sacerdotisa por causa que sua associação com cafetões e prostitutas faz seus beijos se tornarem impuros (Seneca (the Elder), *Controversiae* 1.2.1, 5, 7, 9, 10, 12, 16 (LCL 463.60, 66, 70, 72, 72, 74, 80). Outros autores citados como exemplo são: Lucan 2.114 (LCL 220.66); Pliny (the Elder), *Naturalis historia* 26.3.3 (LCL 393.266); Seneca (the Younger), *De beneficiis* 2.12.2.1 (LCL 254.72). PENN, Michael. *Identity Transformation and Authorial Identification in 'Joseph and Aseneth'*. p. 175.

<sup>134</sup> BURCHARD, Christoph. *Joseph and Aseneth: a new translation and introduction*. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 12:5. p. 221, tradução nossa.



#### 4.3.1.2 A construção da identidade no confronto entre o Deus de Israel e os deuses dos egípcios

Outro elemento que pode ser ressaltado em *José e Asenet*, como uma busca pela identidade judaica a partir da reprovação, é a posição do texto em relação aos deuses das nações. Há uma forte condenação aos deuses estrangeiros ao mesmo tempo em que se exalta o Deus de Israel. O contraste é claro e palavras marcantes são utilizadas tanto para a reprovação dos deuses estrangeiros como para a exaltação do Deus de Israel.

Estes elementos ficam evidentes quando olhamos para o texto de JoAs 8:4-6 citado acima, onde os deuses estrangeiros são caracterizados como “ídolos mortos e mudos” (eiꞤdwla nekra; kai; kwfa;)<sup>135</sup>, enquanto o Deus de Israel é caracterizado como sendo “o Deus vivo” (to;n qeo;n to;n zw:nta)<sup>136</sup>. Os deuses mortos e mudos são reprovados, enquanto o Deus vivo é servido e adorado.

As mesas dos “ídolos mortos e mudos” têm “pão do estrangulamento” (aꞤrton ajgcovnhV), cálice da “emboscada” (ejnevdraV) e o óleo da unção deles é de “destruição” (apwleivaV). Enquanto que, na mesa de Javé, há “pão da vida abençoado” (aꞤrton eujloghmevnon zwh:V), “cálice da imortalidade abençoado” (pothvrion eujloghmevnon ajqanasivaV) e a unção dele é a da “incorrutibilidade” (ajfqarsivaV).

As mesas dos ídolos são tão repugnantes que, após a conversão, Asenet lança os sacrifícios de seus deuses e os vasos dos vinhos de suas libações para “os cachorros estrangeiros” (toi:V kusi; toi:V ajllotrivoiV) e diz em 10:13: “De maneira alguma meus cachorros comerão de meu jantar e dos sacrifícios dos ídolos, mas que os cachorros estrangeiros comam deles”<sup>137</sup> (ouj mh; favgwsin oiJ kuvneV mou ejk tou: deivpnou mou kai; ejk th:V qusivaV tw:n eijdwvlwn ajlla; fagevtwsan aujta; oiJ kuvneiV oiJ ajlllovtrioi).

Há uma rejeição muito agressiva aos deuses, que são identificados em alguns trechos como sendo “deuses dos egípcios”. Lemos em 2:2 que uma das câmaras dos aposentos de Asenet estava cheia de “deuses dos egípcios que eram

---

<sup>135</sup>Veja também outros lugares em que os deuses são caracterizados como “mortos e mudos”: 11:8 e 12:5.

<sup>136</sup>Veja também em 11:10, onde o Deus de Israel é caracterizado como vivo.

<sup>137</sup>BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 10:13. p. 216, tradução nossa.

inumeráveis” (oJi qeoi; tw:n Aijguptivwn w|n oujk h\|n ajriqmo;V). Também em 3:6, quando Asenet se veste para se encontrar com os pais que voltam dos campos, diz que as “os nomes dos deuses dos egípcios” (ta; ojnvmata tw:n qew:n tw:n Aijguptivwn) estavam gravados em todos os lugares de seus ornamentos, nos braceletes e nas pedras. Podemos ainda citar a oração de arrependimento de Asenet, já mencionada acima, em 12:5 onde ela os identifica como “deuses dos egípcios”<sup>138</sup> (tw:n qew:n tw:n Aijguptivwn).

Tanto os deuses estrangeiros são reprováveis, quanto tudo o que se relaciona a eles e a seu culto. Por isso, é necessário que se rejeite a idolatria. Asenet, então “despreza todos os ídolos”.<sup>139</sup> Em 10:12 diz:

E Asenet se apressou e pegou todos seus deuses que estavam na sua câmara, aqueles de ouro e prata que eram inumeráveis, e despedaçou-os, e lançou todos os ídolos dos egípcios pela janela que olhava para o norte de seu quarto superior, para os mendigos e (pessoas) necessitadas.<sup>140</sup>

Tudo aquilo que pertence aos deuses egípcios deve ser rejeitado e destruído. E este processo acontece indicando que servir ao Deus verdadeiro significa rejeitar os deuses pagãos.

Em contraste com os deuses estrangeiros, vêm as afirmações do Deus dos hebreus em 11:10:

O Deus dos hebreus é um Deus verdadeiro, vivo, misericordioso, compassivo, paciente, piedoso, gentio e não leva em consideração o pecado de uma pessoa humilde, nem expõe as obras iníquas de uma pessoa aflita na hora de sua aflição.<sup>141</sup>

Ser judeu é não servir a deuses mortos e mudos que têm em sua mesa o pão do estrangulamento, o cálice da emboscada e o óleo da destruição. Ser judeu é servir a um Deus vivo, que fala, que tem em sua mesa o pão da vida, o cálice da imortalidade e o óleo da incorruptibilidade. Estes elementos de contraste no texto também delimitam a identidade.

---

<sup>138</sup> Ibid. 12:5. p. 221, tradução nossa.

<sup>139</sup> Ibid. 9:1. p. 214.

<sup>140</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 10:12. p. 216.

<sup>141</sup> Ibid. 11:10. p. 218, tradução nossa.

#### 4.3.1.3 A construção da identidade no confronto entre a vida e a morte.

Uma questão que também pode ser analisada na construção da identidade no romance é o confronto entre a morte e a vida. O judaísmo traz vida, enquanto que o paganismo traz a morte.

*José e Asenet* caracteriza a conversão como uma imersão na vida.

“A mensagem da primeira parte é sobre a conversão ao judaísmo. A conversão ao judaísmo implica em plenitude de vida, enquanto o paganismo traz a morte e destruição eterna”.<sup>142</sup>

As alusões aos deuses das outras nações como mortos em relação ao Deus de Israel, que é o único vivo, trazem a idéia de que servir ao Deus vivo é participar da vida, enquanto que servir aos deuses mortos é estar morto.

Assim, quem se converte ao judaísmo renasce, adquire vida.

Os elementos de vida e morte estão sempre presentes no texto e em tensão. O estado de Asenet, antes da conversão ao judaísmo é de morte.

José, quando ora por Asenet, pede para que Deus a traga à vida. “Faça-a viver novamente por sua vida”<sup>143</sup>, intercede ele intensamente pela pobre Asenet.

Assim, quando o autor trata da conversão de Asenet, retrata-a como um movimento das trevas para a luz, do engano para a verdade, da morte para a vida.<sup>144</sup>

A própria Asenet reconhece que o mensageiro celestial foi enviado para resgatá-la “das trevas”.<sup>145</sup>

Se ela está morta, é necessário um renascimento. O viver novamente é uma busca que todos aqueles que estão mortos devem ter.

A figura do novo nascimento está revelada em 16:15, quando o ser celestial dá o mel a Asenet. “E o homem estendeu sua mão direita e quebrou um pequeno pedaço do favo, e comeu e o que sobrou ele colocou com sua mão na boca de Asenet e disse: ‘Coma’. E ela comeu”<sup>146</sup>.

---

<sup>142</sup> Ibid. p.189, tradução nossa.

<sup>143</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 8:9. p.213, tradução nossa.

<sup>144</sup> Cf. HUBBARD, Moyer. *Honey for Aseneth: Interpreting a Religious Symbol*. p. 101.

<sup>145</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 15:12. p. 227, tradução nossa.

<sup>146</sup> Ibid. 16:15. p. 229, tradução nossa.

Existia, na antiguidade, a prática de alimentar bebês recém nascidos com mel.<sup>147</sup> Ransome nos informa que “as crianças eram alimentadas com mel imediatamente após seu nascimento entre os gregos, indianos, alemães, e hebreus, e que existem muitos casos em que se diz de uma criança divina que era alimentada com o mel.”<sup>148</sup>

O fato de anjo ter dado mel a Asenet, parece aludir ao novo nascimento dela. É como se Asenet fosse uma recém nascida. O renascimento é necessário, uma vez que Asenet está morta, em trevas e precisa vir para a luz.

Quando José a beija, ele lhe concede o “espírito de vida”.<sup>149</sup> “As metáforas dominantes para a transformação ocupam dois lados da mesma moeda, a passagem da morte para a vida e a passagem das trevas para a luz.”<sup>150</sup>

É assim que o quadro da conversão de Asenet se pinta. Ela passa da morte para a vida, das trevas para a luz. O antagonismo entre a religião de Israel e as outras religiões é contundente. Vida e morte; luz e trevas.

O confronto entre o “nós” e o “eles” é claro no texto. O que distingue um do outro é que um tem vida e o outro tem a morte. A morte deve ser rejeitada e a vida deve ser acolhida.

Ser judeu e não estar morto, mas ter a vida do Deus de Israel. Este elemento de contraste também define uma identidade judaica.

#### 4.3.1.4 A construção da identidade no confronto das mesas

A alimentação é um fator importante na construção da identidade. O ser humano também se identifica a partir dos alimentos que ingere. A comida tem o poder de delimitar o grupo.

Durkheim comenta, em “*As Formas Elementares da Vida Religiosa*”, que a refeição cúltica, em muitas sociedades, é feita em comunidade a fim de criar um laço de parentesco artificial entre os participantes. A família são seres feitos da mesma carne e do mesmo sangue. E uma vez que a comida refaz as substâncias do corpo, compartilhar da mesma comida pode criar o mesmo efeito que compartilhar origem.

---

<sup>147</sup> Cf. HUBBARD, Moyer. *Honey for Aseneth*: interpreting a religious symbol. p. 105.

<sup>148</sup> RANSOME, Hilda M. *The sacred bee*: in ancient times and folklore. p.136, tradução nossa.

<sup>149</sup> RANSOME, Hilda M. *The sacred bee*: in ancient times and folklore. 19:11. p.233, tradução nossa.

<sup>150</sup> FINN, Thomas M. *From death to rebirth*: ritual and conversion in antiquity. p. 254, tradução nossa.

No alimento sacrificial, a comida que é “ingerida” pela divindade, o sacrifício, torna-se sagrada pela sua dedicação (consagração). A oferta sagrada serve então como um mediador entre o homem e a divindade. Porque o ser humano ingere o sagrado, o sagrado se torna parte dele.<sup>151</sup>

Rosenblum utiliza o termo “identidade comestível” (*edible identity*) para falar da complexidade cultural que circunda as atividades de preparação e ingestão de alimentos, e que permite às refeições estabelecer conceitos de identidade. Ele diz:

Através das práticas de comensalidade, indivíduos trabalham seus próprios conceitos como membros de um grupo e suas identificações públicas com um grupo para formarem identidades distintas: quer dizer, aqueles com quem “Nós” podemos comer (“Nós”) e aqueles com quem “Nós” não podemos comer (“Eles”). Esta identidade é estabelecida diariamente, tornando a necessidade biológica de ingerir calorias em uma atividade cultural significante.<sup>152</sup>

O judaísmo, assim como o cristianismo, é uma religião da mesa. É nas festas judaicas que a mesa se torna um elemento central. Comendo se estabelece a comunhão entre os iguais e também a exclusão dos diferentes.

As proibições alimentares na lei Mosaica eram bem definidas e não poderiam ser transgredidas. Os alimentos traziam a possibilidade da contaminação. Os povos pagãos não tinham as mesmas restrições que os judeus.

*José e Asenet* mostra que ser judeu é ter uma dieta alimentar diferente dos demais povos. O romance utiliza os alimentos como um símbolo para a construção de identidade.

O pão e o cálice são elementos importantes e abundantes no texto e estão sempre presentes para trazer a idéia da comida como um diferencial social. É o alimento que estabelece laços de inclusão, mas simultaneamente também traz consciência de exclusão. A refeição une cultuadores e os diferencia de todos os demais.

A mesa da refeição é um poderoso símbolo de inclusão. Como comemos, o que comemos e com quem comemos são elementos críticos na definição de fronteiras sociais e comunitárias. Mas com cada ato de inclusão vem um ato de exclusão.<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> Cf. DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. pp. 361-362.

<sup>152</sup> ROSENBLUM, Jordan D. *Food and identity in early rabbinic Judaism*. pp.7-8, tradução nossa.

<sup>153</sup> LIEBER, Andrea. *I set a table before you: the Jewish Eschatological character of Aseneth's conversion meal*. p. 66, tradução nossa.

O texto revela que, quando José chega até a casa de Putifar, eles colocam uma mesa separada para ele, pois José “nunca comeu com os egípcios porque isto era uma abominação para ele”.<sup>154</sup>

Em JSA 7:1 a preocupação explícita em se evitar a contaminação da mesa, e o repetido emprego de três elementos para contrastar a dieta da vida dos piedosos com a comida contaminada dos idólatras, sugerem que a prática alimentar era central na identificação pessoal da comunidade para qual o livro foi escrito.<sup>155</sup>

A comida acaba ajudando no cruzar das fronteiras identitárias, pois ao ingerir o mel, Azenet passa da morte para a vida e se torna uma judia. O autor coloca-a equiparada ao judeu de nascimento, e ainda com os anjos de Deus no paraíso, que comem da mesma comida imortal.

E o homem viu (isto), sorriu e disse: ‘Feliz é você, Asenet, porque os mistérios inefáveis do Altíssimo têm sido revelados a você, e felizes (são) todos aqueles que se apegam ao Senhor em arrependimento, porque eles comerão deste favo. Porque este favo é (cheio do) espírito da vida. E as abelhas do paraíso de delícias têm feito este mel do orvalho das rosas da vida que estão no paraíso de Deus. Todos os anjos de Deus comem do mel, todos os escolhidos de Deus e todos os filhos do Altíssimo, porque este é um favo de vida, e todos os que comem dele, nunca morrerão para sempre (e) sempre’.<sup>156</sup>

Asenet tem a oportunidade de receber os mistérios do Altíssimo. O favo de mel sela a conversão dela, que recebe a partir daí a vida. A comida é um fator determinante entre a vida e a morte. Todos os que comem vivem eternamente. Ao comer ela partilha do alimento dos seres celestiais se tornando como um deles.

Assim, a mesa é um elemento de importância para o estabelecimento da identidade judaica no romance. A identidade do povo judeu se constrói também a partir de uma relação alimentar específica. José não come na mesma mesa que os egípcios. O judeu não come com o egípcio. A partir do momento em que Asenet se

---

<sup>154</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 7:1. p. 210, tradução nossa.

<sup>155</sup> CHESNUTT, Randall D. *Perceptions of oil in early Judaism and the meal formula in ‘Joseph and Aseneth’*. p. 121, tradução nossa.

<sup>156</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: A new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 16:14. pp.228- 229, tradução nossa.

converte, ela assume uma identidade judaica e pode não só comer da comida os judeus, mas também comer com os judeus.

José come “pão da vida e bebe um cálice da imortalidade abençoado”, enquanto Asenet come “pão de estrangulamento” e bebe do “cálice da emboscada”,<sup>157</sup> da mesa dos ídolos. Os elementos alimentares são fortemente contrastados: Pão da vida – pão de estrangulamento; cálice da imortalidade – cálice da emboscada.

