

## Matrimonios mixtos e identidad judía en la Alejandría de Filón.

LAURA PÉREZ

### Resumen

En el tratado *Las leyes particulares* 3, Filón de Alejandría organiza y explica las leyes bíblicas sobre matrimonio y sexualidad e incluye entre ellas una norma que prohíbe a los judíos el matrimonio “con una persona de otra nación” (ἀλλοεθνεί) (*Spec.* 3.29). Dado que esta interdicción de carácter absoluto carece de una fuente específica en el Pentateuco, nuestro estudio se propone indagar los motivos por los que Filón asume una postura tan adversa hacia los matrimonios mixtos. Con este objetivo, analizaremos, en primer lugar, los pasajes de la Torá que pudieron funcionar como base exegética para la norma -Dt 7.3-4, Ex 34.16, Dt 23.4- aun cuando ninguno de ellos alcance la universalidad que Filón asigna a la prohibición. En segundo lugar, examinaremos otros pasajes de la obra filoniana en que se manifiesta su actitud hacia los matrimonios mixtos; en particular, su interpretación de las narraciones bíblicas sobre uniones entre hebreos y esclavas extranjeras, como la de Abraham con Agar (*Sobre Abraham* 250-254) o las de Jacob con Lía y Raquel (*Sobre las virtudes* 223-225), entre otras. Por medio de este análisis, intentaremos demostrar la hipótesis de que la postura de Filón hacia los matrimonios mixtos está vinculada con la inestable condición socio-política de la comunidad judía en la ciudad de Alejandría bajo el dominio del Imperio romano, a la vez que recibe una fuerte influencia de las normativas legales griegas y romanas para la transmisión de la ciudadanía.

**Palabras clave:** Filón - Alejandría - matrimonios mixtos - identidad judía - Imperio romano

## Mixed marriages and Jewish identity in Philo's Alexandria.

### Abstract

In his treatise *On the special laws* 3, Philo of Alexandria organizes and explains the biblical laws about marriage and sexuality and includes among them one which prohibits Jews to marry “a person from another nation” (ἀλλοεθνεῖ) (*Spec.* 3.29). Since this absolute interdiction lacks a specific source in the Pentateuch, our study aims to inquire the reasons why Philo assumes such an adverse posture towards mixed marriages. With this goal, we will analyze, in the first place, the passages from the Torah which could have functioned as an exegetical basis -Dt 7.3-4, Ex 34.16, Dt 23.4- even though none of them reaches the universality that Philo assigns to the prohibition. In the second place, we will examine other passages of Philo's work in which he manifests his attitude towards mixed marriages; in particular, his interpretation of biblical stories about unions between Hebrews and foreign slaves, such as those of Abraham with Hagar (*On Abraham* 250-254) and of Jacob with Leah and Rachel (*On virtues* 223-225), among others. By means of this analysis, we will try to demonstrate the hypothesis that Philo's position towards mixed marriages is connected with the unstable socio-political condition of the Jewish community in the city of Alexandria under the rule of the Roman Empire, at the same time that it receives a strong influence from Greek and Roman legal statutes for the transmission of citizenship.

Keywords: Philo - Alexandria - mixed marriages - Jewish identity - Roman Empire

## Matrimonios mixtos e identidad judía en la Alejandría de Filón.

LAURA PÉREZ

La obra filosófica y exegética de Filón de Alejandría se produce en un contexto social y político de gran complejidad, pocos años después de la incorporación de la ciudad egipcia al dominio del Imperio romano durante el gobierno de Augusto. La síntesis entre religión judía y filosofía griega que Filón elabora en sus escritos constituye la más cabal y elevada muestra de la situación cultural de la comunidad judía radicada en la urbe helenística desde su fundación, pero, al mismo tiempo, sus textos manifiestan los conflictos, tensiones y cambios que comenzaban a producirse en el ambiente socio-político de la provincia imperial. El presente trabajo abordará una problemática que adquirió un renovado interés en este momento histórico, en conexión con las políticas demográficas e impositivas impulsadas por el gobierno romano: los matrimonios mixtos entre personas de distintos grupos étnicos y la condición jurídica de la descendencia que pudiera surgir de tales uniones.

En sus cuatro tratados sobre *Las leyes particulares (Spec.)* Filón elabora una exposición y sistematización de las leyes bíblicas organizadas bajo los títulos generales de los diez mandamientos. La prohibición del adulterio -el sexto mandamiento- incluye como leyes especiales todas las normas

destinadas a regular los matrimonios y limitar el ámbito de la sexualidad lícita. En este contexto, Filón introduce una ley que prohíbe a los judíos el matrimonio “con una persona de otra nación” (ἀλλοεθνεί) (*Spec.* 3.29), interdicción de carácter absoluto que resulta llamativa, puesto que carece de una fuente específica en el Pentateuco. Nuestro estudio se propone indagar los motivos por los que Filón asume una postura tan adversa hacia los matrimonios mixtos, al punto de añadir a la legislación bíblica una prohibición categórica de estas uniones.

Con este objetivo, analizaremos, en primer lugar, los pasajes de la Torá que pudieron funcionar como base exegética para esta norma, aquellos que vedan las uniones con la gente de las naciones que ocupaban la tierra prometida antes de la llegada de los hebreos (Dt 7.3-4; Ex 34.16; Dt 23.4). Si bien estos versículos no alcanzan la universalidad que Filón asigna a la prohibición, presentan una motivación que reaparece en la discusión del alejandrino: el peligro de idolatría implicado en las uniones interétnicas. En segundo lugar, examinaremos otros pasajes de la obra filoniana en que se manifiesta su actitud hacia los matrimonios mixtos; en particular, nos ocuparemos de su interpretación de las narraciones bíblicas sobre uniones entre hebreos y esclavas extranjeras, como la de Abraham con Agar (*Sobre Abraham* 250-254) o las de Jacob con Lía y Raquel (*Sobre las virtudes* 223-225), entre otras. Intentaremos demostrar que Filón busca justificar estas uniones mediante la adscripción al judaísmo y la elevación del estatus de las mujeres, lo que tiene directas consecuencias sobre la clasificación de la descendencia y la categorización de los hijos como “legítimos” (γνήσιοι) o “bastardos” (νόθοι). Este análisis nos permitirá comprobar que la principal inquietud de Filón en relación con los matrimonios mixtos derivaba de sus efectos sobre la determinación de la identidad y la condición social de la descendencia, problemática que había cobrado especial relevancia en el contexto histórico-político de Alejandría en el siglo I. En efecto, teniendo en cuenta este complejo panorama político, defendemos la hipótesis de que la postura de Filón hacia los matrimonios mixtos -que se expresa en diversos tratados y se sintetiza en la prohibición de *Spec.* 3.29- está vinculada con la inestable condición socio-política de la comunidad judía en el Imperio y recibe una fuerte influencia de las normativas legales griegas y romanas para la transmisión de la ciudadanía.

