

Flavio Josefo, transmisor de Manetón

Tesis con opción a la mención “Doctorado Internacional” (US)



Presentada por

Fátima Aguayo Hidalgo

Dirigida por

Prof. José María Candau Morón (US)

Prof. Francisco J. González Ponce (US)

Año 2022



UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Escuela Internacional de Doctorado

Doctorado en Estudios Filológicos

**FLAVIO JOSEFO, TRANSMISOR
DE MANETÓN**

Tesis con opción a la mención “Doctorado Internacional” (US) presentada y
defendida por la Doctoranda:

FÁTIMA AGUAYO HIDALGO

Directores:

Prof. José María Candau Morón (US)

Prof. Francisco José González Ponce (US)

A. A. 2021/2022

Imagen de la Portada: pinturas halladas en la tumba 3 de Beni Hasan, en la que se representan a un grupo de asiáticos, identificados con los hicsos (LEPSIUS 1913). Reproducida del siguiente sitio web (American Society of Overseas Research):

<https://www.asor.org/onetoday/2016/07/the-beni-hasan-tomb-painting-and-scholarship-of-the-southern-levant/>

Ἐλπίς

ÍNDICE DE CONTENIDO

Agradecimientos.....	9
Abreviaturas utilizadas	11
INTRODUCCIÓN GENERAL	15
I. Origen del proyecto de Tesis y justificación de su contenido	17
1. Planteamiento original del contenido de la Tesis	18
2. Justificación del contenido de la Tesis	18
3. Evolución del planteamiento original y establecimiento definitivo del contenido .	19
II. Descripción detallada de los criterios seguidos en la exposición.....	22
1. Introducción individual de Manetón.....	23
2. Presentación del <i>Contra Apión</i>	24
3. Noticia sobre Apión.....	24
4. Citas de Manetón	24
5. Comentario de cada cita	25
III. Consideraciones generales sobre el contenido de la Tesis	27
1. Manetón como autor seleccionado para el estudio.....	27
2. Aportaciones y novedades respecto a los precedentes anteriores.....	27
1. MANETÓN: VIDA Y OBRA.....	31
A. Datos biográficos de Manetón.....	33
A.1. El nombre de Manetón. El lugar de nacimiento y cronología	33
A.2. Los dos Manetón.....	35
A.3. El Pseudo-Manetón.....	37
A.4. Introducción del culto a Serapis	38
A.5. Fuentes no literarias	39
A.6. El trabajo literario de Manetón	40
A.7. <i>Αἰγυπτιακά</i>	41
B. El contexto cultural de los <i>Αἰγυπτιακά</i>	49
B.1. El contexto griego	49
B.1.1. El Museo y el Templo egipcio	49
B.1.2. La ausencia de Egipto	50

B.1.3. La presencia de Egipto. El cambio de paradigma.....	51
B.1.4. La presencia de Egipto. Las alusiones literarias	52
B.1.5. La presencia de Egipto. El “coming after”	53
B.2. El contexto egipcio	55
B.2.1. Manetón y las listas reales de Egipto	55
B.2.2. Precedentes remotos de Manetón. La <i>Piedra de Palermo</i> y el <i>Papiro de Turín</i>	55
B.2.3. La lista de Manetón. Similitudes con el <i>Papiro de Turín</i>	56
B.2.4. Las listas reales y la concepción egipcia de la historia.....	57
B.2.5. Manetón y la corte de los Tolomeos	58
B.2.6. Los <i>Αἰγυπτιακά</i> como producto de la influencia griega	58
B.2.7. Los <i>Αἰγυπτιακά</i> y la diversidad étnica del Egipto Tolemaico	59
B.2.8. Manetón entre Grecia y Egipto: convergencia e intertextualidad.....	59
B.2.9. Manetón y el hermetismo. El hermetismo entre Grecia y Egipto.....	62
B.2.10. Manetón y el <i>Libro de Sotis</i>	64
2. <i>CONTRA APIÓN</i> : PRESENTACIÓN.....	75
A. Características del <i>Contra Apión</i>	77
A.1. Datación.....	77
A.2. Título.....	82
A.3. Estructura y contenido	85
B. <i>Contra Apión</i> en el trabajo literario de Josefo.....	93
C. Contexto histórico	98
D. Audiencia.....	102
E. Finalidad del <i>Contra Apión</i> : la apología	105
F. Transmisión de la obra	109
3. LA IDENTIDAD DE APIÓN	111
4. I., <i>Ap.</i> I 73.....	117
Introducción.....	119
A. Traducir y traducción en Josefo	120
B. Distinción entre γράμμα y ἀναγραφή.....	123
C. Omisión de la condición de ἀρχιερέυς de Manetón	126
5. I., <i>Ap.</i> I 74-92.....	129

Introducción.....	135
A. Los <i>Αἴγυπτιακά</i> , primer testimonio de la antigüedad judía.....	136
B. Oscuridad del pasaje. La problemática textual e histórica	140
C. Oscuridad del pasaje. La presencia de esquemas legendarios.....	141
D. Los hicsos, pueblo de origen incierto	143
E. Hipótesis sobre el significado de <i>hicsos</i>	144
F. Estrategias de Josefo como transmisor.....	145
6. I., <i>Ap.</i> I 223-253, 287.....	155
Introducción.....	164
A. El odio egipcio hacia los judíos (<i>Ap.</i> I 223-226).....	167
B. Crítica al teriomorfismo de la religión egipcia (<i>Ap.</i> I 224-225).....	168
C. Γράμματα y ἀναγραφαί frente a τὰ μυθεύόμενα/τὰ λεγόμενα (<i>Ap.</i> I 227-229)	170
D. Lepra e impurezas atribuidas a los judíos (<i>Ap.</i> I 230-236).....	173
E. Moisés, héroe judío (<i>Ap.</i> I 237-250).....	180
F. Similitudes entre los leprosos de Manetón y otro punto de su relato.....	183
G. Críticas al relato de Manetón y conclusión de Josefo (<i>Ap.</i> I 251-253, 287)	184
H. Estrategias de Josefo como transmisor.....	185
7. CONCLUSIONES GENERALES	187
8. BIBLIOGRAFÍA CITADA.....	193
ABSTRACT	213