Asenet é retratada, antes da conversão, como aquela que come dos sacrifícios dos ídolos e cuja boca é contaminada por causa das mesas de seus ídolos.<sup>158</sup> É comendo da mesa de seus ídolos que ela se contamina, porque, ao contrário da mesa do Deus de Israel, a mesa de seus ídolos traz contaminação.

A rejeição à mesa dos egípcios e aos alimentos usados em seus cultos é uma forma de estabelecer uma identidade judaica. Ser judeu é não comer da mesa dos ídolos e não se alimentar com os egípcios.

Assim, os contrastes e confrontos no romance *José e Asenet* são evidentes e servem como delimitadores de fronteiras identitárias. O “nós” se diferencia do “eles” de forma a expor as divergências e estabelecer as confrontações.

O ser judeu não significa, no romance, ser nascido em Israel ou ter descendência judaica, mas sim rejeitar os impuros, se mantendo puro; rejeitar os deuses mortos e mudos e aceitar o Deus vivo; passar da morte para a vida; rejeitar a mesa dos deuses pagãos e comer da mesa de Javé.

Os contrastes podem ser esquematizados assim:

- a) Puro – Impuro.
- b) Deus de Israel – Deuses dos egípcios.
- c) Vida – Morte.
- d) Alimentos da mesa de Deus – Alimentos da mesa dos ídolos.

A identidade judaica se configura:

- a) Na pureza;
- b) Em ter o Deus vivo e verdadeiro por Senhor;
- c) Na vida;
- d) No comer da mesa do Senhor.

---

<sup>157</sup> Ibid. 8:5. p. 212, tradução nossa.

<sup>158</sup> Cf. BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: A new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 11:9, 16; 12:5. p.218.

#### 4.3.2 Considerando a Assimilação

A identidade judaica no romance não se configura somente em elementos de confronto e contraste, mas também nos elementos de assimilação da cultura e religião grega e egípcia.

A situação de diáspora e seu conseqüente diálogo cultural, fez com que surgissem novos caminhos resultantes destes diálogos. Collins nos afirma que os judeus de Alexandria “foram atraídos pela cultura helênica, ávidos por conquistar o respeito dos gregos e por adaptar-se à forma de vida deles”.<sup>159</sup> Os encontros religiosos e culturais que se deram no contato entre os judeus e as outras nações fizeram com que a identidade do povo fosse repensada e redefinida.

A ideologia de uma “pureza” identitária, em que as bordas e fronteiras definidoras da identidade fossem rígidas e muito bem definidas, se mostrou ineficaz na história da humanidade. É impossível a aproximação sem transformação. Todo encontro e choque cultural/religioso resulta em mutações de todas as partes envolvidas. Collins afirma que “a identidade de qualquer indivíduo é construída na interação com outros e deve ser confirmada por outros.”<sup>160</sup>

O produto de tais encontros se dá numa dinamicidade e constante mudança, que assume um caráter adaptativo, buscando sempre responder às novas realidades em que os indivíduos ou grupos sociais estão envolvidos.

*José e Asenet* evidencia a assimilação da cultura e religião grega/egípcia, uma vez que apresenta seus conteúdos utilizando-se de símbolos, linguagens e representações que são características das culturas onde estavam inseridos os judeus. Ser judeu não era simplesmente resistir ao embate cultural/religioso do meio em que viviam. Por mais resistência que pudessem oferecer, os judeus não conseguiram evitar transformações, adaptações e construções que diluíram as fronteiras identitárias ou tornaram-nas mais flexíveis, ampliando assim o conceito do que significava ser um judeu num ambiente de diáspora.

---

<sup>159</sup> COLLINS, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. p.5, tradução nossa.

<sup>160</sup> Ibid. p.2, tradução nossa.



A “adesão ao judaísmo em diferentes níveis era responsável por adaptações e reelaborações de identidade dos dois lados”.<sup>161</sup> A construção desta identidade vai se dando a partir de adequações às vivências sociais e aos novos membros que adentravam as esferas da comunidade judaica.

O culto sincrético era um fenômeno bem atestado na diáspora.<sup>162</sup> O texto de JoAs nos mostra elementos que indicam este sincretismo.

Vamos analisar no romance, quais são os indícios de que a identidade judaica tinha assimilado elementos da cultura e religião grega/egípcia.

#### 4.3.2.1 A simbologia das abelhas (o papel da apropriação da imagem da abelha na construção da identidade judaica)

Após o arrependimento de Asenet e sua busca incessante pelo Deus de José, aparece um ser celestial e pede a ela que lhe traga um favo de mel, que ele mesmo faz surgir milagrosamente.

A aparição das abelhas é registrado em 16:17y-23:

E o homem disse ao favo, ‘Venha’. E as abelhas saíram das células daquele favo, as células eram inumeráveis, dez mil (vezes) dez mil e milhares de milhares. As abelhas eram brancas como a neve, suas asas púrpura, violeta e escarlate (tecido) e como ouro bordado em manto de linho, e coroas de ouro (estavam) sobre suas cabeças, e tinham ferrões afiados, mas não machucariam ninguém. E todas aquelas abelhas rodearam Asenet dos pés à cabeça.

E outras abelhas que eram grandes e escolhidas como suas rainhas, vieram da parte danificada do favo e circundaram a boca de Azsenet, e fizeram sobre sua boca e seus lábios, um favo similar ao que estava diante do homem. E todas aquelas abelhas comeram do favo que estava na boca de Asenet. O homem disse às abelhas, ‘Vão para o vosso lugar’. E todas as abelhas saíram e voaram para o céu. E aquelas que queriam machucar Asenet caíram no chão e morreram. O homem estendeu seu cajado sobre as abelhas mortas e lhes disse, ‘Levantem-se, também, e vão para vosso lugar’. E as abelhas que tinham morrido se levantaram e foram para o pátio adjunto da casa de Asenet e procuraram abrigo nas árvores frutíferas.<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> NOGUEIRA, Paulo A. S. O judaísmo antigo e o cristianismo primitivo em nova perspectiva. In: NOGUEIRA, Paulo A. S.; FUNARI, Pedro P. A.; COLLINS, John J. (Orgs.) *Identities fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. p. 25.

<sup>162</sup> Cf. NOGUEIRA, Paulo A. S. O judaísmo antigo e o cristianismo primitivo em nova perspectiva. In: NOGUEIRA, Paulo A. S.; FUNARI, Pedro P. A.; COLLINS, John J. (Orgs.) *Identities fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. p. 25.

<sup>163</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. pp. 229-230, tradução nossa.

As abelhas que aparecem na cena são mencionadas como pertencendo ao “paraíso de delícias” e delas é também dito que fizeram o favo de mel do “orvalho das rosas da vida que estão no paraíso de Deus”.<sup>164</sup>

A imagem das abelhas neste romance parece apontar para um sincretismo com a cultura grega e egípcia, tendo talvez até alguns traços da cultura romana, uma vez que “a abelha está no folclore dos povos gregos e romanos. O folclore deles contém muitos mitos a respeito de abelhas e mel, e existem muitos ritos religiosos do passado em que se usavam mel”.<sup>165</sup>

As abelhas eram bem conhecidas dos egípcios. “O símbolo de faraó como um rei do Baixo Egito era a abelha”.<sup>166</sup> Isto mostra a importância das abelhas para os egípcios. Faraó era a pessoa mais importante do Egito, sendo até adorado como um deus. A abelha, sendo seu símbolo, nos leva a compreender a seriedade com que se tratavam os conceitos relacionados a este inseto. Assim As abelhas no Egito eram um símbolo da realeza e desempenhavam um importante papel na vida dos egípcios.

Além do mais, as abelhas e o mel estavam presentes na mitologia dos egípcios. Ransome cita os Papiros Mágicos: “Quando Ra chora novamente, a água que escorre de seus olhos sobre a terra se torna em abelhas operárias. Elas trabalham em flores e árvores de todos os tipos, e mel e cera se formam”.<sup>167</sup> O mesmo autor afirma que o Deus-sol Rá é retratado nos mitos de criação egípcios como o criador da terra e do mar e o deus que forma as enchentes do rio Nilo. Seu olho direito era o sol, seu olho esquerdo era a lua, assim, quando ele abriu seus olhos apareceu a luz.

No mito acima, as abelhas, o mel e a cera surgem das águas, podendo ser caracterizados como fontes de vida, ou doadores da vida.<sup>168</sup> Se as abelhas provêm do deus Rá, que é o criador do céu, da terra e o responsável pela fertilidade das margens do Nilo, elas estão associadas, na mitologia egípcia, à vida. É do céu, da terra e dos rios que vem a vida.

---

<sup>164</sup> Ibid. 16:14. p.229, tradução nossa.

<sup>165</sup> RANSOME, Hilda M. *The sacred bee: in ancient times and folklore*. p.91, tradução nossa.

<sup>166</sup> Ibid. p. 31, tradução nossa.

<sup>167</sup> BUDGE, Wallis. *Opening the mouth*, v.II, p. 206. *Apud* RANSOME, Hilda M. *The sacred bee: in ancient times and folklore*. p.33, tradução nossa.

<sup>168</sup> Cf. RANSOME, Hilda M. *The sacred bee: in ancient times and folklore*. p.33.

A abelha era um símbolo também de Ártemis, a deusa dos efésios, e provavelmente o título *Melissa* (derivado de “mel”, “abelha”) era uma antiga designação de suas sacerdotisas. Talvez alguns de seus sacerdotes oficiais eram chamados de Essênios, o Rei das Abelhas.<sup>169</sup>

A relação de Ártemis com as abelhas nos leva a transitar não somente no campo da mitologia egípcia, mas também no campo da mitologia grega.

Um dos santuários mais famosos na Grécia era o Templo de Apolo em Delfos. A sacerdotisa Pythia que respondia às consultas daqueles que vinham atrás de um oráculo, era conhecida como Abelha Déléfica.<sup>170</sup>

Em Delfos havia virgens sacerdotisas que eram conhecidas como “Thriae”. Elas não eram chamadas de Melissa, porém, da citação do “Hino a Hermes” de Homero, podemos entender que elas eram sacerdotisas-abelhas:

Porque lá existem três irmãs, chamadas Thriae, virgens,  
Elas são três e se alegram na glória das rápidas asas.  
Sobre suas cabeças está espalhado o pó da cevada branca.  
Elas habitam em moradas sob o cume de Parnasos.  
Elas me ensinaram o amor das adivinhações, enquanto eu alimentava meus rebanhos.  
Sendo ainda eu um garoto, meu pai não prestou atenção em mim.  
E elas passaram rapidamente, ora deste jeito, ora daquele, sob as asas,  
E sobre todas as coisas que eram para ser elas faziam adivinhação;  
Quando elas tinham se alimentado de mel fresco, comida dos divinos deuses,  
A fúria santa fez com que seus corações falassem a verdade desviada.  
Mas se pelo alimento vindo do favo de mel as necessidades delas se mantinham afastadas,  
Confundidas elas zumbiam entre si e não falavam palavras de verdade.<sup>171</sup>

---

<sup>169</sup> Ibid. p.94.

<sup>170</sup> Cf. RANSOME, Hilda M. *The sacred bee: in ancient times and folklore.* p.33. p. 97.

<sup>171</sup> Homeric Hyman in Mercur, 552-563. *Apud* RANSOME, Hilda M. *The sacred bee: in ancient times and folklore.* p.97, tradução nossa. O texto em inglês de Ransome traz:

For there are sisters three, called Thriae, maiden things,  
Three are they and they joy in the glory of swift wings.  
Upon their head is sprinkled the flour of barley white,  
They dwell aloof in dwellings beneath Parnassos' height.  
They taught me love of soothsaying, whilst I my flocks did feed,  
Being yet a boy; of me and mine my father took no heed.  
And they flitted, now this way, now that, upon the wing,  
And of all things that were to be they uttered soothsaying;  
What time they fed on honey fresh, food of the gods divine,  
The holy madness made their hearts to speak the truth incline.  
But if from food of honeycomb they needs must keep aloof,  
Confused they buzz among themselves and speak no word of sooth.

As “Thriaes” eram ninfas de Parnaso e amas-seca de Apolo. Elas eram revestidas de poderes proféticos quando se alimentavam de mel.<sup>172</sup>

Quando observamos a importância das abelhas para a religião dos egípcios e dos gregos, é difícil não relacionar *José e Asenet* com estas religiões. Asenet tem um contato importante com as abelhas, que a cobrem dos pés à cabeça, a partir da manifestação miraculosa do ser celestial. Estas abelhas não são simples insetos, mas pertencem ao “paraíso de delícias” e fazem o favo de mel do “orvalho das rosas da vida que estão no paraíso de Deus”. Elas pertencem à esfera do divino. São sobrenaturais e moram no paraíso da divindade. Assim como os egípcios e os gregos relacionavam a abelha com suas divindades, o romance *José e Asenet* relaciona as abelhas a Deus.

A abelha também é relacionada nos mitos gregos à sabedoria e vidência, pois os oráculos estavam ligados à Abelha Déléfica. Asenet, ao entrar em contato com as abelhas fica mais sábia, prova dos mistérios da divindade. O anjo diz a ela: “Feliz é você, Asenet, porque os inefáveis mistérios do Altíssimo têm sido revelados a você”.<sup>173</sup> (makariva ei\ su; =Asene;q diovti ajpekaluvmfgh soi ta; ajpovrrhma musthvria tou: uJyivstou).

Cobrindo o corpo de Asenet, as abelhas parecem revesti-la de autoridade e glória divina. A ligação com a Abelha Déléfica não deve ser estranha aqui. Asenet parece se transformar em uma sacerdotisa que profere oráculos em forma de salmos após seu contato com as abelhas e o mel. Ao construírem um favo nos lábios de Asenet elas a preparam para beijar José e para ser um arauto do divino.

Existem, porém, aquelas abelhas que foram hostis a Asenet, estas morrem e depois ressuscitam. Isto parece ser uma alusão profética aos irmãos de José que fizeram um complô com o filho de faraó para matar Asenet, mas que depois foram perdoados por ela. A imagem deles tentando feri-la e por isso morrendo, pode significar que aquele que se opõe à vida, morre. Mas o perdão é dado e eles ressuscitam.

Ao utilizar a imagem das abelhas, o pseudepígrafo parece nos mostrar que havia um sincretismo religioso entre o povo judeu e as demais nações. Aquelas reprovações aos deuses estrangeiros, agora acabam sendo transformadas, uma vez

---

<sup>172</sup> Cf. RANSOME, Hilda M. *The sacred bee: in ancient times and folklore*. p.97.

<sup>173</sup> BURCHARD, Christoph. *Joseph and Aseneth: a new translation and introduction*. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 16:14. p. 228, tradução nossa.

que a mesma figura e imagem (abelhas) utilizada para representar os deuses pagãos, agora é utilizada na relação com Javé e no processo de conversão de Asenet. Os símbolos em JoAs são ao mesmo tempo radicalmente sincréticos e radicalmente dualistas. Eles mostram uma repulsão aos deuses estrangeiros ao mesmo tempo em que se utilizam das imagens destes deuses.

As abelhas no romance nos dão idéias sobre esta identidade judaica na diáspora. Ser judeu é pertencer ao povo da realeza, é ter a aprovação e inspiração divina para proferir oráculos, é conhecer os mistérios da divindade, é ter autoridade para falar em nome dos deuses.

#### 4.3.2.2 Os alimentos e sua importância religiosa (a mesa na construção da identidade a partir da assimilação)

A mesa constrói a identidade não só no aspecto excludente, mas também no aspecto includente no texto. Metáforas são utilizadas usando imagens da religião e cultura grega e egípcia para construir a identidade judaica.