### La interdicción de los matrimonios con no judíos

En el marco de su exposición de las leyes bíblicas sobre sexualidad agrupadas bajo el mandamiento que prohíbe el adulterio, Filón introduce

una afirmación tajante respecto de los matrimonios mixtos: “tampoco, dice [el legislador], debes unirte en matrimonio con una persona de otra nación” (ἀλλὰ μηδὲ ἄλλοεθνεί, φησί, κοινωνίαν γάμου συντίθεσο, *Spec.* 3.29)<sup>1</sup>. Esta prohibición resulta llamativa por varios motivos. Primero, porque al introducirla en su exposición, Filón se aparta del capítulo de Lv 18 que venía siguiendo bastante estrechamente en los párrafos precedentes y cuyas prescripciones retomará a continuación<sup>2</sup>. Segundo, porque la ley que nos ocupa se incluye inmediatamente a continuación de las normas que prohíben las relaciones sexuales entre parientes y, en su explicación de estas disposiciones, Filón arguye que ellas propugnan las uniones con “extranjeros” (ὄθνεῖους, *Spec.* 3.25), a través de las cuales pueden crearse nuevos parentescos y expandirse la raza. La veda de los matrimonios con “personas de otra nación” parecería entrar en contradicción con esta afirmación<sup>3</sup>. No obstante, la diferencia terminológica indica que no existe tal contradicción, sino que las afirmaciones filónicas se refieren a temas distintos. En el primer caso, el fomento de los matrimonios con ὄθνεῖοι, no alude en realidad a los extranjeros provenientes de otra nación u otra raza, sino más bien a los ‘extraños’ en el sentido de no pertenecientes al grupo íntimo de los familiares, conocidos y amigos, οἰκειοί<sup>4</sup>. Es decir, se refiere a personas de otra tribu u otras familias dentro de la misma nación judía, nación que, al crecer a través de estos matrimonios, puede extenderse hacia diversas partes del mundo, como en efecto ha sucedido ya en el momento en que Filón escribe, en que la diáspora judía se había incrementado notoriamente en las diversas regiones del ecuménico Imperio romano. En cambio, ἄλλοεθνεῖς son específicamente aquellas personas que pertenecen a otra ‘nación’ o ‘pueblo’, ἔθνος<sup>5</sup>. Por lo tanto,

<sup>1</sup> Las traducciones de textos de Filón, la *Septuaginta* u otros autores antiguos me pertenecen. Para los escritos de Filón, sigo la edición de Cohn y Wendland (1962) y cito los tratados según las abreviaturas de los títulos latinos establecidas por *The Studia Philonica Annual*.

<sup>2</sup> En los §§ 12-28 de *Spec.* 3. Filón trata en orden las leyes contenidas en Lv 18.7-18; en el § 32 retoma Lv 18.19 y finaliza con este capítulo en el § 50, con Lv 18.23. La lectura sigue el orden de este capítulo, aunque toma en cuenta también Lv 20, que trata las mismas temáticas.

<sup>3</sup> Cf. Mosès 1970: 71, n. 5 y 74, n. 4, quien cita a Baron, *Histoire d'Israël*, 1957, vol. 2, pp. 906-907. Contra esta opinión, cf. Feldman 1993: 79 (que también cita y refuta a Baron) y Loader 2011: 196.

<sup>4</sup> *LSJ* (s.v.) señala que en ocasiones ambos términos (ὄθνεῖος- οἰκειός) funcionan como opuestos.

<sup>5</sup> El término ἔθνος es uno de los más utilizados por Filón para referirse a la nación judía, cf. Birnbaum 2007: 43-51, 58.

aquí Filón prohíbe en forma generalizada el matrimonio con no judíos, sin importar a qué otro grupo étnico o cultural pertenezcan.

Justamente este carácter generalizado y universal de la prohibición es el otro elemento que otorga interés y relevancia a esta norma, puesto que Filón no cuenta con antecedentes bíblicos que formulen una interdicción tan absoluta de cualquier tipo de matrimonio interétnico. En efecto, los pasajes de la Torá que actúan como base exegética son Dt 7.3-4 y Ex 34.16, en los cuales la prohibición resulta acotada a las siete naciones que ocupaban la tierra a la que Dios ha conducido a los hebreos, *i. e.*, los hititas, los guirgasitas, los amorreos, los cananeos, los perizitas, los jivitas y los jebuseos (Dt 7.1): “No te unirás en matrimonio con ellos: no darás tu hija a su hijo, ni tomarás a su hija para tu hijo” (Dt 7.3); “[que nunca...] tomes de las hijas de ellos para tus hijos, ni entregues a tus hijas para sus hijos” (Ex 34.16)<sup>6</sup>. No hay en el Pentateuco una prohibición que se extienda en forma indiscriminada a todas las naciones fuera de la hebrea. De hecho, otro pasaje bíblico ha sido también interpretado como un impedimento de los matrimonios mixtos, pero este tampoco se aplica indiscriminadamente a todos los pueblos, sino que se limita a ciertas naciones en particular. Se trata de Dt 23.4, que establece: “El amonita y el moabita no entrarán en la asamblea del Señor”, ni siquiera en la décima generación<sup>7</sup>. No solo es una prohibición que no se aplica necesariamente a los matrimonios y que se restringe a dos grupos culturales, amonitas y moabitas, sino que además, pocos versículos más abajo otra norma pareciera dispuesta a admitir algunas formas de inclusión o apertura hacia otros pueblos, pues en Dt 23.8-9 se indica con relación a los edomitas y a los egipcios que “si nacieran hijos de ellos, en la tercera generación entrarán en la asamblea del Señor” (v. 9).

En otros dos lugares bíblicos, aunque no incluidos en el Pentateuco, sí se encuentra una interdicción general de los matrimonios mixtos. Se trata de los libros de Esdras y Nehemías, donde se retoman los versículos de Dt 7.3-4 y Dt 23.4 a fin de prohibir las uniones con la gente de las naciones que ocuparon el país de los hebreos durante su exilio en

<sup>6</sup> Para un análisis de estos versículos y los que examinaremos a continuación, así como de sus diversas interpretaciones, cf. Cohen 1983.

<sup>7</sup> Cf. Cohen 1983: 31 ss. El autor considera que el soporte bíblico más importante para vincular este pasaje con la interdicción de los matrimonios mixtos es 1 R 11.1-2, donde se combinan Dt 7.3-4 y Dt 23.4 y 9. La Misná, por otra parte, entendió así estos versículos, cf. *Quiddushin* 4.3. Sin embargo, Filón toma la prescripción en el sentido más general de ingresar a la comunidad judía, cf. Cohen 1983: 33.

Babilonia y con quienes estos deben convivir a su regreso (Esd 9.12; Ne 13.1-3 y 25). A pesar de la apelación a los versículos de *Deuteronomio*, la prohibición adquiere en estos libros un alcance universal, pues en varios lugares se reniega llanamente de los matrimonios con “mujeres extranjeras” (γυναίκας ἀλλοτρίας, Esd 10.10 ss. y 44; Ne 13.27; αἱ γυναῖκες αἱ ἀλλότριαι, Ne 13.26<sup>8</sup>). Sin embargo, el libro de Esdras otorga a la interdicción una motivación que se encuentra por completo ausente del texto de Filón. Esta se basa en la concepción de Israel como una raza santa: “la raza santa se ha alterado en los pueblos de las tierras” (παρήχθη σπέρμα τὸ ἅγιον ἐν λαοῖς τῶν γαιῶν, Esd 9.2). Como ha analizado Christine Hayes<sup>9</sup>, esta noción de una raza santa aparta a los hebreos de todos los demás grupos étnicos y hace que cualquier contacto con ellos sea considerado una profanación, que no afectará tanto a quienes establecen este tipo de unión como a sus descendientes, los que nunca podrán purificarse. Más tarde, en el texto de *Jubileos* 30, esta ideología adquirió nuevas bases al incorporar la noción de los matrimonios mixtos como uniones prohibidas en el Pentateuco, es decir, como crímenes capitales, pues *Jubileos* ubica esta interdicción en Lv 18.21 y 20.3, que prohíben entregar la descendencia a Moloc. De este modo, los matrimonios mixtos no solo provocarían una impureza genealógica o racial al mezclarse la sangre de la raza santa con sangre profana, sino además una impureza moral, que contaminaría toda la línea de descendientes.