AGRADECIMIENTOS

La realización de la Tesis Doctoral no ha sido obra de una sola persona. Llegar al final de este recorrido, con sus más y sus menos, no habría sido posible sin la intervención de una serie de colaboradores y preceptores que me ayudaron a superar los obstáculos que han surgido a lo largo de este período.

Para hablar de los orígenes de esta Tesis Doctoral es necesario remontarse a mis años de instituto. Aún recuerdo la ilusión al saber que podría estudiar lenguas clásicas y sobretodo, el griego. Tras decidir que quería matricularme en el Grado en “Filología Clásica” de la Universidad de Sevilla, sentí que nadaba a contracorriente. La infravaloración de las Humanidades es un lastre que debemos soportar, en mayor o menor medida, gran parte de los filólogos y, especialmente, los clásicos. Afortunadamente, tuve a mi lado el apoyo que necesitaba para emprender mi camino académico. Quiero agradecer a mis padres la ayuda que me han prestado todo este tiempo, en todos los sentidos en los que se puede ayudar a una persona. Por las eternas conversaciones, consejos, amor y crucigramas. Agradecer también a aquel que está allí arriba, mi abuelo Aurelio, quien creyó en mí desde el primer momento y me cogió la mano para decirme: “Siempre hacia delante”. Y a mi abuela Gloria, que se sigue imponiendo a aquella que arrebató la memoria y me dedica una sonrisa cuando me ve.

Como estudiante del mencionado Grado tuve la gran suerte de encontrarme en mi camino a los que un día me enseñaron y ahora puedo presumir de sentirlos compañeros. Quiero dar mi más sincero agradecimiento a mis Directores de Tesis. Al Prof. José María Candau Morón, quien suscitó mi interés por la investigación y me ha acompañado en este camino desde la elaboración del Trabajo de Fin de Grado. A él por su infinita paciencia y a quien debo darle las gracias por haberme ayudado en el ámbito académico y en mi crecimiento personal. Y no exagero al afirmar que siento al Prof. Candau Morón como una persona de la familia. De la misma manera agradezco inmensamente al Prof. Francisco J. González Ponce por su entrega, su atención, su amparo, sus consejos y apoyo incondicional en todo este recorrido. A ambos se deben los logros que deriven del presente trabajo. Quiero extender mi agradecimiento a la Prof. Irene

Pajón Leyra, siempre dispuesta a colaborar en todo lo posible. Y quiero extender mi agradecimiento al resto de jóvenes investigadores que forman parte del “Grupo de Trabajo”: Stefano Acerbo, Francisco Javier González Mora, Pablo González Mora y Francisco Jesús Martínez Hidalgo. Deseo expresar mi agradecimiento a mis profesores del Departamento de Filología Griega y Latina de la Universidad de Sevilla por los conocimientos que me han transmitido. Asimismo, reconozco la eficaz labor de la Sra. Natividad Gallo Ayala, gestora de dicho Departamento. Agradezco igualmente a todos los Profesores, españoles e internacionales, que se han cruzado en mi camino académico y de los que he podido aprender.

De igual manera, debo reconocer mi gratitud a las Universidades que me han acogido durante mis dos Estancias de Investigación. En primer lugar, a la Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”, por haber apoyado mi Acuerdo de Cotutela y mi solicitud como Doctoranda del Dottorato di Ricerca in “Antichità Classiche e Loro Fortuna. Archeologia, Filologia, Storia”, de los cuales, pese a no haberse llevado a cabo, sólo puedo extraer cosas buenas. Y dentro de la Università di Roma “Tor Vergata”, doy las gracias al Prof. Virgilio Costa, quien no dudó en acogerme aun atravesando unos momentos tan difíciles. También el Sr. Mario Chighine, Técnico–Administrativo de la citada Università por haber resuelto todos los problemas de gestión que derivaron del Acuerdo de Cotutela. En segundo lugar, a la Università degli Studi di Roma “La Sapienza” por su reciente acogida. Debo mostrar un especial agradecimiento al Prof. Roberto Nicolai por su atención, sabios consejos y, en general, su cobertura durante mi estancia en Roma durante 2021.

No quiero acabar sin mostrar mi agradecimiento a mi compañero en este camino desde casi la mitad de mi vida. A Pepe, quien espero sea también mi compañero de vida. Por su entrega, complicidad y comprensión. Por haber estado a mi lado en los momentos más difíciles. Por lo que nos queda por vivir.

Y a mis mascotas, que siempre me han ofrecido su amor incondicional sin pedir nada a cambio.

Expuestos mis sinceros agradecimientos, no queda nada más que dar paso a esta Tesis. Pido disculpas de antemano por los errores que puedan contenerse en ella, esperando que no consigan empañar el estudio y esfuerzo realizado.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

A. AUTORES GRIEGOS Y LATINOS

A. Autores griegos:

ADRADOS, F.R. (ed.), 1980, *Diccionario Griego-Español* I, Madrid, pp. XLIX-CXXII.