O texto apropria-se da potencialidade e da virtude dos alimentos dos deuses. Enquanto a mesa dos deuses egípcios é confrontada na análise acima, agora elementos da mitologia grega e egípcia que trazem a imortalidade aos deuses são usados como alimentos e associados à vida com Javé.

Vamos analisar duas classes de alimentos que contribuem para a formação da identidade judaica no processo de assimilação da religião e cultura grega/egípcia.

##### A) O Mel

O ser humano descobriu muito cedo a importância do mel como um alimento rico e bom para sua saúde. Daí se origina o conceito de que o mel é um “doador da vida”. A abelha assume um papel de destaque e se torna uma criatura de santidade especial, que está ligada às coisas misteriosas para o ser humano, que é o nascimento, morte e reencarnação.<sup>174</sup> Dali se originam as lendas e mitos envolvendo o mel e as abelhas.

---

<sup>174</sup> Cf. BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. p. 19.

O mel tem sua importância também na Septuaginta (LXX), onde ele aparece várias vezes. As funções nutritivas, fortificantes e curativas deste alimento estão presentes nos textos da LXX.

O livro de Eclesiástico 39:26 aponta o mel como uma das coisas mais necessárias para o homem. Jônatas quebra o juramento de seu pai Saul e come mel. Ao comê-lo, seus olhos se tornam mais claros (I Samuel 14:28-29). Mel também estava entre os suprimentos enviados a Davi quando estava em guerra contra Absalão em II Samuel 17:29. Provérbios compara as palavras amáveis ao favo de mel, e diz que dá forças para os ossos (16:24). Quando Ezequiel come o rolo, este lhe parecia doce como o mel na boca (Ezequiel 3:3).

O maná da Bíblia tem sido comparado com o orvalho (Êxodo 16:14), pois caía durante a noite, e o sabor dele era como de bolos de mel (Êxodo 16:31). Nos Salmos o maná é chamado de trigo celestial (Salmo 78:24).

A frase familiar “mana leite e mel”, para identificar a terra prometida a Israel, ocorre 21 vezes na LXX. A idéia da terra prometida relacionada ao mel, e a idéia de que na Jerusalém celestial existem 12 fontes jorrando leite e mel (II Esdras 2:19), mostra a presença do mel no pensamento hebraico.

Há ainda muitas outras referências ao mel na LXX.<sup>175</sup>

Apesar das menções do mel nas Escrituras Hebraicas e de sua importância incontestável na cultura judaica, o contato com os egípcios e gregos parece ter feito com que o conceito do deste alimento atingisse outros níveis de compreensão no pensamento dos judeus.

Para os egípcios, o mel tinha importância religiosa atestada, uma vez que os sacerdotes requeriam grande quantidade dele para os ritos religiosos. Impostos pagos em mel eram coletados para este propósito, e alguns faraós, por exemplo, Ramsés III, concedeu grandes quantidades de mel aos sacerdotes para seus festivais.<sup>176</sup>

Ainda no Egito, o mel era utilizado para alimentar animais sagrados.

Diodorus Siculus, que viveu no tempo de Augustus, disse que o boi sagrado Apis em Memphis, o Mnevis em Heliópolis, o bode em Mendes, o leão em Leontópolis e o crocodilo em Crocodilópolis eram confinados em áreas sagradas e supervisionados pelos sacerdotes, que os alimentava com

---

<sup>175</sup> Outras referências ao mel na LXX são: Jz 14:18; Sl 18;11; 118:103; Eclesiástico 24:20; Pv 24:13-14.

<sup>176</sup> Cf. RANSOME, Hilda M. *The sacred bee: in ancient times and folklore*. p.30.

farinha fina, leite, e bolos adoçados com mel. Estes bolos de mel eram usados em muitas outras cerimônias. Em uma das gravuras na tumba de Rekhmara, ministro de Hatshepsut e Thothmes III, os homens são retratados cozinhando os bolos de mel para o uso do Templo de Amen. O jarro de quatro alças, onde o mel era guardado também é retratado na figura.<sup>177</sup>

Ao mel também era atribuída a função de preservação. Ransome nos diz que os mortos também eram às vezes preservados no mel. Ela conta a história de uns homens que estavam procurando tesouros nos túmulos perto das Pirâmides. Encontraram um jarro fechado, abriram e descobriram que tinha mel. Começaram, então, a comê-lo. Um do grupo notou que um dos homens que estava mergulhando seu pedaço de pão no mel, tinha um cabelo em seus dedos. Então eles descobriram que dentro do jarro havia o corpo de uma pequena criança em bom estado de preservação. Estava vestida e tinha muitos ornamentos.<sup>178</sup>

Os Babilônios já tinham o costume de cobrir o corpo do morto com cera e então colocá-lo no mel.<sup>179</sup> O mel, então, neste contexto assume a característica da preservação e da incorruptibilidade.

Como os egípcios, os gregos também falavam sobre o mel. A filosofia grega já se referia a ele como sendo de suma importância.

A filosofia de Pitágoras (sec. 6 a.E.C.) incluiu uma vida de pureza moral abstinência e purificação. Ele viveu bastante tempo e isto é atribuído ao uso constante que fazia do mel.<sup>180</sup> Sua doutrina da transmigração das almas afirmava que os puros atingiam modos mais elevados de vida. Séculos depois Porfírio, ensinando a mesma doutrina, disse que as vidas que viviam de forma justa eram chamadas abelhas, “pois a abelha é justa e sóbria”.<sup>181</sup>

Ateneu também relata a história de Demócrito, o filósofo de Abdera, que viveu em cerca de 460 a.E.C., e que teve uma vida longa devido ao uso do mel.<sup>182</sup>

---

<sup>177</sup> P. E. Newberry, *Life of rekhmara*, Pl. XII and p. 35; W. Wreszinski, *Zeitschrift für aegyptische Sprache und Altertumskunde*, Band 61, s.10. *Apud* RANSOME, Hilda M. *The sacred bee: in ancient times and folklore*. p.31, tradução nossa.

<sup>178</sup> Cf. RANSOME, Hilda M. *The sacred bee: in ancient times and folklore*. p.29.

<sup>179</sup> *Ibid.* p.136.

<sup>180</sup> *Ibid.* p.77.

<sup>181</sup> *Porfírio, De Ant. nym., 8. Apud* RANSOME, Hilda M. *The sacred bee: in ancient times and folklore*. p.77, tradução nossa.

<sup>182</sup> Cf. RANSOME, Hilda M. *The sacred bee: in ancient times and folklore*. p.77.

Aristóteles escreveu em História Natural, muitas coisas referentes às abelhas, que era objeto de seu interesse.<sup>183</sup>

A mitologia grega é o cenário onde podemos encontrar uma base melhor para a compreensão do uso do mel em *José e Asenet*.

O mito do nascimento de Zeus<sup>184</sup> aponta a importância do mel na cultura grega. Kronos, pai de Zeus, tinha sido avisado que um de seus filhos lhe destronaria. Para reverter esta profecia, após sua esposa Rhea ter um filho, ele o engoliu. Cinco filhos, então tiveram o mesmo destino. Mas quando o sexto filho, Zeus, nasceu, Rhea determinou salvá-lo. Uma pedra foi cuidadosamente envolvida em faixas de recém nascido e Kronos, enganado, a engoliu pensando que fosse seu sexto filho. Zeus foi, então, colocado numa caverna no Monte Dicte, que estava cheia de abelhas sagradas, e estas o alimentaram com mel, ao passo que a cabra Almatheia deu-lhe de seu leite.

A caverna onde Zeus estava era guardada por homens armados, os Kuretes, que, quando Zeus chorava, utilizavam suas armas para fazer bastante barulho e não deixar que Kronos ouvisse o choro do menino. Foi em Creta que o pequeno deus cresceu e foi educado, cumprindo seu destino de destronar o pai e assim se tornar o chefe dos deuses que vivem no Olimpo.

Outro mito a respeito de Zeus diz que ninguém, nem deus nem homem, poderia entrar na caverna. Quatro homens, no entanto, atraídos pelo mel, que desejavam roubar, se protegeram com armamentos e planejaram entrar na caverna. Quando eles começaram a pegar o mel, viram o berço e as faixas de Zeus, e então, os encaixes das armaduras destes homens se desfizeram e as armaduras foram ao chão. Aí, desprotegidos, foram atacados pelas abelhas sagradas e por Zeus, que trovejando, ia assassinar os intrusos, quando foi detido por Fates, que lhe lembrou que a caverna era um santuário e não poderia ser contaminada com sangue. Zeus, então resolveu transformar aqueles homens em pássaros.

Existem muitas variantes do mito, mas duas características aparecem em todos: primeira, os homens que guardavam o infante Zeus eram normalmente chamados de *Kuretes*, algumas vezes de *Korybantes*; segunda, Zeus era alimentado com mel por abelhas ou ninfas. Abelhas parece ser o que constava nas versões

---

<sup>183</sup> Ibid. p.80.

<sup>184</sup> Cf. RANSOME, Hilda M. *The sacred bee: in ancient times and folklore*. pp.91-92.



mais antigas, depois substituiu-se por ninfas ou sacerdotisas, que mantinham o nome de “abelhas”, e eram conhecidas como *Melissae*, ou virgens-abelhas.<sup>185</sup>

Havia, nos povos antigos, uma crença de que o mel vinha do céu e era coletado pelas abelhas nas plantas. Encontramos isto em Hesíodo, Aristóteles, Vigílio, e em outros escritores clássicos.<sup>186</sup>

Na Odisséia, Calypso coloca uma mesa com ambrósia misturada com néctar avermelhado para Hermes.<sup>187</sup>

Ainda Porfírio afirma que:

“Algumas pessoas pensam que o néctar e a ambrosia que o poeta coloca nas narinas do morto com o propósito de preservar da putrefação, é mel; *uma vez que é a comida dos deuses*”.<sup>188</sup>

O mel, então se tornou o “substrato da representação mítica da Comida e Bebida dos deuses”.<sup>189</sup>

Nos cultos, frequentemente com leite, o mel exercia uma função importante como um presente para os mortos com um caráter apotropaico e catártico, depois como uma oferta às divindades da morte, então como um sacrifício para outros deuses, até, que finalmente se tornou considerado como a comida dos deuses e do mundo celestial.<sup>190</sup>

Estes mitos mostram a relação do mel com a preservação e longevidade, com uma vida justa e com o alimento dos deuses. Daqui se compreende o mel como um produto do paraíso e comida de seres sobrenaturais:

E o homem viu (isto), sorriu e disse: ‘Feliz é você, Asenet, porque os mistérios inefáveis do Altíssimo têm sido revelados a você, e felizes (são) todos aqueles que se apegam ao Senhor em arrependimento, porque eles comerão deste favo. Porque este favo é (cheio do) espírito da vida. E as abelhas do paraíso de delícias têm feito este mel do orvalho das rosas da vida que estão no paraíso de Deus. Todos os anjos de Deus comem do mel, todos os escolhidos de Deus e todos os filhos do Altíssimo, porque este é um favo de vida, e todos os que comem dele, nunca morrerão para sempre (e) sempre’.<sup>191</sup>

---

<sup>185</sup> Cf. RANSOME, Hilda M. *The sacred bee: in ancient times and folklore*. p. 92.

<sup>186</sup> *Ibid.* p.134.

<sup>187</sup> Odisséia, v. 93. *Apud* RANSOME, Hilda M. *The sacred bee: in ancient times and folklore*. p.135.

<sup>188</sup> Porfírio, *De ant. Nym.*, 16. *Apud* RANSOME, Hilda M. *The sacred bee: in ancient times and folklore*. p.136, tradução nossa, grifo da autora.

<sup>189</sup> RANSOME, Hilda M. *The sacred bee: in ancient times and folklore*. p.138, tradução nossa.

<sup>190</sup> Mevli in *Theological dictionary of The New Testament*. Kittel, Gerhard (Ed). v. 4 p. 552, tradução nossa.

<sup>191</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 16:14. pp.228-229, tradução nossa.

Asenet, ao comer do favo de mel, recebe a vida. Ela passa por este rito religioso com o anjo. O mel que preserva da putrefação e da corrupção é a fonte de vida e juventude dos que servem ao Deus de José. Além do mais, Asenet prova da comida dos deuses, pois ele vem da divindade. É o ser celestial que lhe faz aparecer o mel. As abelhas que o produzem pertencem ao mundo celestial. Os seres celestiais comem dele.

Esta imagem de comida dos deuses, de imortalidade, de preservação associados ao mel tem uma relação forte com os mitos egípcios e gregos. É comendo da comida dos deuses que Asenet é imortalizada, partilha da mesa celestial e assume uma figura transcendental.

O romance *José e Asenet* se apropria destas imagens para construir sua identidade. A mitologia da religião egípcia e grega é útil aqui para fornecer as imagens por onde veiculam as mensagens das características de quem é judeu.

Ser judeu é participar da imortalidade, é ter vida, longevidade, é viver uma vida justa, é partilhar das delícias do paraíso, é comer os manjares dos “deuses”. Ser judeu é sentar-se à mesa com Javé.

#### *B) Alimentos condutores de imortalidade*

Conforme foi analisado acima, nas religiões gregas e egípcias, alimentos como o mel e ainda outros eram carregados de poderes que, entre outras coisas, garantia a preservação, a imortalidade, a purificação e trazia o elixir da vida.

Esta idéia de transmissão de poderes através dos alimentos também se encontra em *José e Asenet*, pois é ali que encontramos as referências ao “pão da vida”, “cálice da imortalidade” e o “óleo da incorruptibilidade”.<sup>192</sup> Outros textos de *José e Asenet* que contém a mesma tríade são (15:5; 16:16; 19:5; 21:13f). Os adjetivos “vida”, “imortalidade” e “incorruptibilidade” sugerem uma transmissão destas virtudes na utilização de tais elementos. “Em *José e Asenet* um ritual de alimentação também é concebido como uma fonte de vida”.<sup>193</sup>

A transmissão de poderes através da alimentação é uma característica das religiões gregas e egípcias e também da religião de Israel no romance.

É comendo o pão da vida que ela tem vida. É se alimentando do mel que ela ganha a incorruptibilidade. É tomando do cálice que ela adquire a imortalidade. Zeus

---

<sup>192</sup> Ibid. 8:5. pp. 211-212, tradução nossa.

<sup>193</sup> GALLAGHER, Eugene V. *Conversion and community in late antiquity*. p.8, tradução nossa.

é imortal porque se alimenta do mel da imortalidade; os anjos são imortais porque se alimentam do mel da preservação. Quem bebe do cálice da imortalidade não morrerá mais. Asenet é imortalizada pela comida que ingere.

Ser judeu é partilhar dos alimentos da vida e receber em si a perpetuidade.

#### 4.3.2.3 Imagens dos deuses (a apropriação da imagem dos deuses na construção da identidade)

A relação dos judeus com as religiões dos povos onde estavam estabelecidos, não foi somente de rejeição. Embora JoAs critique severamente os deuses dos egípcios, não escapou das influências das imagens destes deuses, bem como dos deuses gregos.

As figuras de José e de Asenet no livro assumem uma forma de fácil identificação com os deuses estrangeiros. O confronto de culturas não acontece sem deixar marcas em ambos os povos e o sincretismo religioso é uma realidade retratada pelo romance.

Nos quadros de angelomorfismo do texto aparece mais claramente a apropriação das imagens das divindades gregas e egípcias pelo pseudépígrafo. Talvez como um recurso mais eficaz da transmissão da mensagem, ou mesmo evidenciando um sincretismo, o fato é que não se pode ignorar as semelhanças entre as descrições dos protagonistas principais e sua relação com as divindades pagãs.