Filón, sin embargo, no presenta rastro alguno de esta comprensión de las uniones con no judíos, sino que su preocupación radica en la posibilidad de que estos matrimonios conduzcan al integrante judío de la pareja o, más probablemente, a sus hijos, hacia la idolatría y la impiedad. Por ello expresa que la finalidad de la prohibición consiste en que “jamás seas seducido por costumbres contrarias ni cedas ante ellas, de modo que olvides el camino de la piedad y, por haberte extraviado, te dirijas hacia una ruta intransitable”, a la vez que enfatiza el peligro que estas uniones representan para la descendencia que

<sup>8</sup> La numeración corresponde a la Biblia de Jerusalén; en la *Septuaginta*, ambos tratados aparecen juntos como Libro de Esdras y Nehemías (= Esdras II) y, por lo tanto, con numeración correlativa: el capítulo 13 de Ne es en *Septuaginta* el 23.

<sup>9</sup> Cf. Hayes 1999 (esp. 9-10, 18, 20-21) y 2002 (esp. 68-69, 74, 77). La autora presenta un pormenorizado análisis del desarrollo de esta ideología a través de estos textos bíblicos y otros intermedios (como el *Testamento de Leví* y una versión aramea del mismo) para estudiar su plasmación más completa y extrema en el *Libro de los Jubileos* y en Qumrán (4QMMT) (cf. Hayes 1999: 25-35; 2002: 82-89).

puedan engendrar: “la amenaza no es pequeña para tus hijos e hijas, puesto que posiblemente serán atraídos hacia las costumbres bastardas más que hacia las legítimas, lo que constituye el principio y el fin de la mayor desgracia” (*Spec.* 3.29)<sup>10</sup>.

Al enfatizar esta motivación, el alejandrino coincide con los dos pasajes bíblicos que señalamos al comienzo: Ex 34.16 explica la interdicción por el peligro de que “se prostituyan tus hijas tras los dioses de ellos y prostituyan a tus hijos tras los dioses de ellos”<sup>11</sup> y Dt 7.4 indica que “ella apartará a tu hijo de mí y él servirá a otros dioses”. La presencia de esta motivación de la prohibición muestra que Filón tenía en cuenta específicamente estos pasajes bíblicos al formular la ley que impide los matrimonios mixtos, pero introduce una interpretación original al desconectar la interdicción de su aplicación exclusiva a las naciones que habitaban la tierra prometida a los hebreos. Logra así que la prohibición de los matrimonios interétnicos adquiera un carácter universal.

Sin embargo, dada la abierta aceptación de los prosélitos que expresa en diversos pasajes de su obra, parece extraño que Filón vede de forma tan perentoria los matrimonios con cualquier persona que no pertenezca a la nación hebrea. Además, así como en las narraciones bíblicas hay numerosos ejemplos de uniones o matrimonios con mujeres extranjeras que no parecen generar ningún conflicto ni para los demás personajes de la historia bíblica ni para sus narradores, Filón igualmente se refiere a

<sup>10</sup> La importancia que Filón asigna al peligro de impiedad e idolatría que suponen las relaciones con personas de otros pueblos se manifiesta en la insistencia con que retoma en diferentes escritos el caso de las mujeres moabitas que sedujeron a los hebreos durante su viaje hacia la tierra prometida (Nm 25.1-18). Si bien en los escritos del *Comentario* (*Post.* 182-183; *Conf.* 57; *Leg.* 3.242; *Mut.* 108; *Ebr.* 73) Filón interpreta este episodio de manera alegórica, sin vincularlo con la realidad histórica o contemporánea, en los tratados de la *Exposición* el episodio se constituye en un caso ejemplar altamente significativo: cf. *Mos.* 1.295-305, *Virt.* 34-44, *Spec.* 1.55-57. Filón alaba la acción de Fineas (cf. Feldman 2002: 320-323, sobre la positiva imagen de este personaje en Filón) y sus seguidores, que actuaron en defensa de la piedad y mataron a todos los israelitas que se habían desviado; a la vez que asigna un marcado énfasis a la idea de que la unión sexual abre el camino hacia la idolatría. Además, en otros pasajes Filón expresa su preferencia por los matrimonios con mujeres de la misma raza o tribu, cf. *QG* 4.243, 4.88, 4.90, 4.242-243, 4.245, *Mos.* 1.7.

<sup>11</sup> El texto masorético traducido en la Biblia de Jerusalén difiere levemente de la versión de *Septuaginta*: “y no sea que tomes sus hijas para tus hijos, y que al prostituirse sus hijas tras sus dioses, hagan también que tus hijos se prostituyan tras los dioses de ellas”.

estas relaciones en distintos puntos de su lectura exegética y los presenta como uniones válidas y aceptables<sup>12</sup>. Pero si se analizan algunos casos emblemáticos, resulta evidente que el alejandrino debe desplegar ciertas estrategias interpretativas -favorecidas por el contexto de la lectura alegórica- a fin de verse en condiciones de otorgarles esa aprobación. En especial, el motivo por el que estos matrimonios generan dificultades radica en la problemática definición de la identidad de su descendencia, cuya ubicación en uno u otro grupo -judíos o extranjeros- resulta, cuanto menos, dudosa. En el próximo apartado analizaremos los casos más representativos de esta problemática y los complejos factores que influyen en la interpretación filónica de estas cuestiones.

### Los matrimonios mixtos y la condición de la descendencia

La unión entre Abraham y la esclava Agar es un primer y significativo ejemplo de una relación entre un hebreo y una extranjera que no genera mayores conflictos en el texto bíblico pero que Filón se ve en la necesidad de justificar. Sara, la esposa del patriarca, no ha podido tener hijos y, como ya se encuentra en una edad avanzada, le propone a Abraham que tome a su criada para procrear con ella “hijos [que] serán tuyos como legítimo engendrador y míos por cabal adopción” (ὁὰ μὲν ἔσται τὰ γεννώμενα γνήσια, θέσει δὲ πάντως ἐμά, *Abr.* 250). Pero para otorgar legitimidad al ofrecimiento, Sara explica por qué considera a su criada una buena candidata para esta función: por un lado, porque “es esclava en su cuerpo, pero libre y noble<sup>13</sup> en su

<sup>12</sup> En muchos casos, de hecho, Filón solo menciona al pasar estos matrimonios, sin realizar comentarios ni positivos ni negativos, como sucede por ejemplo con Moisés, casado con la hija de un sacerdote de Madián (cf. *Ex.* 2.16-22; *Mos.* 1.51-52, 59), o con José, casado con la hija de un sacerdote egipcio (cf. *Gn.* 41.45; *Jos.* 121). Sobre este último caso, cf. Niehoff 1999: 52.