Véanse los siguientes sitios web:

- <http://dge.cchs.csic.es/lst/lst4.htm> (autores y obras)
- <http://dge.cchs.csic.es/lst/lst2.htm> (papiros)
- <http://dge.cchs.csic.es/lst/lst3.htm> (inscripciones)

B. Autores latinos:

VOLLMER, F., 1904, *Thesaurus linguae Latinae: Index Librorum Scriptorum Inscriptionum ex Quibus Exempla Adferuntur*, Lipsiae. Se pueden consultar las abreviaturas en el siguiente sitio web (Gallica [Bibliothèque Nationale de France]):

- <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k92433c>

II. REVISTAS

Seguimos las abreviaturas facilitadas por *L'Année philologique*. Las abreviaturas pueden consultarse en el siguiente sitio web:

- <https://about.brepolis.net/aph-abreviations/>

En caso de que una revista y su correspondiente abreviatura no aparezcan en *L'Année philologique*, mantenemos el nombre completo de la revista, sin modificaciones.

III. OTRAS ABREVIATURAS

BNJ WORTHINGTON, I. (ed.), 2007- , *Brill's New Jacoby: On-line*, Leiden–Boston

- <https://referenceworks.brillonline.com/browse/brill-s-new-jacoby>

FGrHist JACOBY, F., 1923-1958, *Die Fragmente der Griechischen Historiker I-III*, Berlin-Leiden, (Brill's Jacoby Online):

- <https://referenceworks.brillonline.com/browse/die-fragmente-der-griechischen-historiker-i-iii>

FGrHist Part IV: G. SCHEPENS (ed.), 1998, later: S. SCHORN, (ed.): *Die Fragmente der Griechischen Historiker. Part IV*, Leiden–Boston, (Brill Online):

- <https://scholarlyeditions.brill.com/bnjo/preface-iv/>

FHG MÜLLER, C., 1841-1873, *Fragmenta historicorum Graecorum I-V*, Parisiis, (Digital Fragmenta Historicorum Graecorum [DFHG]):

- <http://www.dfhg-project.org/>

LSJ LIDDELL, H. G.–R. SCOTT–H. S. JONES, 1996, *A Greek-English Lexicon, with a Revised Supplement*, Oxford.

PEG BERNABÉ, A., 1996, *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*, Leipzig.

RE PAULY, A. F. V.–G. WISSOWA–W. KROLL (eds.), 1839-1980, *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart.

Para el sistema de citas y referencias bibliográficas, hemos seguido las normas de publicación de las *Monografías GAHIA*, consultadas en el siguiente enlace web:

<https://gahia.net/wp-content/uploads/2018/05/Monograf%C3%ADas-de-GAHIA-Guidelines-for-Contributors.pdf>

En aquellos otros casos en los que se emplean abreviaturas no registradas en este y en los apartados anteriores, hemos procurado, en todo momento, su fácil reconocimiento por parte del lector, reproduciéndolas en sus formas más previsibles.

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. ORIGEN DEL PROYECTO DE TESIS Y JUSTIFICACIÓN DE SU CONTENIDO

La presente Tesis Doctoral ha sido financiada por la Ayuda para Contratos Predoctorales para la Formación de Doctores (FPI), convocatoria 2017, subvencionada por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades. Asimismo, ha sido elaborada en el marco del proyecto “El Prisma Romano: Ideología, Cultura y Clasicismo en la Tradición Geohistoriográfica”, que ocupa un lugar preferente entre los objetivos científicos de la Asociación Internacional “Geography and Historiography in Antiquity” (GAHIA)¹, en cuyo ámbito se desarrolla. El presidente de la Asociación Internacional GAHIA, Francisco J. González Ponce, profesor de la Universidad de Sevilla y codirector de la tesis, ha sido el Investigador Principal (IP) de varios Proyectos de Investigación, entre los que destacamos los más recientes:

- “El Prisma Romano: Ideología, Cultura y Clasicismo en la Tradición Geohistoriográfica”, (HAR2016-76098-C2-2-P): subvencionado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, con período de ejecución desde 30 de diciembre de 2016 hasta 29 de diciembre de 2020.
- “El Prisma Romano: Ideología, Cultura y Clasicismo en la Tradición Geohistoriográfica, II”, (PID2020-117119GB-C22), Proyecto de I+D+i en el marco de los Programas Estatales de Generación de Conocimiento y Fortalecimiento Científico y Tecnológico del Sistema de I+D+i y de I+D+i orientada a los Retos de la Sociedad: subvencionado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, con período de ejecución desde 1 de septiembre de 2021 hasta 31 de agosto de 2025.
- “*Incognitae Terrae, Incognitae Gentes*. El Conocimiento Geográfico e Historiográfico Antiguo: Formación, Evolución, Transmisión y Recepción” (P20_00573), Proyecto

¹ Para saber más de la Asociación Internacional GAHIA, puede consultarse su página web <https://gahia.net/?lang=es#>

PAIDI 2020, Modalidad A: Proyectos frontera o desarrollo de tecnologías emergentes), con período de ejecución desde 5 de octubre de 2021 hasta 30 de junio de 2023.

- “Hacia las Fronteras del Mundo Habitado. Conocimiento y Transmisión de la Literatura Geográfica e Historiográfica Griega” (US-1380757), Proyecto de I+D+i en el marco del Programa Operativo FEDER, con período de ejecución desde 1 de enero de 2022 hasta 31 de diciembre de 2022.