José é apresentado de forma curiosa em 5:4-5:

E os portões do pátio que olhavam para o oriente estavam abertos, e José entrou, de pé, na segunda carruagem de faraó, e quatro cavalos, brancos como a neve e com freios de ouro, eram arreados (a isto), e a carruagem inteira eram manufaturada de ouro puro. José estava vestido com uma túnica branca excelente e a túnica que tinha jogada sobre si era de cor púrpura, feita de linho, trançada com ouro, uma coroa de ouro (estava) sobre sua cabeça, e ao redor da coroa haviam doze pedras escolhidas, e no topo das doze pedras havia doze raios de ouro. E um bastão real estava em sua mão esquerda, e em sua mão direita ele mantinha estendido um galho de oliveira, e existia abundância de frutos nele, e nos frutos grande riqueza de óleo.<sup>194</sup>

---

<sup>194</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 5:4-5. p.208, tradução nossa.

José é retratado aqui como o deus-Sol. Ele vem do oriente e “vestido como o deus-Sol”<sup>195</sup>. Sua carruagem é puxada por quatro cavalos brancos.

O fato de José estar numa carruagem e entrar pelo portão do Oriente o identifica também à mitologia grega. Para os gregos, o Sol partia da Etiópia, no Oriente, percorria o céu num carro de fogo, puxado por quatro velozes cavalos brancos que soltavam chamas pelas narinas.<sup>196</sup>

A figura do sol para os gregos era divinizada. O sol era venerado como um deus que tudo vê e tudo sabe.

Além do mais, assim como José, o sol era representado como um jovem extremamente belo, coroadado de raios luminosos e conduzindo seu carro flamejante.<sup>197</sup> Até a coroa com raios luminosos aparece na figura de José no texto.

O deus egípcio “Rá” ou “Ré” era a personificação do sol e se tornou o principal deus em Heliópolis. Era a divindade solar mais popular do Egito. *Atum* era identificado com o deus Rá e era a forma dele em sua figura do sol. Ele tinha um cetro em sua mão.<sup>198</sup> Atum foi considerado uma personificação do sol-poente e do sol antes de despontar no Oriente. É tido como um antepassado do gênero humano e representado com uma cabeça de homem com a coroa dupla dos faraós.<sup>199</sup>

Durante as doze horas do dia Rá percorre o seu império de oriente para ocidente, procurando sempre evitar o seu inimigo mortal, *Apofis* ou *Apap* – a grande serpente que habita no fundo do Nilo celeste e que, às vezes, consegue engolir a barca de Rá, provocando assim os eclipses, mas acabando, porém, por ser vencida e precipitada no abismo. Durante a noite, Rá corre os maiores perigos, de caverna em caverna, mas sai sempre vencedor e reaparece, com o seu brilho ofuscante, para iluminar o mundo durante o novo dia.<sup>200</sup>

José, no romance, também aparece identificado com Rá ou Atum, dos egípcios.<sup>201</sup>

---

<sup>195</sup> LOADER, William. *The Pseudepigrapha on sexuality: attitudes towards sexuality in Apocalypses, Testaments, Legends, Wisdom, and Related Literature*. p. 305, tradução nossa.

<sup>196</sup> Cf. SOL in *Dicionário de mitologia*. Abrão, Bernadette S.; Coscodai, Mirtes U. (Org.). p. 271.

<sup>197</sup> Ibid.

<sup>198</sup> Cf. ATUM (TEM, TUM) in *Encyclopedia of ancient Egypt* (Revised Edition). BUNSON, Margaret R. p. 59, tradução nossa.

<sup>199</sup> LAMAS, Maria. *Mitologia geral*. v.1. p. 221.

<sup>200</sup> LAMAS, Maria. *Mitologia geral*. v.1. p. 211.

<sup>201</sup> Cf. HUMPHREY, Edith M. *On bees and best guesses: the problem of Sitz im Leben from internal evidence as illustrated by 'Joseph and Aseneth'*. p. 226.

José entra nos portões do pátio da casa de Asenet, que dá para o Oriente, assim como o sol desponta no Oriente. É a aparição do sol personificado em José. Além disso, assim como Atum, ele também tem uma coroa em sua cabeça e vem com o cetro real em sua mão.

É interessante, também, notar a inimizade entre *Apopis* ou *Apap*, a serpente do Nilo e o deus Rá, pois havia uma serpente que o rei egípcio colocava em seu diadema ou em sua coroa<sup>202</sup>. A identificação de José com Rá nos traz também a associação do inimigo de Rá com o inimigo de José, pois assim como a serpente tentava destruir Rá, o filho de faraó (simbolizado pela serpente que trazia em seu diadema), herdeiro natural do trono, tentaria destruir José. Porém, como na lenda, Rá sempre vence.

Há uma mistura de imagens egípcias, gregas e hebraicas na figura de José. Não se perde o contexto hebraico das doze pedras (doze tribos), nem da oliveira com seu óleo, mas estas imagens dividem espaço com outras que apontam para os deuses dos pagãos.

Asenet, quando viu José, disse em seu coração que não sabia que José era “um filho de Deus”. E completa: “E agora, olhe, o sol do céu veio a nós em sua carruagem, entrou em nossa casa hoje e brilha nela como uma luz sobre a terra.”<sup>203</sup> Neste texto há uma clara identificação de José com o Sol.

Outra comparação entre características do deus-Sol e de José está em mais uma afirmativa de Asenet. Ela diz que assim como o sol “tudo vê e tudo sabe”.<sup>204</sup>, e por isso é impossível se esconder dele, assim também é impossível se esconder de José, que tudo vê e tudo sabe. Em 6:5-6 ela diz:

E agora, onde irei para me esconder de sua face para que José, o filho de Deus, não me veja, porque eu tenho falado (coisas) injustas sobre ele? E para onde fugirei e me esconderei, porque todos os lugares ocultos ele vê e nada escondido escapa diante dele, por causa da grande luz que se encontra dentro dele?<sup>205</sup>

---

<sup>202</sup> Cf. UREUS in *Diccionario de arqueología*. Franch, José A. (Coord.). p. 794.

<sup>203</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 6:4. p.209, tradução nossa.

<sup>204</sup> Cf. SOL in *Dicionário de mitologia*. Abrão, Bernadette S.; Coscodai, Mirtes U. (Org.). p. 271.

<sup>205</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 6:5-6 p. 209, tradução nossa.

As imagens solares são abundantes no texto. Até mesmo Jacó é descrito com olhos que brilhavam como relâmpagos.<sup>206</sup>

O ser celestial que aparece a Asenet é caracterizado na imagem do sol também:

E Asenet levantou sua cabeça e viu. E contemplou, (havia) um homem em todo aspecto semelhante a José, pela túnica, coroa e cetro, 'exceto que sua face era como a luz brilhante, seus olhos como o brilho do sol, os cabelos de sua cabeça como uma chama de fogo de uma tocha acesa, mãos e pés como metal reluzente saído do fogo, e faíscas saíam de suas mãos e pés.'<sup>207</sup>

O ser celestial possui características que lembram o deus-Sol egípcio. Outro texto que é claro na relação com a divindade egípcia é 17:8:

"E Asenet viu (algo) como uma carruagem de quatro cavalos viajando pelo céu em direção (ao) oriente. E a carruagem era como chamas de fogo, e os cavalos como relâmpagos. E o homem estava em pé na carruagem."<sup>208</sup> O sol em sua carruagem parece ser a imagem buscada pelo texto e aplicada ao ser celestial.

Goodenough diz que no "período helenístico o interesse pelas estrelas estava se espalhando rapidamente sobre todo o mundo ocidental".<sup>209</sup>

O texto de *José e Asenet* é claro em apresentar José nos parâmetros e características do deus-Sol. Ele tem uma carruagem que tem a aparência de chamas de fogo e quatro cavalos que são descritos como relâmpagos.

Assim como José, Asenet também é retratada no texto de forma angelomórfica e assume características dos deuses e deusas gregos e egípcios.

E Asenet se lembrou das palavras de seu tutor, porque ele lhe disse: 'Seu semblante está caído.' Então ela suspirou estando muito aflita e disse: 'Ai de mim, a humilhada, porque meu semblante decaiu. José vai me ver e me desprezar'. Então ela disse à sua irmã serva: 'Traga-me água pura da fonte, e vou lavar meu rosto'. Sua irmã serva trouxe água pura da fonte e derramou na bacia. Asenet inclinou-se para lavar seu rosto e viu sua face na água. E era como o sol e seus olhos (eram) como o despontar da estrela da manhã, e suas bochechas como campos do Altíssimo, em suas bochechas (havia) (cor) vermelha como o sangue de um filho do homem, e seus lábios (eram) como uma rosa da vida entre as folhagens, e seus dentes como homens de guerra alinhados para a batalha e o cabelo de sua

---

<sup>206</sup> Cf. Ibid. 22:7. p. 238.

<sup>207</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 14:9. p. 225, tradução nossa.

<sup>208</sup> Ibid. 17:8. p. 231, tradução nossa.

<sup>209</sup> GOODENOUGH, Erwin R. *Jewish symbols in the Greco-Roman Period*. p. 128, tradução nossa.

cabeça (era) como a vinha no paraíso de Deus prosperando em seus frutos, seu pescoço como ciprestes variados, seus seios (eram) como as montanhas do Altíssimo.<sup>210</sup>

A imagem do sol novamente aparece no texto, agora na transformação de Asenet. Ela também se transfigura no deus-Sol. José olha para as mãos dela que “eram como mãos de fogo”<sup>211</sup>. A família dela olha e vê sua “aparência como que de luz”.<sup>212</sup> Asenet tem o brilho do sol, mas parece ser refletido. Talvez seja uma alusão à Lua.

Isto nos faz lembrar a deusa Neit, dos egípcios. Neit era uma das esposas de Osiris. Ela deu à luz a Rá. Neit era a grande deusa, a mãe de todos os deuses. Representava vários aspectos da maternidade. Era a personificação das águas pré-cósmicas e do céu. Era ela que dava à luz ao deus-Sol todos os dias. Era chamada de “aquela que abre caminhos”. Era a “Senhora do Céu” e “Mãe de todos os deuses”.<sup>213</sup> Asenet é aquela que abre caminhos para os prosélitos, pois seu nome segundo o ser celestial seria mudado.

E seu nome não será mais chamado Asenet, mas será Cidade de Refúgio, porque em você muitas nações terão refúgio no Senhor Deus, o Altíssimo, e sob suas asas muitas pessoas confiando no Senhor Deus encontrarão abrigo e de trás de seus muros serão guardados aqueles que se apegaram ao Altíssimo no nome de Arrependimento [Matanoia].<sup>214</sup>

Neit era a deusa principal do Delta do Egito. Era honrada como a deusa mãe. Ela era descrita como uma mulher usando uma coroa do Egito. Neit era esposa do deus Set.<sup>215</sup> Apresenta-se com duplo caráter: o de deusa guerreira e o de senhora das artes domésticas e da mulher – tal como Atena, com a qual os gregos acabaram identificando-a.

Neit acabou se tornando também deusa do céu. Era protetora dos mortos e das uniões conjugais. Diz Plutarco que, no célebre templo de Neit, em Sais, de que

---

<sup>210</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 18:7-9. p. 232, tradução nossa.

<sup>211</sup> Ibid. 20:5. p.234, tradução nossa.

<sup>212</sup> Ibid. 20:6. p. 234, tradução nossa.

<sup>213</sup> Cf. JAMES, E. O. *The cult of the Mother-Goddess*. p. 60.

<sup>214</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 15:7. pp. 226-227, tradução nossa.

<sup>215</sup> Cf. NEITH (1) (NIT) In *Encyclopedia of ancient Egypt* (Revised Edition). BUNSON, Margaret R. p. 462.

não resta qualquer vestígio, havia a seguinte inscrição: “Sou tudo o que foi, que é e será. Nenhum mortal pode erguer, até agora, o véu que me cobre”.<sup>216</sup>

Asenet parece adquirir características semelhantes a Neit, uma vez que se torna uma mulher exemplar para se casar com José, assume um papel similar ao materno em relação aos prosélitos (Cidade de Refúgio) e diz-se dela que “nenhum homem jamais a tinha visto”<sup>217</sup>, o que pode ser relacionado ao fato de nenhum mortal ter jamais erguido o véu que cobre Neit.

O véu em Asenet é tirado quando o ser celestial lhe ordena: “Remova o véu de sua cabeça”.<sup>218</sup> É o prenúncio do casamento com José, o único que lhe tiraria o véu.

Burchard diz que “Asenet é moldada na imagem da deusa egípcia Neit”.<sup>219</sup>

Dentre as deusas gregas, Asenet também se assemelha a Ártemis, que era a deusa virgem do panteão grego, filha de Zeus. Suas sacerdotisas eram chamadas “abelhas”. Durante o período helenístico, Ártemis foi identificada com a lua.<sup>220</sup> Além disso, Ártemis era considerada a deusa da luz, imagem da Lua. Manteve-se alheia às paixões amorosas dos deuses e dos homens. Exigia das ninfas inviolável castidade e impunha o mesmo voto aos seus sacerdotes e sacerdotisas.<sup>221</sup> Asenet e sua relação com as abelhas, que parecem servi-la quando lhe fornecem mel, pode apontar para a relação entre Ártemis e suas sacerdotisas.

Em seu brilho, Asenet também faz o papel da Lua e casa-se com o sol (José). Eles se unem (Sol e Lua) em um casamento santo, mostrando assim que o judaísmo, ou pelo menos parte dele, estava atrelado à astrologia.<sup>222</sup>

Goodenough nos informa que um conceito de grande importância nos séculos quando os monumentos judaicos foram construídos, é o da imortalidade lunar, ou seja, a noção de que a lua era o lugar da habitação dos mortos felizes. A lua teria se tornado a ilha mitológica onde os afortunados adquiriam sua

---

<sup>216</sup> Cf. LAMAS, Maria. *Mitologia geral* v. 1. p. 222.

<sup>217</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 2:1. p. 203, tradução nossa.

<sup>218</sup> Ibid. 15:1. p. 225.

<sup>219</sup> Ibid. p. 189.

<sup>220</sup> Cf. ARTEMIS in *Diccionario de arqueología*. Franch, José A. (Coord.). p. 89.

<sup>221</sup> Cf. LAMAS, Maria. *Mitologia geral* v. 1. p. 311.

<sup>222</sup> Cf. BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: A new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. p. 189.



imortalidade.<sup>223</sup> Asenet era esta lua da imortalidade, para onde iriam todos aqueles que seguissem seu exemplo e se refugiassem no Deus de José.

Asenet em sua virgindade se assemelha a Ártemis e as ninfas virgens da deusa grega correspondem às sete virgens que ocupavam as sete câmaras na torre de Asenet. Elas eram da mesma idade de Asenet, nascidas na mesma noite que ela. E “eram muito bonitas, como as estrelas do céu, e nenhum homem havia sequer conversado com elas, nem (mesmo) um menino”.<sup>224</sup>

Já a sexualidade sedutora do texto, que será analisada abaixo, remete-nos a Afrodite, que tinha um caráter sexual e deixava os deuses encantados por sua extrema formosura.<sup>225</sup> A beleza de Asenet é ressaltada em vários lugares do texto, e é tamanha que todos os filhos dos nobres, dos sátrapas, dos reis, todos jovens e poderosos pediram a mão dela em casamento, sendo que havia até briga entre eles por Asenet.<sup>226</sup> Afrodite e Asenet se assemelham na beleza e no desejo que despertam.

*José e Asenet* se apropria da imagem dos deuses para construir uma identidade judaica. José se assemelha ao deus-sol, a Rá, Asenet, se assemelha a Neit, a Ártemis e a Afrodite.