<sup>13</sup> El concepto de ‘nobleza’ (εὐγένεια) es importante en el pensamiento filoniano porque se vincula a su apertura y aceptación de los prosélitos. Filón distingue la nobleza de linaje -que no tiene valor alguno si las cualidades nobles de los progenitores no son emuladas por sus descendientes- frente a la nobleza que consiste en la adquisición de la virtud (*Virt.* 198). Esta es la verdadera nobleza, asequible a cualquier persona, sin importar si desciende de una familia noble o de una de humilde condición. Los ejemplos de Abraham y Tamar muestran que aun quien proviene de un innoble origen (ambos de familias politeístas) puede adquirir la virtud perfecta y tornarse hacia Dios, demostrando su propia nobleza de alma (*Virt.* 212-222). El concepto se vincula al de ‘parentesco’ (συγγένεια), definido, según Filón, no por las relaciones de sangre sino por la semejanza de conducta y la persecución de los mismos fines, en especial, la honra a Dios (*Virt.* 195). Cf. *Virt.* 187-227; *Mos.* 2.171; *Spec.* 1.51-52, 1.317-318, 2.73; Birnbaum 2007: 203; 214.

espíritu” (τὸ μὲν σῶμα δούλην, ἐλευθέραν δὲ καὶ εὐγενῆ τὴν διάνοιαν); por otro, porque “aunque es egipcia por raza, es hebrea por elección” (γένος μὲν Αἰγυπτίαν, τὴν δὲ προαίρεσιν Ἑβραίαν) (*Abr.* 251). Estas justificaciones dan cuenta de la necesidad de realizar una elevación del estatus social de la criada así como de su afiliación a la religión de los hebreos -aunque más no sea por inclinación y modo de vida, sin que existan ritos concretos de conversión-. Solo de esta manera los hijos que ella pueda concebir podrían posicionarse en una mejor condición como legítima descendencia de su padre. Ello es significativo, porque contrasta con la situación relatada en el texto bíblico, donde no parece existir conflicto alguno en la decisión (Gn 16.2), estos solo surgen más tarde, cuando Sara se siente afrentada por la actitud de su criada (Gn 16.4-5). Pero además, las justificaciones de Sara, proclamadas en un momento de preocupación por la ausencia de un “heredero” (κληρονόμος) y “sucesor” (διάδοχος) de Abraham (*Abr.* 252), poco después caen en el olvido cuando ella misma puede proveer a su esposo de un hijo “legítimo” (γνήσιος) (*Abr.* 254). De hecho, en otro lugar del mismo tratado Isaac es referido como el único hijo legítimo de Abraham (γνήσιον υἷὸν μόνον, *Abr.* 194)<sup>14</sup>.

Otro caso controvertido al que Filón busca algún tipo de atenuante es el de las esclavas de Lía y Raquel con las que Jacob tiene a cuatro de sus hijos (Gn 30.4-13). Estas no solo eran “esclavas” (θεράπαινοι) y por lo tanto concubinas, no esposas, sino que además eran, según indica Filón, “nacidas más allá del Éufrates en los confines de Babilonia” (τῶν ὑπὲρ Εὐφράτην ἐν ἐσχατιαῖς τῆς Βαβυλῶνος γεννηθεῖσαι) (*Virt.* 223). Sin embargo, cuando sus amas las entregaron para que dieran hijos a Jacob, fueron elevadas en estatus y dignidad de tal modo que no eran consideradas “concubinas” (παλλακίδων) sino “esposas” (γαμετῶν) (*Virt.* 223) y sus hijos no ocupaban el lugar de “bastardos” (νόθοι) sino que obtuvieron un estatus igual al de los “legítimos” (γνησίων) (*Virt.* 224). En cuanto al origen extranjero de las esclavas, Filón da por supuesto que ellas han adoptado la fe y las costumbres judías, puesto que su ejemplo lo introduce a continuación del de Tamar, que constituye para el alejandrino el modelo femenino por antonomasia de la conversión, así como Abraham es el arquetipo masculino. En

<sup>14</sup> La interpretación de las relaciones entre Abraham, Sara y Agar es distinta en los tratados alegóricos de Filón, especialmente *Congr.* y *Fug.*, donde la diferencia entre una y otra de las mujeres es enfatizada. Cf. el análisis de Alesso (2012: 286-288) sobre la relación Sara-Agar en su Introducción a la traducción de *Fug.* en OCFA III.

efecto, en *Sobre las virtudes* Filón menciona primero a Tamar, una mujer extranjera de Siria Palestina que, a pesar de haber sido criada en un hogar “politeísta” (πολυθέω) había abandonado esas creencias al reconocer al Dios único y se había vuelto hacia la “piedad” (εὐσέβειαν) dando ejemplo de nobleza a todos sus sucesores (*Virt.* 221). Sin embargo, como ella era libre e hija de padres libres, a continuación presenta Filón como contraparte el ejemplo de las criadas que se unieron a Jacob, cuya asunción del papel de esposas implicaba necesariamente su apropiación de las leyes y preceptos judíos.

En todas estas situaciones en que Filón eleva el estatus de las mujeres bíblicas<sup>15</sup>, lo que está implicado en mayor medida es el estatus de su descendencia. La defensa de las uniones que entablan Abraham y Jacob no los afecta únicamente a ellos mismos, que de otro modo podrían ser acusados como transgresores de una ley bíblica, sino sobre todo a sus hijos, los principales perjudicados por la condición no judía de sus madres, como Filón recalca en su diatriba contra los matrimonios mixtos en *Spec.* 3.29. Este aspecto del análisis filónico es especialmente relevante porque indica que al momento de determinar la condición judía de los hijos, para el alejandrino tenía relevancia no solo el estatus judío del padre sino también el de la madre<sup>16</sup>. E, incluso, la existencia o no de un legítimo matrimonio entre ellos, como puede deducirse de la insistencia en que las concubinas adquieran el nivel de esposas y del énfasis con que recalca constantemente a lo largo de su obra la necesidad de contraer matrimonio legítimo y de que la procreación se produzca en ese contexto<sup>17</sup>.

Estos requisitos son originales de la lectura filoniana y no se encuentran en el texto bíblico, que consideraba la identidad judía del padre suficiente para que fuese transmitida esta condición a los

<sup>15</sup> Niehoff (1999: 43-52) analiza estos mismos casos en su estudio sobre las madres judías y Loader (2011: 196-198) sintetiza las interpretaciones y conclusiones de esta autora.

<sup>16</sup> Esta es la tesis de Niehoff (1999: 52): “He [Philo] was the first Jewish exegete who retroactively ‘improved’ the status of foreign mothers in order to protect their offspring”. En efecto, la autora postula que para Filón la condición extranjera de algunas de las matriarcas bíblicas supone un problema, al que busca solución mediante la alegoría. En ello la investigadora se diferencia de otros autores que interpretan estos mismos ejemplos como indicio de una apertura de Filón a los matrimonios mixtos: “Philo adopts a surprisingly gentle tone in discussing the instances of biblical intermarriage” (Feldman 1993: 78).

<sup>17</sup> Cf. *Jos.* 43, *Mos.* 1.28, *Abr.* 248, *Spec.* 2.133, 3.67, *QG* 4.154, *Det.* 102.

hijos, sin importar cuál fuese la nacionalidad de la madre. Y lo mismo sucedía a la inversa en los casos en que el progenitor masculino no era judío: los hijos heredaban su condición y por lo tanto no eran integrados a la comunidad judía sino que se incorporaban -al igual que la esposa misma- a la sociedad paterna<sup>18</sup>. Este sistema supone un principio patrilineal de determinación del estatus, la herencia y la identidad, sistema que primaba durante la etapa bíblica y hasta el período del Segundo Templo. Sin embargo, alrededor del siglo I d.C. este sistema fue paulatinamente reemplazado por un principio matrilineal, plasmado en la Misná y prevaleciente desde entonces hasta la actualidad, según el cual la descendencia de una madre gentil y un padre judío es gentil, mientras que la descendencia de una madre judía y un padre gentil es judía<sup>19</sup>.