El propósito principal de la Tesis es entender a Josefo como fuente transmisora de Manetón, para lo que ha sido necesario conocer la figura misma de Manetón. Por el tema trabajado, la Tesis pretende intervenir en la discusión actual sobre la identidad de Josefo mediante la investigación de su papel como transmisor de autores griegos fragmentarios, concretamente de Manetón. De igual manera, la investigación de la vida y obra de Manetón, así como el examen de su contexto cultural bifronte, permitirá arrojar luz sobre este autor del que apenas conocemos nada. Por estos motivos, la Tesis está intrínsecamente relacionada a los Proyectos de Investigación anteriormente citados.

1. Planteamiento original del contenido de la Tesis

El objetivo original de la presente Tesis Doctoral atendía al análisis de Josefo como transmisor. En un principio consideramos examinar los autores fragmentarios transmitidos por Josefo en toda su obra literaria. Tras realizar el correspondiente estudio preliminar y recopilar las citas de dichos autores, nos percatamos del exceso de material resultante, siendo imposible dedicar su investigación en una única tesis. El proceso de selección del autor no fue tarea sencilla, pues todos los autores fragmentarios citados por Josefo son de gran interés académico. Por los motivos que se detallarán en el siguiente apartado, estimamos que Manetón era el más indicado sobre el que llevar a cabo la Tesis.

2. Justificación del contenido de la Tesis

La elección del contenido de la Tesis Doctoral se justifica, mayormente, por dos motivos. El primero de ellos compete a Manetón, pues la incertidumbre en torno a su vida, contexto socio-político y la adulteración de su obra principal, la *Historia de Egipto* (*Αἰγυπτιακά*) lo convierten en un autor digno de estudio por sí mismo. El segundo motivo atiende al mayor transmisor del trabajo literario de Manetón, Josefo. Comprender su proceder como transmisor de autores

fragmentarios, y más específicamente, de historiadores fragmentarios, ayuda a entender su compleja biografía intelectual. Puesto que la identidad de Josefo constituye una cuestión recurrente en la bibliografía moderna², consideramos que la presente Tesis contribuirá, por un lado, a esclarecer dicha identidad, cuya problemática brota en gran medida de la dualidad cultural que preside su perfil como autor; y por otro, a conocer un poco más a Manetón, cuya figura resulta también problemática y en cuya recepción intervienen factores que han dado lugar a abundantes especulaciones.

Como se ha avanzado en el anterior apartado, el primer obstáculo al que tuvimos que hacer frente fue la gran suma de material de estudio. Algo similar nos ocurrió en las fases finales de la Tesis, pues son seis en total las citas de Manetón transmitidas por Josefo. Pese a que todas fueron examinadas, decidimos incluir sólo aquellas que más información aportaran para entender las estrategias de Josefo como transmisor que es, en definitiva, el objetivo de nuestro estudio.

3. Evolución del planteamiento original y establecimiento definitivo del contenido

Como cualquier trabajo de investigación, la presente Tesis Doctoral ha sufrido diversas modificaciones respecto a su planteamiento inicial. Este hecho es consecuencia de que hemos planteado la investigación de nuestro material como un proceso vivo, susceptible a cambios que sólo podría indicar el desarrollo de la investigación misma. De igual manera, hemos superado obstáculos que no se preveían al comienzo de la Tesis, como el manejo de conocimientos y especialidades no incluidas en el ámbito académico de nuestra formación en Filología Clásica. Por ello el contenido final, aunque mantiene el presupuesto de partida, es resultado de distintas variaciones que afectaban, sobretodo, a la extensión de la Tesis. A fin de comprender los motivos que nos llevaron a realizar dichas modificaciones, se explicará a continuación las circunstancias en la que se elaboró esta Tesis Doctoral.

Finalizado el “Grado en Filología Clásica” en la Facultad de Filología de la Universidad de Sevilla, cursé el “Doble Máster Universitario en Estudios Lingüísticos, Literarios y Culturales y en Enseñanza Secundaria (MELLC + MAES)” de la Universidad de Sevilla. Pese a mi plena

² Sobre este punto, véase CANDAU MORÓN–AGUAYO HIDALGO 2020, pp. 206-208.

convicción de realizar una Tesis Doctoral, opté por tal Doble Máster tanto por garantía laboral como por adquirir conocimiento docente. Posteriormente, fui admitida como estudiante de Doctorado en el Programa “Estudios Filológicos”, línea de investigación “Filología Clásica”, de la Universidad de Sevilla. De manera simultánea, solicitamos en un primer momento la Ayuda para la Formación de Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Universidades, de la que nos quedamos a las puertas debido a la alta competitividad de los solicitantes. Por este motivo, optamos por la Ayuda para Contratos Predoctorales para la Formación de Doctores (FPI), convocatoria 2017, subvencionada por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades. Para su admisión era requisito indispensable trabajar en un Grupo de Investigación, en nuestro caso, “El Prisma Romano: Ideología, Cultura y Clasicismo en la Tradición Geohistórica”, (HAR2016-76098-C2-2-P), subvencionado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades; cuyo Investigador Principal (IP) era, como se ha mencionado anteriormente, mi codirector de Tesis, Francisco J. González Ponce. La admisión en dicha Ayuda permitió compaginar la elaboración de la presente Tesis con la docencia universitaria durante un período de cuatro años desde la firma del contrato correspondiente, abarcando este el período desde el 30 de junio de 2018 hasta el 30 de junio de 2022.