Deste modo, o sincretismo religioso e as imagens dos deuses estrangeiros também são elementos constitutivos da identidade judaica. Ser judeu é pertencer ao povo que se assemelha aos deuses, é ser uma mãe como Neit, que abarca a todos e os protege, é ter a pureza de Ártemis, a sensualidade de Afrodite, o brilho e esplendor do sol. Este é o povo que, apesar das perseguições que sofre, sempre acaba prevalecendo, pois o sol sempre volta a sair.

A identidade judaica aqui também não tem nada a ver com a questão étnica-geográfica, mas sim com a assimilação dos conceitos, idéias e representações divinas das religiões grega e egípcia.

---

<sup>223</sup> Cf. GOODENOUGH, Erwin R. *Jewish symbols in the Greco-Roman Period*. p. 130.

<sup>224</sup> Cf. BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: A new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 2:6. p. 204.

<sup>225</sup> Cf. LAMAS, Maria. *Mitologia geral* v. 1. p. 323.

<sup>226</sup> Cf. BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 1:6. p. 203.

#### 4.4 OS PROSÉLITOS E A COMUNIDADE JUDAICA (CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE A PARTIR DA INCLUSÃO DE PROSÉLITOS)

Além da construção da identidade no romance basear-se no confronto e na assimilação, *José e Asenet* também constrói sua identidade a partir da inserção de proséritos. Esta é uma das questões centrais no romance.

*José e Asenet* é “a maior e mais elaborada história de conversão encontrada na literatura judaica do período”<sup>227</sup>. Vivendo longe de sua pátria mãe e diante do confronto de culturas e religiões diferentes, é inevitável a inclusão de adeptos no judaísmo.

Schürer diz que a fisionomia do judaísmo de diáspora tem um elemento essencial, os proséritos. Segundo ele, um corpo numeroso de aderentes ao judaísmo existia em cada região.<sup>228</sup>

Asenet, em sua conversão, recebe o status de “Cidade de Refúgio”. Ela vai ser um abrigo para todos os proséritos que vão se abrigar no Deus de Israel. O ser celestial lhe diz:

E seu nome não será mais chamado Asenet, mas será Cidade de Refúgio, porque em você muitas nações terão refúgio no Senhor Deus, o Altíssimo, e sob suas asas muitas pessoas confiando no Senhor Deus encontrarão abrigo e de trás de seus muros serão guardados aqueles que se apegaram ao Altíssimo no nome de Arrependimento. Porque a Arrependimento está nos céus, uma filha extremamente bonita e bondosa do Senhor. E ela roga ao Altíssimo por você todas as vezes e por todos os que se arrependem no nome do Deus Altíssimo, porque ele é (o) pai da Arrependimento. E ela é a guardiã de todas as virgens, e ama muito você e roga ao Altíssimo por você todas as vezes e para todos os que se arrependem ela prepara um lugar no céu.<sup>229</sup>

É interessante o uso da figura da Cidade de Refúgio, pois o tradutor da Septuaginta utilizou em Números 35:15 a palavra *proshvlutoV* (prosélito) para se referir ao estrangeiro que moraria nas cidades de refúgio estabelecidas na terra prometida.<sup>230</sup>

---

<sup>227</sup> Cf. DONALDSON Terence L. *Judaism and the gentiles: Jewish patterns of Universalism* (to 135 C.E.). p. 141.

<sup>228</sup> Cf. SCHÜRER, Emil. *A history of the Jewish people in the time of Jesus Christ*. 2:2. p. 291.

<sup>229</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 15:7. pp. 226-227, tradução nossa.

<sup>230</sup> O texto grego traz: (fugavdion e[stai toi:V uiJoi:V Israh], kai; tw:/ proshlvtw/ kai; tw:/ paroivkw/ tw:/ ejn uJmi:n e[sontai aiJ povleiV auJtai eijV fugadeuthvrion fugei:n ejkei: panti; patavvxanti yuch;n ajkousivwV.)

Esta relação da cidade de refúgio com os prosélitos parece encontrar lugar no pensamento de Filo também, pois ele afirma:

Aqueles homens, que têm deixado seus países, seus amigos, seus parentes por amor à virtude e santidade, não devem ser deixados destituídos de outras cidades, casas e amigos, mas deve haver lugares de refúgio sempre preparados para aqueles que vêm para a religião; porque a mais impressionante atração e o laço mais indissolúvel de amorosa boa vontade é a mútua honra do único Deus.<sup>231</sup>

Assim Asenet é relacionada a uma cidade de refúgio e se torna o abrigo dos prosélitos. Ela, que procurou refúgio no Deus de José, agora vai refugiar outros. Nickelsburg diz que Asenet, “o primeiro prosélito, é o protótipo para futuros prosélitos. Ela é tanto mulher como cidade, prosélito e congregação de prosélitos. Sua imortalidade é prometida para todos os que seguem seu exemplo e se tornam cidadãos de sua cidade”.<sup>232</sup>

O pseudepígrafo mostra um momento novo na identidade judaica que se estabelece a partir do período helênico, pois antes disso, segundo Cohen, não havia no Antigo Testamento a inserção de convertidos na comunidade de Israel.

Os não-israelitas podem bendizer o Deus de Israel, podem sacrificar a ele, podem ficar impressionados com seu poder e milagres, e podem reconhecê-lo como Deus, talvez o maior dos deuses, mas não se tornaram israelitas ou se uniram ao povo santo abandonando seus deuses ancestrais.<sup>233</sup>

Assim, foi só a partir do período helênico, conforme argumentado acima, que a identidade judaica assume novos parâmetros.

O romance *José e Asenet* trata da conversão dos prosélitos e também dos casamentos mistos. Mas, segundo Cohen, a proibição geral de casamentos mistos não aparece na Tanaka.<sup>234</sup> Levítico lista numerosos tabus sexuais (capítulos 18 e 20), mas acaba não incluindo casamentos mistos entre eles. Êxodo 34:15 e

---

(Um lugar de refúgio será para os filhos de Israel, e para os prosélitos e para o que reside temporariamente entre vós, estas cidades serão por um lugar de refúgio para fugir para lá todo aquele que matar alguém sem intenção.) (RAHLFS, Alfred (Ed.) *Septuaginta*. p. 281. Tradução Nossa.

<sup>231</sup> YONGE, C. D. (Trad.) *The works of Philo*. On the Virtues IX (52) p.538, tradução nossa.

<sup>232</sup> NICKELSBURG, George W. Stories of biblical and early post-biblical times. In: Stone, Michael E. (Ed.) *Jewish writings of the second temple period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. p. 69, tradução nossa.

<sup>233</sup> COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. p. 131, tradução nossa.

<sup>234</sup> Cf. COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. p. 260.

Deuteronômio 7:3-4 proíbe casamento misto com as sete nações cananitas, e Deuteronômio 23:2-9 proíbe mais quatro nações de “entrar na congregação do Senhor”, mas talvez não uma proibição de casamento. Mas nem Êxodo, nem Deuteronômio proíbem casamento com “todos” os povos não-israelitas, e ambos proíbem casamento misto com cananitas, talvez somente porque isto poderia levar à idolatria.

Israel era uma nação vivendo em sua própria terra e não tinha a necessidade de uma proibição geral de casamentos mistos com os de fora.<sup>235</sup>

As atitudes mudaram quando as condições mudaram. Após a destruição do templo em 587 a.E.C., a Judéia perde a independência política, a estrutura tribal da sociedade é destruída, e os israelitas foram espalhados por entre as nações. Nestas novas circunstâncias, casamentos com estrangeiros começaram a ser visto como uma ameaça para a identidade judaica e foram amplamente condenados.

Os judeus percebem que era necessário lançar atenções sobre os casamentos mistos, pois sua sobrevivência dependia de sua separação ideológica (ou religiosa) e social dos estrangeiros.

O processo que levou a esta inovação, e já tinha começado no tempo de Esdras e Neemias, continuou a todo vapor no tempo dos Macabeus, e foi substancialmente completado no tempo do Talmude. Esdras e Neemias tentaram expulsar as “mulheres estrangeiras” da comunidade judaica (Esdras 9-10; Neemias 13), e justificaram sua ação apelando para Deuteronômio 7:3-4, alegando que todos os gentios que eram como os cananitas, estavam debaixo da mesma proibição.

Os rabinos do Talmude foram os primeiros a desenvolverem uma exegese longa e detalhada justificando a proibição dos casamentos mistos, mesmo que alguns deles estivessem conscientes de que a proibição, historicamente considerada, era na realidade um produto do período do segundo templo. A proibição derivava de Deuteronômio 7:3-4 e 23:2-9. O Talmude discorre em detalhes a aplicabilidade da proibição e as conseqüências de sua violação – o status dos filhos deste casamento. A lei da cativa que fosse bonita, na qual Moisés parece permitir, sob circunstâncias específicas, que se casasse um israelita com uma mulher não israelita, foi vista de forma não problemática pelos exegetas rabinos,

---

<sup>235</sup> Ibid.

mas a mulher, é claro, tinha que se converter ao judaísmo primeiro. As leis das Escrituras foram totalmente rabinizadas.<sup>236</sup>

Quando uma mulher gentílica se casasse com um homem judeu, o casamento estabeleceria a conversão social.<sup>237</sup> Em um nível simbólico, o casamento de José e Asenet representa não simplesmente uma união de dois indivíduos, mas também uma incorporação ao povo de Israel.<sup>238</sup> No caso de Asenet, ela se converte antes do casamento. Sua conversão é primeiramente teológica, depois social.

Assim, após o casamento, “Asenet declara a José: ‘Seu pai Israel é meu pai’ 22.3. Esta afirmação, que não tem base bíblica, providencia um conhecimento das implicações sociais e comunitárias da conversão. Asenet é unida não somente ao Deus de José, mas também aos seus parentes de sangue.”<sup>239</sup>

A conversão dos prosélitos envolve uma experiência pessoal intensa. Asenet tem sua experiência individual de transformação. É no isolamento de seu quarto que ela se lança à busca do Deus de José. O arrependimento, o sofrimento, a angústia e finalmente a resposta fazem parte de uma experiência pessoal e individual. A conversão se dá a partir de uma metamorfose individual. O ser celestial aparece e dá início aos processos de confirmação e aceitação de Asenet na identidade judaica.

A conversão dos prosélitos acontece no romance não como algo totalmente pacífico, pois há resistências. A segunda parte do livro enfoca a família de José, representando a comunidade judaica. A questão da identidade agora parte do individual para o comunitário. A comunidade deve dar respostas à inserção de prosélitos em seu seio.<sup>240</sup>

Os irmãos de José dominam a cena do segundo ato. Simeão e Levi são favoráveis e vão escotar José e Asenet para casa, mas os filhos de Zelfa e Bala são ciumentos e hostis. A divisão dos filhos de Jacó é tradicional. Esta divisão da família é estendida à comunidade de Israel. O filho de faraó traz à tona esta divisão. Ele

---

<sup>236</sup> Cf. COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. p. 131. Tradução nossa. p. 262.

<sup>237</sup> Ibid. p. 170.

<sup>238</sup> Cf. DONALDSON Terence L. *Judaism and the Gentiles: Jewish patterns of Universalism (to 135 C.E.)*. p. 148.

<sup>239</sup> COLLINS, John. *Joseph and Aseneth: Jewish or Christian?* p. 107, tradução nossa.

<sup>240</sup> Cf. JOHNSON, Sara R. *Historical fictions and Hellenistic Jewish identity: Third Maccabees in its cultural context*. p. 118.

representa os não judeus hostis a Israel. Enquanto faraó e Putifar representam os mais amáveis entre os gentios.<sup>241</sup>

Os irmãos de José que lhe são hostis representam a resistência por parte da comunidade judaica em receber prosélitos. Os conflitos internos existem na comunidade de Israel e as divergências em relação à nova situação com a chegada dos prosélitos é enfocada no texto. A situação se agrava, mas tem um final feliz.

O segundo episódio de *José e Asenet* é, talvez, a única ficção judaica a prever um conflito, no final das contas harmoniosamente resolvido, emergindo da comunidade judaica e sendo incendiado por ela ao invés de causado por pressões externas.<sup>242</sup>

A identidade judaica expande suas fronteiras para abrigar os prosélitos. O que antes se restringia a questões de ordem étnica e geográfica, agora abarca todos aqueles que se convertem ao judaísmo ou que se casam com judeus, renunciando seus deuses pagãos.

As necessidades provindas da nova realidade em que estavam vivendo fez com que as bordas e fronteiras identitárias se tornassem menos rígidas e pudessem receber outros que outrora não seriam considerados judeus.

Com esta nova concepção da identidade judaica, ser judeu agora tinha uma conotação muito mais ampla e, assim, qualquer conceito de pureza racial perdeu definitivamente sua aplicabilidade no que significava pertencer aos judeus.

Asenet se torna uma judia no texto, e isto ocorre a partir de uma transformação e uma experiência individual, tendo a aprovação e intervenção divinas.

O prosélito é analisado no romance da perspectiva individual e da perspectiva comunitária. Diferentemente de outras ficções judaicas, no entanto, ele enfoca primeiro a experiência individual e, em segundo lugar, a experiência comunitária.<sup>243</sup>

Ser judeu, portanto, já não é uma condição determinada por questões étnicas-geográficas. Ao contrário, pode significar também ter uma ascendência étnica qualquer. A exigência agora está no processo de conversão ao judaísmo. Por

---

<sup>241</sup> Ibid. p. 119.

<sup>242</sup> Ibid, tradução nossa.

<sup>243</sup> JOHNSON, Sara R. *Historical fictions and Hellenistic Jewish identity: Third Maccabees in its cultural context*. p. 120.

outro lado, aos nascidos judeus, torna-se necessário estarem receptivos à inclusão de membros recém convertidos na comunidade.

#### 4.5 A ÉTICA DA NÃO-RETALIAÇÃO (A NÃO-RETALIAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE)

Em *José e Asenet* nós podemos notar uma ética que marca a identidade na diáspora – a ética da não-retaliação.

Vivendo num ambiente estrangeiro e muitas vezes hostil, a fúria judaica da retaliação, atestada, por exemplo, em textos antigos da Tanaka, como o caso da vingança de Simeão e Levi sobre os siquemitas na questão de Diná, a filha de Jacó violentada (Gênesis 34:25-31), parece agora se aplacar e dar lugar a um novo tipo de convívio.

A não-retaliação é uma resposta à injustiça, injúria ou conflitos. Este enfoque é dado a partir da segunda parte do romance, onde se aprecia a não-retribuição, a clemência e a busca pela reconciliação em face da hostilidade.

Existem pelo menos três cenas principais no texto que marcam o enfoque da não-retaliação: (1) Os irmãos de José Dã e Gad, que estão envolvidos na traição a José arquitetada pelo filho de faraó, diante do fracasso de suas tentativas, pedem misericórdia e clemência para que não sejam destruídos por seus irmãos. Asenet consente clemência. (28:1-8); (2) Asenet apazigua Simeão, que quer fazer vingança pela traição (28:9-17) e, (3) Levi não permite que Benjamim mate o filho de faraó, que ficou ferido após o fracasso da trama. Levi age com bondade e cuida das feridas do filho de faraó a fim de que haja reconciliação (29:1-6).

Embora a história mostre a misericórdia divina, o tema da retribuição divina não está ausente.<sup>244</sup> A justiça é feita quando o filho de faraó morre devido às feridas do atentado e seus homens são assassinados pelos seis filhos de Lia.