En los textos de Filón no puede hallarse una formulación del principio matrilineal, como tampoco en otros autores de su época<sup>20</sup>. Sin embargo, Filón comienza a asignar cierto peso a la madre en la determinación de la condición y estatus de los hijos y, por lo tanto, en la transmisión de su identidad judía, y nuestra hipótesis es que Filón realiza este cambio por influencia de las políticas de ciudadanía impuestas por el gobierno romano. De hecho, el dominio romano en Alejandría generó notables modificaciones en las formas de determinación de la identidad étnica y, sobre todo, en las consecuencias que esa identidad implicaba para los diversos grupos. El gobierno imperial comenzó a aplicar un método de segregación y clasificación de la sociedad -con el fin, especialmente, de la fijación de tasas impositivas- en el que una de las variables que entraban en consideración era la categoría de etnicidad. Se podían distinguir en principio tres grupos: los romanos, que ocupaban el nivel social más alto; los griegos, que podían llegar a obtener cargos de gobierno pero que habían sido desplazados a un nivel inferior a partir de la dominación romana; y los egipcios, que se ubicaban en el estrato social más bajo. Los romanos contaban con la ciudadanía romana y era

<sup>18</sup> Cf. Cohen 1985a: 7; 1985b: 21-23 (= Cohen 1999, cap. 9); Méléze Modrzejewski 2003: 110.

<sup>19</sup> Los textos principales donde se establece el principio matrilineal rabínico son Misná, *Quiddushin* 3.12 y *Yebamot* 7.5. Cf. Cohen 1985a: 5-7, 13; 1985b: 30-35, donde se discuten también los problemas de datación. Misná, *Yebamot* 7.5 establece que el hijo de una madre judía y un gentil es judío pero *mamzêr*, que es la condición legal de los niños nacidos de una relación prohibida, como adulterio o incesto.

<sup>20</sup> Cf. Cohen 1985b: 25-29, esp. 28 y n. 31 y 32, donde se citan pasajes de Filón y Josefo, respectivamente; Méléze Modrzejewski 2003: 110; Alesso 2007: 21-25.

frecuente que los griegos poseyeran la ciudadanía alejandrina o de otras ciudades importantes de la provincia egipcia; incluso si solo poseían la de su ciudad griega de origen, cumpliendo ciertos requisitos podían mantenerse en una situación de privilegio que suponía una importante reducción del impuesto personal. Los judíos, en este contexto, dado que en su gran mayoría no poseían ninguna de estas ciudadanía, fueron asimilados a los egipcios y se les exigió que pagaran el mismo elevado impuesto (*λαογραφία*) que correspondía a este grupo<sup>21</sup>. Sin embargo, dado que antes de la dominación romana los judíos contaban con una posición social y un estatus superior al de los nativos egipcios, una fuerte preocupación en la comunidad judía fue, para los que tenían alguna forma de ciudadanía -romana o alejandrina-, mantenerla a fin de poder seguir integrados a los estratos sociales superiores; y, tanto para estos como para los que no eran ciudadanos, conservar la propia identidad judía en el amplio abanico étnico de la ciudad imperial.

La legislación romana establecía que un niño heredaba el estatus paterno y estaba bajo su poder (*patria potestas*) únicamente cuando había sido concebido en el marco de un matrimonio entre dos personas que poseían *conubium* (o *connubium*), es decir, la capacidad de contraer un matrimonio legítimo, *justum matrimonium*. Casi exclusivamente los ciudadanos romanos poseían el derecho de *conubium*, de modo que para que un niño obtuviera la condición de ciudadano romano debía ser hijo de dos ciudadanos romanos unidos en matrimonio legal. Sin embargo, cuando uno de los padres poseía *conubium* y el otro no, se trataba de un matrimonio válido pero no era un *justum matrimonium* y, por lo tanto, la teoría legal romana establecía que el niño debía seguir la condición de la madre<sup>22</sup>, es decir, si la madre no era ciudadana y el padre sí, el niño no sería ciudadano. No obstante, el caso contrario -esto es, el hijo de madre ciudadana y padre no ciudadano es ciudadano- fue invalidado alrededor del siglo I a.C. por la *Ley Minicia*, que establecía que los niños concebidos en tales uniones siguieran la condición del progenitor de menor estatus<sup>23</sup>. En la ley romana, por

Cf. Niehoff 1999: 40-41; Méléze Modrzejewski 2001: 162-163: “under Augustus, the Jews were suddenly wrenched from their erstwhile condition as an integral part of the Greek-speaking minority. They had been ‘Hellenes’; now, they had suddenly become ‘Egyptians’” (163).

<sup>21</sup> Cf. Treggiari 1993: 317-318.

<sup>22</sup> Cf. Cohen 1985b: 42-43; Méléze Modrzejewski 2003: 110-111. Las fuentes más importantes son: Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* 3.18.45; *Tópica* 20; Tito Livio, *Historia de Roma* 43.3.1-4; Ulpiano, *Tituli* 5.8; *Digesto* 1.5.19, 24; Gayo, *Instituciones* 1.56, 64, 67-68, 75.

lo tanto, la madre obtenía un rol primordial en la determinación del estatus e identidad social de los hijos, pues su condición ciudadana era requisito indispensable para que los hijos pudieran adquirir esta categoría, si bien ella no tenía la capacidad positiva de transmitirla por sí misma a sus descendientes<sup>24</sup>.

Muchos autores han señalado la similitud conceptual entre este sistema romano y el principio matrilineal que se establece en el judaísmo rabínico<sup>25</sup>, pero también todos los investigadores concuerdan en que este principio no estaba aún vigente ni era conocido en la época del Segundo Templo. De hecho, como ya hemos señalado, ni Filón ni ninguno de sus contemporáneos lo menciona. Sin embargo, en su interpretación de los matrimonios mixtos, el alejandrino da muestras de tener muy presente el sistema romano de transmisión del estatus ciudadano a la descendencia. Desde su punto de vista, de hecho, el padre judío solo no es suficiente para garantizar la condición judía de los hijos, mientras que ello sí era posible e incluso incuestionado en las condiciones históricas reflejadas en el texto bíblico. Así, cuando relata la salida de los judíos de Egipto, Filón comenta que junto con los israelitas viajaba una enorme multitud de gente diversa, entre la

<sup>24</sup> Cf. Niehoff (1999: 42): "In such cases of intermarriage the mother's status was crucial, but only in a negative or regulative sense. If her status was inferior to that of the father, she prevented her children from inheriting his status. If her status was, however, superior, she could not yet transmit it to her children". El *Gnomon del Idios Logos* constituye una prueba de que este sistema de transmisión de identidad ciudadana se aplicaba también en la provincia romana de Egipto, cf. §§ 13, 38-39, 46-48.