Un año más tarde, solicitamos un Convenio de Cotutela entre nuestra Universidad de origen, la Universidad de Sevilla, y la Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”, para lo que era necesario ser admitido en el Dottorato di Ricerca in “Antichità Classiche e Loro Fortuna”. Finalmente fui aceptada en dicho Dottorato, lo que permitió a los Rectores de ambas Universidades firmar a principios de 2019 el convenio bilateral por el que se realizaba la Tesis Doctoral en régimen de cotutela. En él se estipula que el período contemplado para la elaboración de la Tesis no ha de ser superior a tres años, con la posibilidad en Roma, de una sola prórroga de seis meses, lo que dista de las prórrogas de la Universidad de Sevilla, de mayor duración. Lamentablemente, los obstáculos en la investigación provocaron el retraso de la finalización de la Tesis Doctoral, imposibilitándose por ello el cumplimiento del acuerdo de cotutela. No obstante, cabe mencionar que durante el período de vigencia de dicho acuerdo, se asistió a las actividades correspondientes del Dottorato di Ricerca in “Antichità Classiche e Loro Fortuna” mientras se realizaba la primera Estancia de Investigación.

Nuestra tarea investigadora comenzó en la fecha de inicio del Doctorado, concretamente en el último trimestre de 2017, siguiendo el plan propuesto en un principio. De acuerdo con él, empezamos abordando el tratamiento de Josefo como transmisor. Como hemos avanzado, el primer paso fue la recopilación de información relacionada con el papel de Josefo como fuente

transmisora a partir de toda su obra literaria. Como resultado, obtuvimos un abundante material que contribuía a entender las estrategias de Josefo y que atendía a diversos frentes, estos son, referencias a otros puntos de sus obras, reflexiones en primera persona, comentarios que el autor creía de interés, calificativos y consideraciones sobre personajes citados, referencias a la adecuación del texto y, por último, citas de otros autores. Debido a que nuestro objeto de estudio era Josefo como transmisor de historiadores fragmentarios, prestamos especial atención a la última de las categorías, “citas de otros autores”, y tomándola como base, nos centramos en los historiadores fragmentarios. El material seleccionado continuaba siendo inabarcable para una única Tesis si tenemos en cuenta que el estudio de las citas conllevaba el análisis de cada uno de dichos autores. A ello se añadía la escasa información que aportan algunos fragmentos y la ausencia de información complementaria en muchos de ellos.

La extensión que requería el tratamiento de Manetón nos confirmó que debíamos limitarnos a este único autor y modificar el plan inicial. A partir de entonces decidimos, en primer lugar, estudiar la biografía y el trabajo literario de Manetón, así como el doble contexto, griego y egipcio, que en él y su obra influyó. Fue entonces cuando nos encontramos con el segundo gran obstáculo de la Tesis Doctoral, siendo el primero la cantidad considerable de material relacionado con nuestro estudio. Pues bien, para conocer el contexto egipcio de Manetón tuvimos que instruirnos en ciertos temas de egiptología, tales como la dimensión egipcia de la literatura alejandrina, las listas de reyes egipcios o el Ciclo de Sotis. Nótese que en nuestra disciplina, la Filología Clásica, no entra la egiptología, por lo que no contábamos con conocimientos previos sobre esta especialidad. La incorporación de contenidos egipcios relacionados con Manetón alteró el cronograma estimado al comienzo de la Tesis, demorándose por este motivo el desarrollo de la investigación. Dicha demora contribuyó, en gran medida, a la solicitud de las prórrogas para el depósito de nuestro trabajo.

Finalizado el capítulo sobre la vida y obra de Manetón, llevamos a cabo un análisis detallado del *Contra Apión*, puesto que, salvo una de ellas, todas las citas de Manetón transmitidas por Josefo se encuentran en dicha composición. Nuestro propósito era comprender los motivos que llevaron al autor a componer dicha obra y las circunstancias en las que citó a Manetón. Posteriormente, realizamos un estudio básico de Apión, a quien Josefo dedica su respuesta más extensa y por la que dicha obra recibe el nombre de *Contra Apión*. Tratados los mencionados puntos, proseguimos con las citas de Manetón, encontrándonos con una serie de dificultades propias del estudio de un historiador fragmentario, pero debidas también a problemas específicos causados por la recepción de su obra y a la polémica desatada en torno a algunos de sus

contenidos. Como se verá en los capítulos correspondientes, existen numerosas dudas sobre la identidad de los personajes que aparecen en los relatos de Manetón, lo que provocó que Josefo aprovechara el vacío informativo para cubrir sus necesidades apologéticas. Decidimos escoger tres de las seis citas contenidas en la obra de Josefo, por dos motivos. El primero de ellos compete a la relevancia, ya que no todos los fragmentos nos procuran el mismo grado de información sobre las estrategias de Josefo como transmisor. El segundo obedece al mismo motivo, pues la inclusión de las seis citas de Manetón daba como resultado una Tesis Doctoral con información irrelevante para alcanzar su objetivo. La opción que se barajó entonces fue seleccionar los fragmentos más representativos y que más contribuyeran a entender a Josefo como fuente transmisora. El proceso de selección fue llevado a cabo de manera meditada y se justifica, dejando aparte los argumentos ya esbozados, por las razones siguientes. *Ap.* I 73, aunque no contiene cita alguna del relato de Manetón, es interesante por ser la primera mención del autor en el *Contra Apión* y la presentación inicial que Josefo realiza del mismo. En segundo lugar, el texto de *Ap.* I 74-92 es fundamental para distinguir las estrategias que el autor siguió para transmitir a Manetón, además de servirnos para observar cómo Josefo modificó el texto original de la *Historia de Egipto* a fin de serle útil para su apología. Por último, *Ap.* I 223-253, 287 ofrecía información fundamental no sólo para analizar el cambio de actitud que adopta Josefo respecto a Manetón, sino también representa la visión negativa que los egipcios tenían de los judíos.