Os próprios irmãos de José que são culpados reconhecem que merecem a punição. Eles dizem: “O Senhor retribuiu-nos de acordo com nossas obras”.<sup>245</sup> A

---

<sup>244</sup> Cf. ZERBE, Gordon M. *Non-Retaliatio in early Jewish and New Testament texts: ethical themes in social contexts*. Journal for the study of the Pseudepigrapha. Supplement Series 13. p. 75.

<sup>245</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 28:3. p. 245, tradução nossa.

lição, porém, ética que o texto parece ensinar é que os piedosos não devem retribuir o mal com o mal, mas sim deixar que a vingança proceda de Deus.

O autor trabalha o ideal ético da não-retaliação a partir de dois personagens: Levi e Asenet.

Os assuntos introduzidos pela frase: “não é adequado para um homem que adora a Deus” (ouj proshvkei qeosebei:) são a chave para os ensinamentos da segunda parte do texto e estão exclusivamente nos lábios de Levi (23:9, 12; 29:3).<sup>246</sup>

Os ensinamentos de Levi ocorrem em dois contextos. O primeiro acontece quando há o encontro entre Simeão e o filho do faraó. Ao ouvir o plano proposto pelo filho de faraó, Simeão se enfurece contra ele e vai puxar a espada quando é contido por Levi que diz: “Por que você está furioso e com ira com este homem? Nós somos homens que adoramos a Deus, e não é adequado para nós pagar o mal com o mal”.<sup>247</sup>

Depois Levi explica, corajosamente, mas com misericórdia, ao filho de faraó, o porquê ele e Simeão não poderiam fazer isto, e ele oferece três razões para isto. Todas elas são baseadas no caráter do “homem que adora a Deus” (qeosebei:V).

(1) Eles não poderiam pecar contra o pai de seu irmão: “E como nós poderíamos fazer esta impiedade pecando contra nosso Deus, contra nosso pai Israel e contra nosso irmão José?”<sup>248</sup>

(2) Com uma justificativa que relembra um pronunciamento de Sócrates<sup>249</sup>, Levi diz: “Porque não é adequado para um homem que adora a Deus ferir alguém de nenhuma maneira”.<sup>250</sup>

(3) Um homem que adora a Deus não ajudaria um ofensor: “Se alguém quiser ofender um homem que adora a Deus, aquele homem que adora a Deus não auxiliará (o ofensor), porque a espada não está em suas mãos.”<sup>251</sup>

---

<sup>246</sup> Cf. ZERBE, Gordon M. *Non-Retaliatio in early Jewish and New Testament texts: ethical themes in social contexts*. Journal for the study of the Pseudepigrapha. Supplement Series 13. p. 80.

<sup>247</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 23:9. p. 240, tradução nossa.

<sup>248</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 23:11. p. 240, tradução nossa.

<sup>249</sup> Cf. *Crito* 49A-D de Platão. Sócrates leva Crito a concordar com as proposições seguintes: ‘nunca é certo ofender ou pagar ofensa com ofensa, ou quando sofremos mal nos defender fazendo o mal em retribuição’. *Apud* Zerbe, Gordon M. *Non-Retaliatio in early Jewish and New Testament texts: ethical themes in social contexts*. Journal for the study of the Pseudepigrapha. Supplement Series 13. Nota 87. p. 81.

<sup>250</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 23:12. p. 240, tradução nossa.

<sup>251</sup> *Ibid.*



É interessante notar que “apesar de sua reputação violenta nas Escrituras e na tradição, Levi aqui se torna um paradigma da não-retaliação e da não-violência”.<sup>252</sup>

O segundo contexto no qual Levi ensina sua ética é quando ele detém Benjamim e age de forma benevolente com o filho de faraó. Depois de impedir Benjamim de matar o filho de faraó, ele afirma:

De forma alguma, irmão, você vai fazer isto, porque nós somos homens que adoramos a Deus, e não é adequado para um homem que adora a Deus pagar o mal com o mal, nem pisar sob os pés um (homem) caído, nem oprimir seu inimigo até a morte.<sup>253</sup>

Ele, então, continua com dois mandamentos:

“E agora, coloque sua espada de volta em seu lugar, venha comigo, me ajude, e eu vou curá-lo de suas feridas e se viver, ele será nosso amigo depois disso, e seu pai, o faraó, será como nosso pai.”<sup>254</sup>

Levi é o primeiro exemplo do livro sobre a ética da não-retaliação. Encontramos no texto o segundo exemplo que é Asenet.

A primeira cena em que Asenet mostra clemência aqui é em relação aos filhos de Bala e Zelfa, que, após o plano fracassar, pedem misericórdia. Ela então utiliza dois argumentos para os outros irmãos não punirem os traidores:

- (1) A suficiência da proteção de Deus e a luta que ele realiza por eles;
- (2) O parentesco deles.

Asenet intervém na situação:

E Asenet disse-lhes: Eu suplico a vocês que tenham misericórdia de seus irmãos e não retribuam o mal por mal, porque o Senhor me protegeu contra eles, destruiu suas espadas derretendo-as no chão como cera na presença do fogo. É o suficiente para eles que o Senhor luta contra eles por nós. E vocês perdoem-nos porque eles são seus irmãos e sangue de seu pai Israel.<sup>255</sup>

---

<sup>252</sup> ZERBE, Gordon M. *Non-Retaliatio in early Jewish and New Testament texts: ethical themes in social contexts*. Journal for the study of the Pseudepigrapha. Supplement Series 13. p. 83. Tradução nossa.

<sup>253</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 29:3. p. 246, tradução nossa.

<sup>254</sup> Ibid. 29:4. p. 246, tradução nossa.

<sup>255</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 28:10-11. p. 246, tradução nossa.

Esta intervenção de Asenet faz com que os irmãos desistam da vingança, mas Simeão não se convence.

Agindo com delicadeza e amor, Asenet usa os mesmos argumentos com o relutante Simeão: “E Asenet estendeu sua mão direita e tocou a barba de Simeão, beijou-o e disse: ‘De maneira alguma irmão, você fará mal por mal ao seu próximo. Ao Senhor você dê (o direito) de punir o insulto (feito) por eles’”.<sup>256</sup>

Asenet impede assim que seja realizada a vingança e mostra que Deus é quem os protege, por isso eles não devem se preocupar com a vingança.

Em *José e Asenet*, a não-retaliação significa não destruir o adversário gentio no ardor da ira quando este se levanta contra um irmão judeu, não se levantar contra o próprio sangue e não matar um oponente ferido. A ação não fica sempre na passividade, mas é também ativa, pois não basta não ferir o caído, é preciso cuidar dele e curá-lo.

O texto apresenta o homem que adora a Deus como alguém que:

- (1) Recusa-se a ferir quem quer que seja e de qualquer forma.
- (2) Recusa-se a assistir alguém que quer ferir alguém que adora a Deus.
- (3) Não paga o mal com o mal.

A ação ética não se aplica somente em relação a judeus, mas também se estende no trato com os gentios.

Embora a ética da não-retaliação tenha forte base bíblica como, por exemplo, a história de Saul e Davi em I Samuel 24, Deuteronômio 32:32-35, Provérbios 20:22; 24:17, 29; 25:21-22 e o próprio tratamento de José com seus irmãos em Gênesis 50, esta é modelada e influenciada pelo pensamento helenístico<sup>257</sup>.

A situação sócio-política no ambiente de diáspora, com suas hostilidades, ameaças e desafios, provavelmente influenciaram o escritor a trazer para o romance tal ética.

Esta ética ajuda a construir a identidade judaica na diáspora, uma vez que, embora eles já tivessem esta prática, o ambiente estrangeiro reforçou a necessidade de, em caso de ofensas, não devolverem na mesma moeda. É possível que este

---

<sup>256</sup> Ibid. 28:14. p. 246, tradução nossa.

<sup>257</sup> Cf. ZERBE, Gordon M. *Non-Retaliatio in early Jewish and New Testament texts: ethical themes in social contexts*. Journal for the study of the Pseudepigrapha. Supplement Series 13. p. 91.

reforço tenha ocorrido para propiciar uma maior união entre os membros da comunidade judaica que já estavam vivendo uma realidade adversa.

O ideal do judeu é, por tanto, o daquele que adora a Deus e por isso não paga o mal com o mal, não se volta com vingança contra seus compatriotas, não se levanta contra um adorador de Deus, não destrói o inimigo caído e ainda ajuda aquele que tentou mal contra ele. Ser judeu na diáspora é ter estas qualidades acentuadas.

#### 4.6 A SEXUALIDADE EM EVIDÊNCIA (A SEXUALIDADE NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE)

A sexualidade é um elemento que está presente em *José e Asenet* e aparece, às vezes de forma metafórica, às vezes de forma explícita. Entrelaçada nas relações humanas, a sexualidade também pode ser um fator que aponte para características identitárias pessoais ou do grupo.

Os gregos e romanos eram conhecidos pela sensualidade marcante. Dentre os gregos, Afrodite era considerada a deusa da sensualidade e seus cultos eram recheados de atividades sexuais.

Dentre os judeus a sexualidade também era marcante. O livro ‘Cântico dos Cânticos’ é um exemplo disto, pois ali as imagens e abordagens sexuais são abundantes. Neste ambiente, a sexualidade é expressa como uma dádiva da divindade e é utilizada como metáforas de uma vida abundante.

*José e Asenet* não deixa de transpirar uma sensualidade que se dá na afirmação e não na negação da mesma. A virgindade de Asenet, de suas servas e de José, é valorizada no texto. O livro começa dizendo que Asenet era “uma virgem (parqevnoV) de dezoito (ojktwkaivdeka) anos”<sup>258</sup>, a quem nenhum homem sequer tinha jamais visto.<sup>259</sup> No texto, virgindade da jovem é afirmada várias vezes para dar ênfase a esta qualidade. José também é apresentado como um homem “que adora a Deus, que tem auto-controle e que é virgem”.<sup>260</sup>

---

<sup>258</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 1:4. p. 203, tradução nossa.

<sup>259</sup> Cf. Ibid. 2:1. p. 203.

<sup>260</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 4:7. p. 206, tradução nossa.

Para falar da virgindade de Asenet, o autor faz uma observação em relação a sua cama: dizendo que “nenhum homem ou outra mulher nunca sentaram nela”<sup>261</sup>. Esta hipérbole tem por finalidade mostrar a importância da virgindade no romance. A comunidade judaica mostra seu apreço pela pureza sexual.

Imagens no texto podem ser consideradas metáforas da sexualidade. Podemos observar a descrição da casa de Asenet.

E tinha um pátio grande circundando a casa, e um muro em volta do pátio muito alto, construído com grandes pedras quadradas. O pátio tinha quatro portões de ferro e dezoito jovens fortemente armados guardando cada portão. Lindas árvores frutíferas de todos os tipos estavam plantadas no pátio ao longo do muro. Seus frutos estavam maduros, porque era tempo de colheita. Existia no pátio, no lado direito, uma fonte de abundante água viva, e abaixo da fonte uma grande cisterna recebendo a água da fonte. De lá um rio corria pelo pátio e aguava todas as árvores.<sup>262</sup>

Loader, ao comentar este texto fala sobre a descrição do pátio. Em sua visão o pátio a casa, com seus quatro portões guardados por dezoito homens, com as belas arvores com frutos maduros para a colheita, a fonte e o rio, são altamente sugestivos. A torre, o pátio e o portão parecem representar o corpo de Asenet. O fruto e a fonte seriam promessas de satisfação sexual plena. Os portões e as torres seriam a proteção da virgindade dela.<sup>263</sup>

Estas imagens podem ser comparadas com as imagens do Cântico dos Cânticos:

“És jardim fechado, minha irmã, noiva minha, és jardim fechado, uma fonte lacrada” (4:12); “Já vim ao meu jardim, minha irmã, noiva minha...” (5:1).

Estas imagens, embora sutis, acabam trazendo uma tonalidade especial ao romance e são importantes para a compreensão do pensamento e vida judaicos no ambiente de diáspora.

As atrações sexuais, assim como as reações eróticas que sempre de forma tão leve temperam a narrativa, têm seu lugar no mundo do autor e dos leitores.<sup>264</sup>

Outra figura que pode ser considerada de uma perspectiva da sexualidade é a figura de José segurando um galho de oliveira:

---

<sup>261</sup> Ibid. 2:9. p. 205, tradução nossa.

<sup>262</sup> Ibid. 2:10-12. pp. 204-205, tradução nossa.

<sup>263</sup> Cf. LOADER, William. *The Pseudepigrapha on sexuality: attitudes towards sexuality in Apocalypses, testaments, legends, wisdom, and related literature.* p. 303.

<sup>264</sup> Ibid. p. 330.

“E em sua mão direita ele tinha estendido um galho de oliveira, e estava cheio de frutos, e nos frutos havia grande riqueza de óleo”.<sup>265</sup>

Este ramo frutífero na mão de José também traz uma sugestão erótica<sup>266</sup>. Ele está maduro para o casamento. A maturidade para o casamento, não só dele, mas também de Asenet, é atestada pelo romance.

Quando ele se encontra com Asenet pela primeira vez, o texto diz:

E Putifar disse à sua filha Asenet: ‘Vá beijar seu irmão’. Quando Asenet foi beijar José, ele estendeu sua mão direita e colocou-a no peito de Asenet, entre os seios (pro;V to; sth:qoV aujth:V ajnavmeson tw:n duvo masqw:n auth:V), e seus seios estavam já na posição ereta como lindas maçãs (kai; h\`san oiJ maqoi; aujth:V h[dh eJstw:reV w{sper mh:la wJpai:a). E José disse: ‘Não é apropriado a um homem que adora a Deus, que vai bendizer com sua boca o Deus vivo, comer o pão da vida abençoado e beber o cálice da imortalidade abençoado, e ungir-se com o óleo da incorruptibilidade abençoado, beijar uma mulher estrangeira que vai bendizer com sua boca ídolos mortos e mudos, e comer de sua mesa pão do estrangulamento e beber de sua libação um cálice da emboscada e se ungir com o óleo da destruição.’<sup>267</sup>

Os seios eretos de Asenet representam sua maturidade para o casamento<sup>268</sup>. Ela é uma mulher madura, mas o ato de José, aliado à descrição dos seios de Asenet, tem uma forte conotação sexual. José teme beijá-la. Ele tem medo de ser assediado por ela. Quando a vê, pede para que a tirem de sua presença, e o texto justifica: “porque José estava com medo, dizendo: “Esta não deve me assediar também” (mhvpote kai; au{th ejnoclhvsh/ me).<sup>269</sup>

O medo de José pode ser justificado a partir de seu histórico, já que a mulher de Putifar o havia assediado em Gênesis 39:7-20. Ainda o texto diz que “todas as esposas e filhas dos nobres e dos sátrapas de toda a terra do Egito acostumavam assediá-lo (querendo) dormir com ele”.<sup>270</sup>

---

<sup>265</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 5:5. p. 208, tradução nossa.

<sup>266</sup> Cf. LOADER, William. *The Pseudepigrapha on sexuality: attitudes towards sexuality in Apocalypses, testaments, legends, wisdom, and related literature*. p. 305.

<sup>267</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 8:4-6. pp. 211-212, tradução nossa.

<sup>268</sup> Cf. JONGE, M. de (Ed.) *Outside the Old Testament: Cambridge commentaries on writings of the Jewish & Christian world 200 BC to AD 200*. p. 97.

<sup>269</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 7:3. p. 210, tradução nossa.

<sup>270</sup> Ibid.

Quando José chega à casa de Asenet, “os portões do pátio olhando para o oriente estavam abertos, e José entrou”.<sup>271</sup> A entrada dele pelos portões parece apontar para a relação sexual, entre José e Asenet.<sup>272</sup> Ele é o único que não é da família e que entra pelos portões.