<sup>25</sup> Cohen (1985b: 42-46), a partir de la similitud conceptual que reconoce entre ambos sistemas, propone que la influencia romana es una explicación factible de la adopción del principio matrilineal por parte de los rabinos, aunque adelanta también otras motivaciones posibles y, si bien esta se encuentra entre las dos preferidas, no asevera su validez. Cf. Sorek 2002; Katzoff 2003 para otras explicaciones que refutan esta propuesta de Cohen. Méléze Modrzejewski (2003) explica la adopción del sistema rabínico a partir de la influencia romana, pero no en base a un conocimiento de la ley romana por parte de los rabinos, sino como respuesta a una situación social generada por la interdicción de las circuncisiones en el Imperio durante el gobierno de Adriano (alrededor del año 120 d.C.). Esta norma impidió la conversión de los hombres al judaísmo, mientras las mujeres sí podían hacerlo y tenían luego la posibilidad, por prerrogativa del gobierno romano, de circuncidar a sus hijos y así transmitirles su identidad judía (127-129). La comunidad judía habría obtenido del gobierno imperial un doble privilegio: el que autorizaba a los judíos a circuncidar a sus propios hijos, y el de la matrilinealidad, que les permitía determinar la identidad judía de acuerdo al estatus materno (131-132).

que menciona a los “bastardos”, hijos que los hebreos habían tenido con madres egipcias y que, explicita Filón, “habían sido adscriptos a la estirpe paterna” (τῷ πατρῷ γένει προσνεμηθέντες, *Mos.* 1.147). En tiempos bíblicos, se suponía que una mujer casada con un hebreo -o, igualmente, esclava y concubina suya- asumía la religión de su esposo, sin más requisitos de conversión, y que los hijos heredaban de su padre la identidad judía. Pero Filón no concibe así la situación y de hecho la categoría de ‘bastardo’ (νόθος) que utiliza proviene indudablemente del derecho griego y romano (*spurius*). En Atenas eran bastardos los niños nacidos fuera del matrimonio y estaba prohibido para un ciudadano o ciudadana casarse con una persona extranjera, de modo que el hijo de tal unión mixta sería necesariamente ilegítimo y bastardo. En consecuencia, no tenía derecho a reclamar la ciudadanía ateniense ni herencia alguna de su padre<sup>26</sup>. En la ley romana, el *spurius* era el niño de padre desconocido o sin padre, de modo que no era posible para él heredar el estatus o las propiedades del padre biológico. Este es el sentido que adquiere el término para Filón<sup>27</sup>, como claramente demuestra el pasaje que acabamos de considerar, donde el alejandrino debe aclarar, por no considerar algo evidente y automático, el hecho de que esos bastardos habían sido incluidos en las familias de sus padres<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Cf. Harrison 1968: 61-68; MacDowell 1978: 67-68, 87. La interdicción de los matrimonios con extranjeros fue impuesta por una ley de Pericles en el año 451/0 a.C., que establecía además que ambos padres debían ser ciudadanos para que sus hijos heredaran esa condición. Hay aún discusiones respecto de la situación de los bastardos extramatrimoniales pero nacidos de dos padres ciudadanos; es probable que estos pudieran obtener los derechos ciudadanos, mientras que los hijos de uniones mixtas estarían en una condición civil y legal mucho más precaria (cf. Harrison 1968: 68). Sobre las posibilidades de los bastardos de heredar, es probable que los de padres ciudadanos pudiesen acceder a parte de la herencia cuando no existían hijos legítimos; en cambio, los de padre o madre extranjera, dado que no eran ciudadanos, no tenían derecho alguno sobre la herencia (ibíd., 66-68).

<sup>27</sup> Aunque en Roma los descendientes de matrimonios mixtos (es decir, nacidos fuera de un *justum matrimonium*) no eran *spurii*, sino que esta condición la recibían los producidos de uniones *nefarias* (como el incesto o el adulterio, cf. Gayo, *Instituciones* 1.64), son las consecuencias que esta categoría suponía para quienes la recibían las que coinciden con el uso filónico del término νόθος. Pues a diferencia de esta concepción, la categoría judía de *mamzêr* implicaba una gran limitación de derechos pero no impedía la inclusión en la familia paterna (cf. Neufeld 1944: 226, n. 3).

<sup>28</sup> Filón entiende que los hijos adulterinos, también considerados bastardos, no pueden ser incluidos ni en la familia del padre biológico ni en la del esposo engañado (cf. *Decal.* 130).

La misma situación se produce con los casos de los hijos de Agar, Bilá y Zilpá. En tratados distintos a los que hemos analizado más arriba y en los que Filón no busca justificar la conducta de los patriarcas o la condición de sus hijos, estos son considerados, sin más, bastardos, lo que sirve de motivo, por ejemplo, para negar a Ismael, hijo de la esclava egipcia Agar, cualquier tipo de participación en la herencia de Abraham; de hecho, ambos son expulsados de la casa del patriarca<sup>29</sup>. Con respecto a los hijos de Bilá y Zilpá<sup>30</sup>, un pasaje del tratado *Sobre la inmutabilidad de Dios* (121) es especialmente significativo porque no solo los distingue de los hijos de Lía y Raquel como los bastardos frente a los legítimos, sino que además, en la comparación, aduce que aquellos “como hijos de concubinas, son clasificados por su parentesco inferior, el de las mujeres, y no por el superior, el de los varones” (οἱ παλλακίδων ὄντες ἀπὸ τοῦ χείρονος γένους, τοῦ πρὸς γυναικῶν, ἀλλ’ οὐκ ἀπὸ τοῦ κρείττονος, τοῦ πρὸς ἀνδρῶν, χρηματίζουσιν) y por eso “son llamados hijos de las mujeres Bilá y Zilpá, pero no de Israel, su padre”. Esta explicación tiene gran similitud con la teoría romana que indicaba que los hijos ilegítimos seguían la condición de la madre en lugar de la paterna. Si bien el tratado alegórico no presenta más aclaraciones sobre esta cuestión, parece probable que Filón haya tenido en cuenta, para esta interpretación, las nociones provenientes del derecho romano que se aplicaba a su alrededor.

Por último, en *Vida de Moisés* 2.193 Filón alude a un hombre “bastardo, nacido de padres desiguales, el padre egipcio y la madre judía” (ἐξ ἀνομοίων τις γενόμενος ἄνθρωπος νόθος, Αἰγυπτίου μὲν πατρός, μητρὸς δὲ Ἰουδαίας). En este párrafo resulta evidente que tampoco la condición judía de la madre es suficiente para que el hijo sea considerado judío. Sin embargo, el caso es interesante porque Filón reniega de la conducta de este hombre hijo de madre judía que “despreció las costumbres patrias de la madre en favor de las egipcias” (τῶν μὲν ταύτης πατρίων ἔθῶν ἠλόγησε, πρὸς δὲ τὴν Αἰγυπτιακῆν) y “se inclinó a la impiedad emulando el ateísmo de esos hombres” (ἀπέκλινεν ἀσέβειαν τὴν τῶν ἀνδρῶν ζηλώσας ἀθεότητα). Esta crítica

<sup>29</sup> Cf. Niehoff 1999: 47. Sobre el carácter bastardo de Ismael, cf. *Sobr.* 8; en *Fug.* 208 Filón opone a Ismael como símbolo de la audición con Israel que, en contraste, es “el hijo legítimo y primogénito” (ὁ γνήσιος υἱὸς καὶ πρωτόγονος), y representa entonces al sentido superior de la visión (cf. n. 293 de Alesso al § 208 de *Fug.* en *OCFA* III y Alesso 2010: 19-22, sobre las implicancias de esta distinción y su relación con la concepción filónica de Israel como “el que ve a Dios”).