Las explicaciones recién expuestas justifican el esquema de contenido presente en la Tesis. A modo de conclusión de este apartado, mencionamos que la ausencia de las tres citas restantes de Manetón –las que, insistimos, ofrecen escasa información sobre la transmisión de los *Αἰγυπτιακά*– podrá paliarse con su inclusión en una futura publicación de la Tesis.

II. DESCRIPCIÓN DETALLADA DE LOS CRITERIOS SEGUIDOS EN LA EXPOSICIÓN

Como hemos afirmado anteriormente, los contenidos de la presente Tesis pretenden ser relevantes para lograr el objetivo deseado. Por tanto, los principios aplicados en la ordenación de dichos contenidos responden al estudio de Josefo como transmisor de los fragmentos de Manetón. Para el estudio de los mismos y los testimonios sobre el autor egipcio tomamos como base

la edición de Jacoby (*FGrHist* 609), que contrastamos, en primer lugar, con dos ediciones: la de W. G. Waddell (1940), con una introducción realizada por T. F. Page, y la de P. Lang (2014) contenida en el *Brill's New Jacoby*. En segundo lugar, cotejamos el texto de Jacoby con la traducción de G. P. Verbrugghe y J. M. Wickersham (1996).

A continuación, explicaremos pormenorizadamente los rasgos definitorios de cada uno de los apartados que conforman nuestro estudio.

1. Introducción individual de Manetón

La investigación sobre Josefo como fuente transmisora de Manetón y sus *Αἰγυπτιακά* requería un tratamiento del autor egipcio que de cabida a las cuestiones específicas que le rodean. De acuerdo con ello, realizamos una introducción más o menos extensa sobre los detalles necesarios para la correcta comprensión tanto del autor y su obra literaria, como de los valores griegos y egipcios que en él confluían. Abordamos, en primer lugar, la cuestión de su biografía, tema de difícil gestión por la falta de datos con la que cuenta un autor fragmentario como lo es Manetón.

Tras recoger la información lo más completamente posible sobre su vida, nos centramos en el estudio de su obra literaria, prestando especial atención a la única composición que no ofrece dudas sobre su autoría, la *Historia de Egipto*. En dicho apartado, intentamos esclarecer la cuestión referente a las posibles fuentes utilizadas por Manetón, cómo adaptó las listas de reyes egipcios y por qué eran novedosos los *Αἰγυπτιακά*.

Descrito el perfil biográfico y literario del autor, dedicamos una sección especial a la exposición del doble contexto, griego y egipcio, que influyó en dicho autor y, más concretamente, en los *Αἰγυπτιακά*. En primer lugar, definimos el contexto griego desde un punto de vista cultural y literario. Finalizada la exposición del mismo, procedimos de igual forma con el contexto egipcio. Por los motivos que se han explicado anteriormente, el desarrollo de nuestra investigación se lentificó por el conocimiento de cuestiones egipcias que se alejaban de nuestra disciplina y que, hasta ese momento, nos eran desconocidas. Mención especial merece el tratamiento del Ciclo de Sotis, cuya definición no fue tarea fácil por las discrepancias en torno a las cifras del mismo y la problemática que rodea a la obra atribuida a Manetón que nombra al mencionado Ciclo: el *Libro de Sotis*.

2. Presentación del *Contra Apión*

A simple vista, puede sorprender que al capítulo sobre Manetón siga la presentación del *Contra Apión*. Sin embargo, el análisis de dicha obra se justifica por ser esta la que contiene las citas de dicho autor casi en su totalidad. Conocer los rasgos definitorios del *Contra Apión* puede contribuir a una correcta comprensión de las estrategias de Josefo como transmisor de Manetón. Cuestiones como la fecha de datación, el contenido o el contexto en el que fue compuesto esclarecen el propósito de Josefo para con esta obra y, a raíz de ello, observamos la postura de dicho autor ante Manetón y su *Historia de Egipto*.

Para saber por qué citó a Manetón es indispensable tener unos conocimientos previos sobre las necesidades apologéticas de Josefo, pues su cita forma parte de un discurso a favor de su pueblo, el judío. Y esto sólo es posible a partir de un análisis del *Contra Apión*.

3. Noticia sobre Apión

La apología de Josefo se denomina *Contra Apión*, de quien toma el nombre por ser este autor a quien dirige su respuesta más extensa. Dicha dedicatoria no es casual, pues Apión, como se apreciará en el capítulo correspondiente, criticó mordazmente a los judíos. La noticia sobre Apión no pretende ser un estudio exhaustivo de dicho autor, sino una introducción clara y concisa sobre el mismo, donde únicamente se incluyen datos pertinentes para el objetivo de la presente Tesis.

Por tanto, el apartado sobre Apión viene a completar la presentación del *Contra Apión* que le precede.

4. Citas de Manetón

Las últimas de las cuestiones que se abordan en la Tesis Doctoral refieren a los fragmentos de Manetón contenidos en el *Contra Apión*. Son seis las citas de Manetón transmitidas por Josefo, de las cuales hemos decidido incluir sólo tres de ellas. Las razones que nos llevaron a tomar esta decisión obedecen, por un lado, a una cuestión de extensión y, por otro, a una de relevancia. En lo que refiere al primer punto, la inclusión y comentario de todos los fragmentos

darían como resultado una Tesis de extensión excesiva y, lo que consideramos más importante, con datos que no habrían sido de utilidad para nuestra investigación. Esto nos lleva al segundo punto, pues las tres citas seleccionadas son las que realmente ofrecen mayor información sobre las estrategias de Josefo como transmisor, como se explicará a continuación.