Outra percepção da sexualidade que se pode encontrar no texto, se encontra no relato quando Asenet está em seus sete dias de arrependimento e jejum. Quando a noite cai, a narrativa nos fala da dificuldade de Asenet.

E Asenet foi deixada sozinha com as sete virgens, e ela continuou sentindo o peso e chorou até o por do Sol. Não comeu pão e não bebeu água. A noite caiu e todas (as pessoas) da casa foram dormir, e ela sozinha estava acordada e continuava a pensar e chorar; continuamente ela batia no peito com (sua) mão se enchendo de grande temor e tremor (com) muito tremor. Asenet levantou de sua cama e quietamente desceu as escadas do andar superior e foi para o portão, a mulher que guardava o portão estava dormindo com seus filhos. Asenet se apressou e tirou da janela a pele (que estava pendurada lá para ser uma) cortina e encheu-a de cinzas da lareira, carregou para cima e colocou no chão. Fechou a porta fortemente e deslizou a tranca de ferro e suspirou com um profundo suspiro e choro amargo.<sup>273</sup>

A cena é de tristeza. O sol se põe, a angústia está presente e Asenet continua chorando de forma inconsolável.

Se a casa e o pátio funcionam como um símbolo da sexualidade, então este ato de Asenet tirar a cortina pode simbolizar a remoção do hímen dela e, portanto, seu primeiro relacionamento sexual.<sup>274</sup>

Apesar de ninguém jamais ter sentado na cama de Asenet, ela convida o ser celestial para sentar-se em sua cama.

“E Asenet estendeu sua mão direita e colocou sobre os joelhos dele e disse: ‘Eu te suplico, Senhor, sente-se um pouco nesta cama, porque esta cama é pura e imaculada, e nenhum homem ou mulher jamais sentou-se nela.’”<sup>275</sup>

---

<sup>271</sup> Ibid. 5:4. p. 208.

<sup>272</sup> Cf. LOADER, William. *The Pseudepigrapha on sexuality: attitudes towards sexuality in Apocalypses, testaments, legends, wisdom, and related literature.* p. 305.

<sup>273</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha.* v. 2. 10:1-2. p. 215, tradução nossa.

<sup>274</sup> Cf. LOADER, William. *The Pseudepigrapha on sexuality: attitudes towards sexuality in Apocalypses, testaments, legends, wisdom, and related literature.* p. 310.

<sup>275</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha.* v. 2. 15:14. p. 228, tradução nossa.

Este fato pode ser uma alusão à sexualidade, principalmente porque o anjo é como José. Assim, o homem celestial pode ser um exemplo de um substituto erótico para José.

As cenas descritas acima são insinuações de uma sexualidade que nem sempre aparecem explícitas no texto.

Quando se encontram, depois da conversão de Asenet, José lhe diz:

“E agora, venha a mim, virgem casta, por que ficas longe de mim? E José estende suas mãos e chama Asenet com um piscar de olhos. Asenet também estendeu suas mãos e correu para José e deitou em seu peito. E José colocou seus braços ao redor dela, e Asenet (colocou seus) ao redor dele, e se beijaram por um longo tempo e ambos tiveram vida em seu espírito (kai; ajnevzhsan ajmfovteroi tw:/ pneumati aujtw:n). E José beijou Asenet e concedeu-lhe o espírito de vida (pneu:ma zwh:V), beijou-a segunda vez e concedeu-lhe espírito de sabedoria (pneu:ma sofivaV), e beijou-a terceira vez e deu-lhe o espírito da verdade (pneu:ma ajlhqeivaV).”<sup>276</sup>

A transferência da vida, da sabedoria e da verdade acontece com Asenet a partir do beijo que José lhe dá. A sexualidade de alguém que adora a Deus é permeada de vida, sabedoria e verdade.

Burchard diz que a idéia de que a vida, a alma e o espírito ou algo semelhante possa ser de alguma forma transferido ou trocado por um beijo, “é muito antiga, dando propriedade a muitos tipos de comportamento humano e rituais”.<sup>277</sup> Há uma afirmação do amor e, não existe sinais de ascetismo no texto.

Apesar de todas estas conotações da sexualidade, a virgindade até o casamento é exaltada e o homem que adora a Deus não deve deixar de conservá-la.

No romance, a relação sexual antes do casamento é evitada, pois ele relata:

“E José passou o dia com Putifar, e não dormiu com Asenet, porque ele disse: ‘Não é adequado para um homem que adora Deus dormir com sua esposa antes do casamento’”<sup>278</sup> (ouj proshvkei ajndri; qeosebei: pro; tw:n gavmwn koimhqh:nai meta; th:V gunaiko;V aujtou:).

O judeu temente a Deus é aquele que se mantém preservado para o casamento, apesar de todos os assédios a que possa ser submetido, assédios estes

---

<sup>276</sup> Ibid. 19:9-11. p. 233, tradução nossa.

<sup>277</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. Nota de rodapé “m”. p. 233, tradução nossa.

<sup>278</sup> Ibid. 21:1. p. 235, tradução nossa.

que, no texto denigrem a imagem das egípcias (tanto casadas como solteiras) que querem se deitar com José. “Porque todas as esposas e as filhas dos nobres e dos sátrapas de toda a terra do Egito costumavam assediá-lo (querendo) dormir com ele.”<sup>279</sup>

A monogamia também é valorizada no texto, pois quando Asenet vai lavar os pés de José ela lhe diz: “Seus pés são meus pés, suas mãos são minhas mãos, sua alma é minha alma e seus pés outra (mulher) nunca irá lavar”.<sup>280</sup> Isto nos remete a Gênesis, onde se diz que os dois serão uma só carne. “A exclusão de outras mulheres sugere que o lavar aqui simboliza algo mais, relação sexual e, portanto, pureza matrimonial”.<sup>281</sup>

O romance confirma a aceitação do casamento entre judeus e mulheres gentias prosélitos. A relação sexual destes casamentos é aprovada por Deus. O exemplo positivo proporciona a base para uma divertida apresentação da sexualidade na história. O autor contesta de forma generosa e com uma sabedoria irônica, as oposições de linha dura aos casamentos mistos.

A sexualidade no texto constrói uma identidade judaica em que tal sexualidade não é negada, mas, ao contrário, é afirmada e destacada. As expressões da sexualidade de um judeu, como o beijo, transmitem vida, verdade e sabedoria. Se relacionar com um judeu seria adquirir estas virtudes. Este fato pode ter contribuído para estimular a sexualidade na época da diáspora, visto que poderia configurar-se num atrativo para os casamentos mistos. Aliado a isso, está a exaltação ao corpo e ao sexo da religiosidade grega e egípcia, incitando ainda mais a sensualidade presente na cultura judaica.

Ser judeu é preservar uma moral e pureza sexual sem negar a beleza da sexualidade.

#### 4.7 INTERVENÇÕES EPIFÂNICAS COMO LEGITIMAÇÃO DO DISCURSO (OS ELEMENTOS EPIFÂNICOS COMO CONSTRUTORES E AUTENTICADORES DA IDENTIDADE)

---

<sup>279</sup> Ibid. 7:3. p. 210, tradução nossa.

<sup>280</sup> Ibid. 20:4. p. 234.

<sup>281</sup> LOADER, William. *The Pseudepigrapha on sexuality: attitudes towards sexuality in Apocalypses, testaments, legends, wisdom, and related literature.* p. 322, tradução nossa.



As epifanias são uma realidade no texto. A aparição do anjo, as manifestações miraculosas que o anjo provoca e todas as manifestações transcendentais no texto já mencionadas, são uma tentativa de autenticação da religião judaica por parte da divindade.

O anjo é um símbolo, no judaísmo, da relação entre Deus e os homens. São eles que falam com Abraão, o patriarca da fé judaica. São os anjos que firmam os concertos, que falam e punem em nome da divindade, que se estabelecem como um elo de ligação transcendente – imanente nas Escrituras judaicas.

A lei de Moisés é dada de forma misteriosa, com manifestações fantásticas e procedem da própria mão da divindade.

Os anjos abarcam em si a aprovação e a reprovação, são benéficos ou maléficos. Eles propiciam a relação divino-humana sem que o divino seja destituído de sua transcendência por um lado, mas ativo em sua imanência por outro.

O misterioso ser celestial traz luz ao contexto quando revela a conexão entre a religião judaica e o poder transcendente. Porém, este ser angelical conserva seu mistério, pois quando Asenet lhe pergunta pelo nome, ele lhe diz:

Por que você procura por isso, meu nome, Asenet? Meu nome está nos céus no livro do Altíssimo, escrito pelo dedo de Deus no começo do livro antes de todos (os outros), porque eu sou o chefe da casa do Altíssimo. Todos os nomes escritos no livro do Altíssimo são impronunciáveis, e ao homem não é permitido pronunciar nem ouvir neste mundo, porque os nomes são extremamente notáveis, maravilhosos e louváveis.<sup>282</sup>

Este mistério é que o torna curioso e atraente. É proibido saber o nome dos deuses, pois isto confere poder a quem o sabe. A própria deusa Ísis aproveitou-se da senilidade de Rá para saber o seu nome secreto, o que lhe deu um poder soberano.<sup>283</sup>

Indicadores de uma existência que ultrapassa as categorias humanas, os anjos revestem sempre de autoridade a religião judaica, fixando-se como ícones da transcendência do próprio judaísmo.

Os alimentos sagrados que surgem de forma fantástica no texto fazem com que a mesa de Javé seja partilhada com os que temem seu nome. Nos sacrifícios, a

---

<sup>282</sup> BURCHARD, Christoph. Joseph and Aseneth: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. D. *The Old Testament Pseudepigrapha*. v. 2. 15:12x. p. 227, tradução nossa.

<sup>283</sup> LAMAS, Maria. *Mitologia geral*. v.1. p. 211.

comida é consagrada aos deuses e o ser humano, ao participar, ingerindo o sagrado, faz com que o sagrado se torne parte de sua própria vida.

Os angelomorfismos no texto refletem não só a aprovação do transcendente, mas também a participação humana na transcendência. A experiência pessoal, que se dá nos angelomorfismos, nas relações com os seres celestiais e na revelação que vêm para a particularidade do ser, mostra um enfoque novo na identidade.

O meio de salvação não é mais simplesmente a sabedoria humana, filosófica ou mesmo tradicional, nem ainda a lei judaica na sua forma literal, mas a revelação é acrescentada da experiência pessoal de indivíduos particulares. É claro que tal revelação não se opõe à lei, mas lhe acrescenta a experiência epifânica, que vem “de cima”, e confirma a nova identidade.

Podemos encontrar este tipo de experiência mística também nos apocalipses do judaísmo helênico.<sup>284</sup> Este apelo para a revelação que vem do mundo celestial, que acontece no livro, encontra uma base comum no mundo helenístico, evidenciado, por exemplo, pela popularidade dos mistérios.<sup>285</sup>

A religião do povo judeu é “legítima”, pois vem com a chancela da divindade e propicia alimentos da mesa de Deus.

Ser judeu é sentar-se à mesa de Javé, é comer pão do céu, é ter acesso ao transcendente, é partilhar do divino e ter a aprovação dele.

É aí, que mundos são criados sobre as mesas, onde refeições divinizam humanos e humanizam divinos, numa relação que mistura transcendência e imanência a partir de mistérios insondáveis que só a simbólica pode expressar.

---

<sup>284</sup> Cf. COLLINS, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. p.219.

<sup>285</sup> Ibid.

## 5 CONCLUSÃO

A presente pesquisa procurou analisar o pseudepígrafo *José e Asenet* e compreender como se configura uma identidade judaica na diáspora em Alexandria, entre os séculos I a.E.C. e I E.C. Existem fortes evidências para se dizer que *José e Asenet* é fruto desta comunidade e que foi escrito em grego neste mesmo período. Apesar de toda polêmica em torno do texto grego, o texto mais longo parece ser o mais próximo do original.

A identidade judaica sofreu uma mudança de perspectiva a partir do período Macabeu. Até aquela época, ser judeu era uma questão étnico-geográfica. No período Macabeu, esta identidade assume outra configuração e passa a ser construída a partir da conversão ao judaísmo e da adesão política.

Com estas novas fronteiras identitárias, em que a abertura para os povos estrangeiros foi uma realidade marcante, as identidades se mostraram fluídas. As bordas eram flexíveis e ser judeu começou a abarcar elementos que não correspondiam mais ao passado rígido da constituição da lei Mosaica.

Devido às dificuldades da nova realidade e para responder às novas demandas da sociedade, obras foram escritas com um cunho histórico/fictício. *José e Asenet* é uma destas obras.

A análise de tais obras nos leva à percepção de elementos formadores de uma identidade do grupo, uma vez que os textos estão em diálogo com a sociedade na qual foram produzidos e são produtos das vivências sociais humanas.

Em *José e Asenet* é possível se observar uma identidade que se configura de formas variadas:

(1) *No confronto e na assimilação*. Observa-se no texto o confronto do puro com o impuro. Ser judeu é não se contaminar com os impuros. Este confronto se dá na esfera das divindades. É o Deus de José contra os outros deuses dos egípcios. Ser judeu é servir ao Deus verdadeiro de José e rejeitar os deuses egípcios. Outro confronto estabelecido no texto é o da vida e da morte. A conversão é a passagem da morte para a vida. Ser judeu é ser vivo. E por último analisamos o confronto das mesas. É a mesa de Javé contra as mesas dos outros deuses. A mesa de Javé é composta de vitalidade e perpetuidade, ao passo que a mesa dos deuses é composta de morte e engano. Além do confronto, há também a assimilação nos processos constitutivos da identidade judaica. Esta assimilação se dá na

apropriação da imagem das abelhas usadas na cultura e religião estrangeira. As abelhas possuem um simbolismo nestas religiões que enfoca a sabedoria, a realeza e a autoridade. Ser judeu é ter estas características que são simbolizadas pela abelha nos povos estrangeiros. Outro elemento que foi assimilado é o mel. O mel era um símbolo da incorruptibilidade, da longevidade, da vida justa e era caracterizado também como o alimento dos deuses. Ser judeu é se alimentar da incorruptibilidade, é ter longevidade de vida, é ter uma vida justa e participar da mesa do céu. Também no processo de assimilação estão os alimentos utilizados pelo texto como condutores de imortalidade. Aqui são ressaltados o pão da vida e o cálice da imortalidade. Ser judeu é ter acesso ao pão da vida e ao cálice da imortalidade. E finalmente, no processo de assimilação está a apropriação da imagem dos deuses egípcios e gregos. O texto de *José e Asenet* utiliza imagens do deus-Sol egípcio, de Neit, deusa egípcia, de Ártemis e de Afrodite, deusas gregas. Estas imagens estão relacionadas às qualidades destes deuses. Ser judeu é ter o brilho do deus-Sol, é ter a maternidade e abrigo de Neit, é ter a pureza e castidade de Ártemis e ter a sensualidade de Afrodite.

(2) *Na inserção de prosélitos.* Os prosélitos se tornaram uma realidade a partir do período Macabeu. Num ambiente de diáspora era evidente que os prosélitos estivessem presentes. A comunidade judaica estica suas fronteiras identitárias para abarcar os prosélitos. Ser judeu engloba também outras etnias, desde que sirvam o Deus de José. Para os nativos, ser judeu é saber conviver com os convertidos que seriam inseridos na comunidade.

(3) *Na ética da não-retaliação.* A identidade judaica também se constrói no romance a partir da ética da não-retaliação. Levi e Asenet são os principais exemplos da não-retaliação no texto. Ser judeu é não pagar o mal com o mal, mas ajudar seu inimigo.