<sup>30</sup> Estos son llamados bastardos en numerosos pasajes, cf. *Heres* 175; *Fug.* 73; *Leg.* 2.94.

permite deducir que, desde la perspectiva de Filón, un niño nacido de madre judía debía ser educado en las leyes judías y en la honra a Dios, por eso constituye una desviación el hecho de que este bastardo prefiera adoptar las costumbres egipcias. Si bien es este justamente el peligro principal que Filón percibe en los matrimonios y uniones mixtas, la idea es una novedad con respecto a la ideología precedente, donde el hijo de un padre no judío necesariamente adoptaba la religión y leyes de este, sin que influyera en modo alguno la identidad materna, que también debía ser adaptada a la del esposo. Filón, en cambio, intenta mantener la descendencia de judíos, tanto hombres como mujeres, en el interior de la comunidad judía y ello supone asignar a cualquiera de los progenitores judíos una posición preponderante con respecto al cónyuge no judío, del que se exige la conversión<sup>31</sup>.

En efecto, si retomamos en este punto la interpretación filónica de los casos de Agar, Bilá, Zilpá y Tamar, parece que lo que es necesario para la legitimación y elevación del estatus de la descendencia -además del legítimo matrimonio- es la conversión a la fe judía de la parte extranjera de la pareja. Es decir, cuando los progenitores no sean ambos judíos, el hijo tendrá un carácter bastardo que solo puede ser evitado cuando la parte extranjera pierde esta condición a través de su conversión. Filón en muchos lugares expresa su aprobación del proselitismo, de aquellas personas que deciden abandonar su patria, su familia y amigos, sus leyes y la creencia en múltiples dioses, para abrazar la fe en el único Dios e ingresar en una nueva comunidad social y política. Exhorta a los judíos a tratar con amor a estos recientes integrantes de la comunidad y a convertirse en sus nuevos amigos y familiares<sup>32</sup>. En estas condiciones, no podría acusarse a quienes contrajeran matrimonio con estas personas de que incurran en el peligro de abandonar sus creencias y leyes ancestrales para abrazar la idolatría, el mayor riesgo que Filón señala en su explicación de la prohibición de los matrimonios mixtos.

Un último pasaje proporciona nueva evidencia en esta misma dirección. En *Sobre las virtudes* 110-115, Filón se refiere a la ley sobre el matrimonio con una cautiva, establecida en Dt 21.10-14. Esta norma se formula en relación con las cautivas tomadas durante la expulsión

---

Del mismo modo, Josefo relata que solo en aquellos casos en que aceptaran ser circuncidados, esto es, convertidos, podían los extranjeros casarse con mujeres judías, cf. *Antigüedades judías* 20.139, 16.225, etc.

<sup>31</sup> Cf. *Virt.* 102-104, 179, 219-220; *Praem.* 152; *Spec.* 1.51-52, 1.309, 2.118-119, 4.178; *Somn.* 2.273; etc.

de los pueblos que habitaban la tierra de Canaán, de modo que se trata de las mujeres prohibidas en las leyes de Dt 7.3-4 y Ex 34.16. La contradicción entre estas disposiciones no desaparece en Filón, pero el filósofo añade ciertas nociones al pasaje bíblico que le otorgan una mayor coherencia. Dt 21.10-14 ordena al israelita que, si desea tomar como esposa a una prisionera, debe llevarla a su casa, donde le rapará la cabeza, le cortará las uñas, le quitará su ropa de cautiva y le permitirá llorar durante un mes a su padre y a su madre. Solo entonces la hará su esposa y, cuando ya no la quiera, no podrá venderla como esclava, sino que deberá dejarla ir libre. Filón, en el marco de su exposición acerca de la filantropía, recupera estas mismas prescripciones pues las considera útiles para aliviar la desgracia de la mujer y “transformar todo para mejor” (μεταρρυσάμενος πάντα πρὸς τὸ βέλτιον, *Virt.* 110). En estas condiciones, una vez que ha llorado a sus parientes (οἰκείους) de los que “fue separada” (ἀπεζεύχθη) (*Virt.* 111), Filón ordena unirse a ella “como esposa según la ley” (ὡς γαμετῆ νόμῳ) porque es sagrado considerar “digna de los ritos sagrados de los matrimonios plenos” (θεσμῶν τῶν ἐπὶ τελείοις γάμοις ἀξιοῦσθαι) a la que va a entrar al lecho de un esposo no por ganancia como una prostituta, sino “por amor de su compañero o para engendrar hijos” (δι᾽ ἔρωτα τοῦ συνιόντος ἢ διὰ τέκνων γένεσιν) (*Virt.* 112). Aquí Filón piensa en la posibilidad de que la cautiva se convierta en esposa legítima. Ello solo es posible una vez que ha llorado la separación de su familia, pues así, al igual que Tamar y los demás prosélitos, abandona su tierra, sus familiares y amigos para entrar en una nueva comunidad, al ingresar a la casa de su nuevo esposo; es decir, todo indica que se espera de ella que asuma el modo de vida de la familia a la que se incorpora. De este modo, podrá desempeñar la función primordial de una esposa legítima, la de producir descendencia, que también será legítima<sup>33</sup>.

### Conclusiones

En su consideración de los matrimonios mixtos entre judíos y personas de otras naciones, Filón muestra como principal motivación el interés por preservar la condición judía de la descendencia, aun si ello requiere que no se mantenga tan estrictamente apegado a la letra bíblica como en otras secciones de su exposición legislativa. Dado que el Pentateuco no presenta ninguna prescripción que resulte de

<sup>33</sup> La conversión como requisito para la legitimidad del matrimonio es el tema principal en la novela judía *José y Asenet* (cf. §§ 15-16), de época contemporánea a Filón (cf. Frenkel 2013).

alidad en el contexto socio-político contemporáneo, puesto que las naciones con las que se prohíbe toda unión en Dt 7.3-4 y Ex 34.16 ya habían dejado de existir mucho tiempo atrás, el alejandrino no duda en reelaborar las disposiciones mosaicas a fin de adaptarlas a su propia época y lugar. Los judíos ya no poseen una definición territorial de su identidad, pues se han extendido por los diversos continentes y las comunidades de la diáspora han sido integradas a las sociedades de las distantes regiones ocupadas por la dominación imperial romana. Por lo tanto, a fin de mantener la propia identidad bien definida Filón extiende la ley bíblica para cubrir a todas las demás naciones con que puedan convivir o entrar en contacto los judíos. Es decir, la prohibición adquiere alcance universal, de tal modo que los judíos solo podrán formar lazos matrimoniales con otros judíos. La razón bíblica en que se justifica la interdicción de las uniones mixtas mantiene, sin embargo, su actualidad, puesto que el peligro de que los judíos se vean atraídos por cultos foráneos y caigan en la idolatría sigue siendo la mayor preocupación para Filón.

Al mismo tiempo, en el contexto social y político en que se insertan los judíos de la diáspora alejandrina, adquiere gran relevancia la voluntad de conservar la propia identidad dentro del cambiante y heterogéneo panorama imperial, aspecto muy ligado a la importancia que comienza a asignarse al mantenimiento de la posición social y de los derechos que, desde la óptica de Filón, deben distanciar a los judíos de otros sectores sociales, como los egipcios. En esta búsqueda por conformarse a los requisitos sociales y políticos que imponía la dominación romana, Filón en forma implícita efectúa algunas adaptaciones al sistema judío de herencia a fin de adecuarlo a los estándares romanos. Si la ciudadanía romana exigía para su transmisión la doble ascendencia ciudadana a través de padre y madre, a la vez que la legitimidad de la unión como *castum matrimonium*, para Filón la condición de judío de nacimiento se obtiene si ambos padres son judíos, libres y unidos a través del matrimonio acorde a la Ley. Por ello, aunque no se formula en ningún modo el principio matrilineal que más tarde surgirá en el ambiente rabínico, lo que sí aparece es una mayor atención a la condición de las madres, pues con que el padre solo sea judío no alcanza para que su descendencia herede cabalmente este estatus. Sin embargo, la apertura hacia el proselitismo permite que los no judíos, si por libre elección abandonan sus costumbres y creencias, tengan la posibilidad de unirse a la comunidad judía y, por lo tanto, de establecer lazos matrimoniales

que ya no implicarán peligro de idolatría y cuya descendencia poseerá indiscutible pertenencia al grupo social, político y religioso que conforma esta comunidad.

En suma, la prohibición de los matrimonios interétnicos que Filón incluye en su exposición legal manifiesta dos preocupaciones de suma actualidad en la situación histórico-social en que se inserta su escritura. Por un lado, expresa la necesidad de evitar que los judíos pierdan su identidad religiosa a través del sincretismo con otros pueblos. Por otro, demuestra que los judíos pueden adaptarse a las normas del gobierno imperial, sin dejar de defender su propia identidad grupal y su posicionamiento en el marco de una sociedad multiétnica donde los conflictos entre ámbitos diversos de pertenencia y exclusión se multiplican.

**Ediciones y traducciones**

- ALESSO, MARTA (trad.), "Sobre la fuga y el encuentro" en MARTÍN, JOSÉ PABLO (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. III, Trotta, Madrid, España, 2012, pp. 283-354.
- COHN, LEOPOLD, WENDLAND, PAUL y REITER, SIEGFRIED (eds.), *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vols. I-VII, De Gruyter, Berlín, Alemania, 1962 (Reimer, Berlín, Alemania, 1896-1915).
- COLSON, FRANCIS H. y WHITAKER, GEORGE H. (eds.), *Philo*, vols. I-X, Heinemann, Londres, Inglaterra, Nueva York, Estados Unidos, 1929-1939.
- DANBY, HERBERT (trad.), *The Mishnah*, Oxford University Press, Oxford, Inglaterra, 1933.
- DEL VALLE, CARLOS (trad.), *La Misná*, Sígueme, Salamanca, España, 2003.
- MARTÍN, JOSÉ PABLO (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vols. I-V, Trotta, Madrid, España, 2009-2016.
- MOSÈS, ANDRÉ (ed. y trad.), *De Specialibus Legibus III et IV*, Cerf, París, Francia, 1970.
- RAHLFS, ALFRED (ed.), *Septuaginta*, 2 vols., Wurttembergische Bibelanstalt, Stuttgart, Alemania, 1971 (1935).
- REINACH, THÉODORE (ed. y trad.), "Un code fiscal de l'Égypte Romain: le Gnomon de l'Idéologue" en GIRARD, PAUL F. y SENN, FELIX (eds.), *Les lois des Romains*, Jovene, Nápoles, Italia, 1977, pp. 520-557.
- UBIETA, JOSÉ A.; GARCÍA, SANTIAGO (eds.), *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, España, 1976.

**Bibliografía citada**

- ALESSO, MARTA E., "Qué es una madre judía según Filón", *Circe 11*, EdUNLPam, Santa Rosa, Argentina, 2007, pp. 11-25.
- ALESSO, MARTA E., "Qué es Israel en los textos de Filón", *Circe 14/2*, EdUNLPam, Santa Rosa, Argentina, 2010, pp. 15-30.
- BIRNBAUM, ELLEN, *The place of Judaism in Philo's Thought. Israel, Jews and Proselytes*, Scholars Press, Atlanta, Estados Unidos, 2007 (1996).
- COHEN, SHAYE J. D., "From the Bible to the Talmud: The prohibition of Inter-marriage", *Hebrew Annual Review 7, Biblical and Other Essays in Honor of Robert Gordis*, The Ohio State University, Ohio, Estados Unidos, 1983, pp. 23-39.

- COHEN, SHAYE J. D., "The matrilineal principle in historical perspective". *Judaism* 34/1, American Jewish Congress, Nueva York, Estados Unidos, 1985a, pp. 5-13.
- COHEN, SHAYE J. D. (1985b), "The origins of the matrilineal principle". *AJS Review* 10/1, Cambridge University Press, Cambridge, Inglaterra; pp. 19-53.
- COHEN, SHAYE J. D., *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, Estados Unidos, 1999.
- FELDMAN, LOUIS H., *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interaction from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, Princeton, Estados Unidos, 1993.
- FELDMAN, LOUIS H. (2002), "The portrayal of Phineas by Philo, Pseudo-Philo and Josephus", *The Jewish Quarterly Review* 92/3-4, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, Estados Unidos, pp. 315-345.
- FRENKEL, DIANA L., "La novela José y Aseneth: el pasaje de la idolatría al monoteísmo", *Circe* 17/1, EdUNLPam, Santa Rosa, Argentina, 2013, pp. 33-48.
- HARRISON, ALICK ROBIN W., *The law of Athens. The Family and Property*, Clarendon Press, Oxford, Inglaterra, 1968
- HAYES, CHRISTINE E., "Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources", *The Harvard Theological Review* 92/1, Cambridge University Press, Nueva York, Estados Unidos, 1999, pp. 3-36.
- HAYES, CHRISTINE E., *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, Oxford University Press, New York, Estados Unidos, 2002.
- KATZOFF, RANON, "Children of Intermarriage: Roman and Jewish Conceptions" en HEZSER, CATHERINE (ed.), *Rabbinic Law in its Roman and Near Eastern Context*, Mohr Siebeck, Tübingen, Alemania, 2003, pp. 277-286.
- LOADER, WILLIAM, *Philo, Josephus and the Testaments on sexuality. Attitudes towards sexuality in the writings of Philo and Josephus and in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Eerdmans, Grand Rapids/ Cambridge, Estados Unidos, 2011
- MACDOWELL, DOUGLAS, *The law in classical Athens*, Cornell University Press, New York, Estados Unidos, 1978.
- MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, JOSEPH, *The Jews of Egypt. From Ramses II to Emperor Hadrian*, Varda Books, Skokie, Illinois, Estados Unidos, 2001.

- MEÏZE MODRZEJEWSKI, JOSEPH, "Filius Suos Tantum': Roman Law and Jewish Identity" en MOR, MENAHEM, OPPENHEIMER, A'HRON, PASTOR, JACK y SCHWARTZ, DANIEL R. (eds.), *Jews and Gentiles in the Holy Land in the days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud*, Jad Ben-Zvi Press, Jerusalem, Israel, 2003, pp. 108-136.
- NEUFELD, EPHRAIM, *Ancient Hebrew Marriage Laws. With special references to general Semitic laws and customs*, Longmans, Green and Co, London, Inglaterra, 1944.
- NEHOFF, MAREN R., "Jewish identity and Jewish mothers: who was a Jew according to Philo?", *The Studia Philonica Annual 11*, Society of Biblical Literature, Atlanta, Estados Unidos, 1999, pp. 31-54.
- NOREK, SUSAN, "Mothers of Israel: Why the Rabbis adopted a Matrilineal Principle", *Women in Judaism 3/1*, 2002, University of Toronto, Toronto, Canada, pp. 1-12. Disponible en URL: [<http://wjudaism.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/view/197>].
- TREGGIARI, SUSAN, *Roman marriage. Iusti Coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian*, Clarendon Press, Oxford, Inglaterra, 1993.