(4) *Na sexualidade que abunda no texto e no enfoque à pureza sexual.* A sexualidade é algo que aparece no texto e marca a identidade judaica. A virgindade, a monogamia e a fidelidade conjugal são enfatizadas. Ao mesmo tempo a sensualidade é transpirada nas metáforas do corpo a partir da análise da casa de Asenet. Ser judeu é não negar sua sexualidade, é preservar a virgindade e primar pela moral da fidelidade.

(5) *Nas intervenções epifânicas como legitimação do discurso.* A identidade judaica no texto também é confirmada e construída a partir das intervenções

epifânicas. São os anjos e as transformações angelomórficas que dão a chancela divina para o judeu. Ser judeu é ter a aprovação de Deus e interagir com o mundo celestial.

Estas são algumas características que norteiam esta identidade judaica revelada no texto de *José e Asenet*. Fica claro que as fronteiras identitárias na diáspora eram cruzáveis e que suas bordas eram de difícil compreensão.

Estas afirmações, porém, não estão livres de questionamentos. Muitas outras perspectivas podem ser lançadas a partir de *José e Asenet*. Entre elas, fica a pergunta sobre a recepção do texto de *José e Asenet* pela comunidade judaica e pela comunidade cristã. Como ele foi recebido? Quais foram os impactos causados por ele? Por que a comunidade judaica não teve tanto zelo em preservá-lo? Estas e outras perguntas ficam em aberto com o intento de dar continuidade às pesquisas.

Assim concluímos esta pesquisa apontando, a partir de *José e Asenet*, a construção de identidade judaica na diáspora em Alexandria.

## BIBLIOGRAFIA

ABBOTT, H. Porter. *The Cambridge introduction to narrative*. 2.ed. New York: Cambridge University Press, 2008. 252 p.

ABRÃO, Bernadette S.; COSCODAI, Mirtes U. (Org.). *Dicionário de mitologia*. São Paulo: Best Seller, 2000. 312 p.

AUSUBEL, Nathan. *Conhecimento judaico*. Rio de Janeiro: Korgan Participações e Empreendimentos Ltda, 1989. 2 v.

BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. São Paulo: Hucitec, 2010. 439 p.

BARCLAY, John M. G. *Jews in the Mediterranean Diaspora: from Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*. Los Angeles: University of California Press, 1996. 522 p.

BIBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém: nova edição revista e ampliada*. Tradução: Editora Paulus. São Paulo: Paulus, 2002.

BICKERMAN, Elias J. *The Jews in the Greek age*. London: Harvard University Press, 1988. 338 p.

BIRD, Michael F. *Crossing over Sea and land: Jewish missionary activity in the second temple period*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010. 208 p.

BOHAK, Gideon. *Joseph and Aseneth and the Jewish temple in Heliópolis*. Georgia: Scholars Press, 1996. 141 p.

BUNSON, Margaret R. *Encyclopedia of ancient Egypt*. Revised Edition. New York: Facts on File, Inc., 2002. 462 p.

BURCHARD, Christoph; BURFEINER, Carsten; FINK, Uta B. *Joseph und Aseneth: Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece*. Boston: Brill, 2003. 384 p.

CARSON, D. A.; O'BRIEN, Peter T.; SEIFRID, Mark A. (Ed.) *Justification and variegated nomism: a fresh appraisal of Paul and second temple Judaism*. Volume 1 – the complexities of second temple Judaism. Grand Rapids: Baker Academic, 2001. 619 p.

CHARLESWORTH, James H. (Ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*. Massachusetts: Hendrickson Publishers Marketing, 2009. v.2. 1006p.

CHESNUTT, Randall D. *From death to life: conversion in Joseph and Aseneth*. Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 16. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. 308 p.

COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. Los Angeles: University of California Press, 2000. 426 p.

COLLINS, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish identity and Hellenistic Diaspora*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000. 326 p.

\_\_\_\_\_. *The apocalyptic imagination: an introduction to Jewish apocalyptic literature*. 2.ed. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. 337 p.

\_\_\_\_\_. *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*. SBL Dissertation Series 13. Montana: Society of Biblical Literature and Scholar's Press, 1974. 238 p.

DONALDSON, Terence L. *Judaism and the Gentiles: Jewish patterns of Universalism (to 135 CE)*. Waco: Baylor University Press, 2007. 563 p.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 609p.

FARACO, Carlos A. *Linguagem e diálogo: as idéias lingüísticas do círculo de Bakhtin*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009. 157 p.

FELDMAN, Louis H.; REINHOLD, Meyer (Ed.) *Jewish life and thought among Greeks and Romans*. Minneapolis: Fortress Press, 1996. 436 p.

FINN, Thomas M. *From death to rebirth: ritual and conversion in antiquity*. New Jersey: Paulist Press, 1997. 286 p.

FLUSSER, David. *O judaísmo e as origens do cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001. 3 v.

FRANCH, José A. (Coord.) *Diccionario de Arqueología*. Madrid: Alianza Editorial S.A., 1998. 955 p.

GOODENOUGH, Erwin R. *Jewish symbols in the Greco-Roman period: abridged edition – edited, with a foreword, by Jacob Neusner*. New Jersey: Princeton University Press, 1992. 281 p.

GRUEN, Erich S. *Heritage and Hellenism: the reinvention of Jewish tradition*. Los Angeles: University California Press, 2002. 335 p.

\_\_\_\_\_. *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*. London: Harvard University Press, 2002. 386 p.

HÄGG, Tomas. *The novel in antiquity*. Los Angeles: University of California Press, 1991. 264 p.

HAHLFS, Alfred. *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. 941 p.

HAYWARD, Robert; STUCKENBRUCK, Loren (Ed.) *Journal for the study of the Pseudepigrapha: and related literature* Volume 13 number 2. Cornwall: Continuum Publishing Group Ltd., 2002. 214 p.

HOLQUIST, Michael (Ed.). *The dialogic imagination: four essays by M. M. Bakhtin*. Estados Unidos: University of Texas Press, 1981. 443 p.

HORBURY, William; NOY, David. *Jewish inscriptions of Graeco-Roman Egypt*. New York: Cambridge University Press, 1992. 378p.

HUMPHREY, Edith M. *Joseph and Aseneth*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. 121 p.

\_\_\_\_\_. *The ladies and the cities: transformation and apocalyptic identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and The Shepherd of Hermas*. Journal for the Study of Pseudepigrapha Supplement Series 17. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. 192 p.

JAMES, E. O. *The cult of the Mother-Goddess*. New York: Barnes & Noble Books, 1994. 300 p.

JOHNSON, Sara R. *Historical fictions and Hellenistic Jewish identity: third Maccabees in its cultural context*. Los Angeles: University of California Press, 2005. 253 p.

JONGE, Marinus de. *Outside the Old Testament: Cambridge commentaries on writings of the Jewish & Christian world 200 BC to AD 200*. New York: Cambridge University Press, 1985. 263 p.

JOSEFO, Flávio. *História dos hebreus*. Rio de Janeiro: CPAD, 1992. 782p.

JOSEPH and Aseneth: the confession and prayer of Aseneth, daughter of Pentephres the priest (1918). New York: Society For Promoting Christian Knowledge, s.d. 84 p.

KITTEL, Gerhard (Ed.) *Theological dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1967. v. 4. 1.126p.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história, cultura e religião do período helenístico*. São Paulo: Paulus, 2005. v. 1. 432 p.

KRAEMER, Ross S. *When Aseneth met Joseph: a late antique tale of the biblical patriarch and his Egyptian wife, reconsidered*. New York: Oxford University Press, 1998. 365 p.

\_\_\_\_\_. *Her share of the blessings: women's religions among pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman world*. New York: Oxford University Press, 1992. 275 p.



LAMAS, Maria. *Mitologia geral*. 4. Ed. Lisboa: Editorial Estampa, Ltda., 2000. v. 1. 370 p.

LEVINE, Amy-Jill (ed.). *Women like this: new perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*. Georgia: Society of Biblical Literature, 1991. 260 p.

LIPSETT, B. Diane. *Desiring conversion: Hermas, Thecla, Aseneth*. New York: Oxford University Press, 2011. 190 p.

LOADER, William. *The Pseudepigrapha on sexuality: attitudes towards sexuality in Apocalypses, Testaments, Legends, Wisdom, and related literature*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011. 571 p.

MACHO, Alejandro D. *Apócrifos del Antiguo Testamento (Tomo 1)*. Madrid: Cristiandad, 1984. 414 p.

\_\_\_\_\_. *Apócrifos del Antiguo Testamento (Tomo III)*. Madrid: Cristiandad, 1982. 395 p.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Edições Loyola, 2009. 231 p.

MARSHALL, I. Howard. *Last supper and Lord's supper*. Vancouver: Regent College Publishing, 1980. 191 p.

MEYER, Marvin (ed.). *The Nag Hammadi scriptures: the revised and updated translation of sacred Gnostic texts*. New York: HarperCollins, 2008. 844 p.

MODRZEJEWSKI, Joseph M. *The Jews of Egypt: from Rameses II to Emperor Hadrian*. New Jersey: Princeton University Press, 1997. 279 p.

MOUNCE, William D. *The analytical lexicon to the Greek New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1993. 542p.

NEUSNER, Jacob et. al (Ed.) *New perspectives on ancient Judaism: religion, literature, and society in ancient Israel, formative Christianity and Judaism*. Formative judaism. Boston Way: University Press of America, Inc., 1987. vol. 1. 156 p.

\_\_\_\_\_. *New perspectives on ancient Judaism*. Boston Way: University Press of America, Inc., 1987. vol. 2. 172 p.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003. 244 p.

NOGUEIRA, Paulo A. de S.; FUNARI, Pedro P.; COLLINS, John J. (Orgs.). *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume, 2010. 345 p.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *O que é apocalipse*. São Paulo: Brasiliense, 2008. 129 p.

RAHLFS, Alfred (Ed.). *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. 941 p.

RANSOME, Hilda M. *The sacred bee: in ancient times and folklore*. New York: Dover Publications, Inc., 2004. 308 p.

ROYSE, James R. *Scribal habits in early Greek New Testament papyri*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008. 1051 p.

ROSENBLUM, Jordan D. *Food and identity in early rabbinic Judaism*. New York: Cambridge University Press, 2010. 223 p.

ROST, L. *Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos manuscritos de Qumran*. 2. Ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1980. 207 p.

SCHÜRER, Emil. *A history of Jewish people in the time of Jesus Christ*. Massachusetts: Hendrickson Publishers Marketing, LLC, 2010. 5 v.

SELTZER, Robert M. *Povo judeu, pensamento judaico*. Rio de Janeiro: Korgan Participações e Empreendimentos Ltda, 1990. 2 v.

SIMON, Marcel; BENOIT, André. *Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. Bauru: EDUSC, 1987. 350 p.

SMITH, Edgar W., Jr. *Joseph and Asenath and early Christian literature: a contribution to the corpus Hellenisticum Novi Testament*. Michigan: University Microfilms International, 1977. 232 p.

STENDAHL, Krister (Ed.) *The scrolls and the New Testament*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1992. 312 p.

STONE, Michael E. *Jewish writings of the second temple period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran sectarian, writings, Philo, Josephus*. Philadelphia: Fortress Press, 1984. 698 p.

STONE, Michael E.; BERGREN, Theodore A. (ed.) *Biblical figures outside the Bible*. Pennsylvania: Trinity Press International, 1998. 433 p.

STREETE, Cail C. *The strange woman: power and sex in the Bible*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997. 219 p.

TANNENBAUM, R.; REYNOLDS J. *Jews and godfearers at Aphrodisias*: Cambridge philological society supplementary volume 12. Cambridge: The Cambridge Philological Society, 1987. 140 p.

TAYLOR, Bernard A. *Analytical lexicon to the Septuagint*. (Expanded Edition). Peabody: Hendrickson Publishers, Inc. 2009. 591 p.

UNTERMAN, Alan. *Dicionário judaico de lendas e tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992. 278 p.

VANDERKAM, James C. *An introduction to early Judaism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001. 234 p.

VRETTOS, Theodore. *Alexandria: a cidade do pensamento ocidental*. São Paulo: Odysseus, 2005. 313 p.

WILLIAMS, Margaret H. (Ed.) *The Jews among the Greeks and Romans: a Diaspora sourcebook*. Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1998. 236 p.

WILLS, Laurence M. *Ancient Jewish novels: an anthology*. New York: Oxford University Press, 2002. 298 p.

YONGE, C. D. (Translator). *The works of Philo*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2008. 924 p.

ZERBE, Gordon M. *Non-Retaliatio in early Jewish and New Testament texts: ethical themes in social contexts*. Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 13. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993. 307 p.

ZLOTNICK, Helena. *Dinah's daughters: gender and Judaism from the Hebrew Bible to late antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002. 248 p.

## **ARTIGOS**

BROOKE, George J. Men and women as angels in 'Joseph and Aseneth'. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14/2 (2005), p.159-177.

BURCHARD, Christoph. The text of 'Joseph and Aseneth' reconsidered. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14/2 (2005), p. 83-96.

CHARLES, Ronald. A postcolonial reading of 'Joseph and Aseneth'. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 18/4 (2009), p.265-283.

CHESNUTT, Randall D. Perceptions of oil in early Judaism and the meal formula in 'Joseph and Aseneth'. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14/2 (2005), p.113-132.

COLLINS, John J. Joseph and Aseneth: Jewish or Christian? *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14/2 (2005), p. 97-112.

GALLAGHER, Eugene V. Conversion and community in late antiquity. *The Journal of Religion* 1/73 (1993), p.1-15.

HUBBARD, Moyer. Honey for Aseneth: interpreting a religious symbol. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 16 (1997), p.97-110.

HUMPHREY, Edith M. On bees and best guesses: the problem of *Sitz im Leben* from internal evidence as illustrated by 'Joseph and Aseneth'. *Courrents in Research:BS 7* (1999), p.223-236.

INOWLOCKI, Sabrina. Wisdom and Apocalypticism in 'Aseneth'. *Society of Biblical Literature* (2004),

KOHLER, Kaufmann. Asenath. *Jewish encyclopedia*. Disponível em: <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1905&letter=A#ixzz0pnPQMuds>. Acesso em 31 de agosto de 2011.

LIEBER, Andrea. I set a table before you: the Jewish eschatological character of Aseneth's conversion meal. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14/1 (2004), p.63-77.

LLAGUNO, Junkal Guevara. José y Asenet: historia de una justificación. *Revista MEAH – Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, sección Hebreo 54 (2005), p.3-26.

PENN, Michael. Identity transformation and authorial identification in 'Joseph and Aseneth'. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13/2 (2002). p.171-183.

PORTIER-YOUNG, Anthea, E. Sweet mercy metropolis: interpreting Aseneth's honeycomb. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14/2 (2005), p. 133-157.

ROWLAND, Rebekah. *Apocalyptic imagery in Joseph and Aseneth*. Disponível em: <<http://www.markgoodacre.org/aseneth/Rowland.htm>>. Acesso em 12 out. 2009.

SELVATICI, Monica. A recriação da identidade judaica na cidade de Alexandria no século I D. C. *Revista Oracula* 4/8 (2008), p. 28-37.

SILVA, Francisca Rosa da; CUESTA, Ruthe Ventura. José e Asseneth – pensando identidade e etnia a partir do texto e de seu contexto. *Âncora – Revista Digital de Estudos em Religião*. IV/2 (2008), p. 47-69.

STANDHARTINGER, Angela. Book Review: Joseph und Aseneth. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 15/151 (2006), p. 151-155.

TÖLÖLYAN, Khachig. The contemporary discourse of Diaspora studies. *Comparative Studies of South Africa, Africa and Middle East* 3/27 (2007), p. 647-655.

## **PALESTRAS**

ADRIANO FILHO, José. Literatura e construção da identidade: uma introdução a 3 Macabeus. Palestra proferida na UFJF, Juiz de Fora, 1 jun. 2011.