En primer lugar, *Ap. I 73*(= *FGrHist* 609 T 7a/T 14a/F 1) es importante por ser la primera vez que Manetón es nombrado en el *Contra Apión*. Conformar, además, una presentación que Josefo realiza de dicho autor, por lo que es de interés para observar la visión que tenía del egipcio. En segundo lugar, *Ap. I 74-92* (= *FGrHist* 609 F 8) contiene el argumento principal mediante el que Josefo pretende apoyar la antigüedad del pueblo judío, razón por la que acude al testimonio de Manetón. Dicha cita es ya sugestiva en sí misma por el relato de los hicsos, tema de interés académico por los debates en torno a este pueblo invasor. Por último, *Ap. I 223-253, 287* (= *FGrHist* 609 F 10a) viene a confirmar los intereses apologéticos de Josefo, pues en el caso anterior acudió a Manetón como figura de autoridad y, sin embargo, en esta ocasión rechaza su testimonio. Un valor añadido a la inclusión de este fragmento atañe a la mención de Moisés, a quien Manetón habría identificado con Osarsef.

Como se verá, las citas no incluidas no son de la misma calidad informativa. Por una parte, *Ap. I 93-105* (= *FGrHist* 609 F 9a) sólo destaca por la leyenda de Seti y Harmais, la cual hemos explicado en el comentario a *Ap. I 223-253, 287*. Por otra parte, *Ap. II 16-17* (= *FGrHist* 609 F 9b) vuelve a incluir un tema ya tratado en otra cita, la expulsión de los judíos, identificados con los hicsos, bajo el reinado de Tetmosis. Según se verá en el momento oportuno, el Éxodo y la mención a Tetmosis son tratados en los comentarios a *Ap. I 74-92* y *Ap. I 223-253, 287*. Por último, a *AI I 3, 9* (= *FGrHist* 609 T 6a/F 24) únicamente contiene una mención a Manetón como autor de una obra sobre Egipto. Los fragmentos seleccionados para su comentario son, por tanto, los más oportunos para alcanzar el objetivo de la presente Tesis Doctoral.

5. Comentario de cada cita

En cuanto al orden en el que los comentarios aparecen, nos atenemos al orden en el que aparecen en el trabajo de Jacoby, pues es la edición que hemos seguido. Por este motivo, hemos procurado ofrecer la numeración que el estudioso ofrece. La misma justificación explica que el texto griego de la edición de Jacoby introduzca los comentarios de cada cita. Cabe mencionar que aunque esta ha sido para nosotros la obra de referencia, como se explicará en el respectivo apartado, hemos consultado otras ediciones y traducción de los fragmentos de Manetón cuando

ha sido necesario. Al texto griego sigue la traducción al español correspondiente. Para ello, hemos tomado como base la traducción realizada en 1994 por M. García de Sepúlveda. En cada traducción especificamos que hemos introducido modificaciones al original de García de Sepúlveda. Dichos cambios se ajustan, ante todo, a los comentarios de cada fragmento y, en menor medida, responden a variaciones que nos parecen más armoniosas y acordes al original griego. De la misma manera, hemos modificado algunos nombres propios de acuerdo con el manual de Fernández Galiano³. Si bien es cierto que dudamos en añadir nuestras propias traducciones, decidimos incluir las de García de Sepúlveda por no tratarse nuestra Tesis de una edición crítica de Manetón. Sin embargo, a fin de enriquecer nuestro trabajo, reconsideraremos la elaboración de traducciones propias en caso de que la presente Tesis sea publicada. Son las citas de Manetón los únicos textos a los que acompaña su respectiva traducción, pues son los que conforman la base de los comentarios. Por este motivo, los textos griegos y latinos a los que en ocasiones hemos acudido no han sido traducidos, pues son apoyo y no base de nuestras palabras.

El apartado que sirve como presentación de los comentarios es una introducción de cada cita. En ella se explica el contexto del fragmento y el motivo por el que Josefo ha acudido al texto de Manetón en cuestión. El objetivo de dicha introducción es facilitar lo máximo posible la comprensión de la cita y los sucesivos apartados que componen su comentario. A excepción de *Ap. I 73*, hemos añadido un esquema temático de los dos fragmentos restantes que ofrece al lector una visión general de su contenido. La razón por la que no incluimos el esquema de *Ap. I 73* es evidente, pues se trata de un único apartado que, más que una cita de Manetón, es una presentación del mismo.

El resto de apartados lo conforman los comentarios de los puntos sobre los que versa la cita correspondiente. Concluye uno sobre las estrategias de Josefo como transmisor donde se explican los procedimientos que este ha seguido a la hora de transmitir el relato de Manetón. Por el mismo motivo anteriormente mencionado, no hemos incorporado tal apartado en el comentario de *Ap. I 73*, esto es, porque no se trata de una cita al uso.

³ FERNÁNDEZ GALIANO 1969.

III. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL CONTENIDO DE LA TESIS

1. Manetón como autor seleccionado para el estudio

Según se mencionará a lo largo de la presente Tesis Doctoral, Manetón es un autor de suma importancia por la relevancia de su *Historia de Egipto*. Lo confirma que la información que manejamos hoy día sobre las dinastías egipcias proceda de las listas de reyes incluidas en dicha obra. Si bien existen listas de reyes egipcias anteriores a Manetón, las suyas suponen una innovación respecto a ellas. Los *Αἰγυπτιακά* son, en efecto, una composición cardinal para el estudio de las dinastías reales de Egipto, y es por ello que Josefo acude al testimonio de Manetón como representación de la visión egipcia del pueblo judío.

Independientemente de las circunstancias que rodean su transmisión, Manetón es un autor de gran interés académico por sí mismo, pues son numerosas las cuestiones dignas de estudio que conciernen a su figura. Por las razones expuestas y por la envergadura de su testimonio frente a otros, hemos estudiado las características de Josefo como transmisor a partir de Manetón.

2. Aportaciones y novedades respecto a los precedentes anteriores

Toda Tesis Doctoral debe tener como objetivo contribuir a los estados de la cuestión del tema de estudio seleccionado. Es por ello que creemos necesario incluir el presente apartado para exponer brevemente las ventajas y mejoras que nuestra investigación ofrece respecto a la labor de los estudiosos que nos preceden.

Con una búsqueda rápida sobre Josefo y Manetón como autores literarios, observaremos que existe una importante cantidad de bibliografía sobre los mismos, así como numerosas referencias de ellos en distintas obras. Pero apreciaremos igualmente que, pese a que Josefo es el principal transmisor de Manetón, no han visto la luz (que sepamos) estudios que traten al autor egipcio desde el prisma del judío. Con todo, no habría sido posible llevar a cabo nuestra

investigación sin tener en cuenta la labor de quienes nos han precedido. Nuestro trabajo –y consideramos que esto es ya una novedad respecto a estudios anteriores– reúne el trabajo filológico y el histórico. En lo que concierne a la filología, es evidente que alcanza sus logros gracias a la tarea ya realizada por estudiosos previos. Baste con lo dicho para justificar que no pretendemos que nuestra Tesis suponga una edición novedosa de Manetón. Más bien hemos procurado ofrecer una visión histórica de Manetón, ante todo, a través de los ojos de Josefo. Pero también hemos reunido de la manera más completa posible todas las cuestiones relacionadas con Manetón y esclarecer, si así ha sido necesario, ciertos aspectos que en estudios anteriores no resultaban del todo evidentes. Con esta afirmación no pretendemos restar validez a los estudios sobre Manetón y Josefo, sino aclarar que nuestro trabajo, en primer lugar, viene a completar y enriquecer las referencias que conectan a ambos autores; y en segundo lugar, esclarecer la figura de uno y otro.

Para alcanzar el objetivo de la presente Tesis ha sido necesario consultar y reunir la información de la bibliografía previa, a fin de ofrecer un análisis detallado de Manetón y de Josefo como su fuente transmisora. Tras dicho examen, prestamos especial atención a los contenidos que consideramos eran susceptibles de cambios y mejoras. Podemos añadir a lo expuesto que, incluso cuando los diferentes capítulos y apartados que constituyen nuestra Tesis encuentran paralelos en los estudios anteriores, hemos procurado enriquecer los resultados obtenidos. Así sucede, concretamente, en el caso del estudio del contexto bifronte, griego y egipcio, que confluía en Manetón, pues ninguna de las ediciones y traducción que hemos manejado incluyen un tratamiento del mismo. Algo similar ocurre con la relación entre dicho autor y el hermetismo, aspecto que, sin duda, debe tenerse en cuenta al hablar sobre la posible autoría del *Libro de Sotis*.

Otra aportación de la presente Tesis estriba en el hecho de que cada cita en el griego original vaya acompañada de su traducción al español. Por ejemplo, Jacoby no traduce nunca los fragmentos que edita. Por su parte, Verbrugge y Wickersham, sí traducen los fragmentos y testimonios de Manetón, en su caso al inglés, pero no incluyen el texto griego, por lo que resultan pobres a nivel filológico. Contemplan la introducción de la versión original y una traducción inglesa tanto Waddell en su edición de 1940 como P. Lang en el proyecto *Brill's New Jacoby*. Sin embargo, los comentarios que en esta última se incluyen ni son detallados ni forman parte de un comentario global de cada fragmento, sino que Lang comenta únicamente aquellos datos que considera relevantes. Si bien las traducciones que ofrecemos en la Tesis no son completamente propias –algo que ya hemos justificado–, la inclusión del texto griego y la versión al

español ya es en sí una novedad. Y del mismo modo sucede con los comentarios realizados de cada fragmento de Manetón, pues hemos tratado que sean coherentes, explicativos y, sobretodo, enriquecedores para el conocimiento tanto del transmisor como del autor transmitido.

Estimamos igualmente necesario mencionar que, de acuerdo con la edición de Jacoby, en los fragmentos hemos distinguido tanto el texto que dicho editor considera de dudosa autoría, como las citas literales de Manetón, del texto que no presenta ninguna de estas cualidades. Tal distinción queda señalada mediante diferentes tamaños de letra, de manera que el texto dudoso se representa con tamaño 11 –y corchetes tal y como hace Jacoby–; y las citas literales con tamaño 14.

Pero hemos querido relegar a este último punto el reconocimiento de la que estimamos la mayor de las aportaciones de esta Tesis, sobre la que ya hemos insistido y que ahora sólo mencionaremos brevemente: el estudio de Josefo como transmisor de Manetón y, a raíz de ello, de Manetón desde el punto de vista de Josefo. Consideramos necesario subrayar que no hemos encontrado, como hemos señalado, precedentes en el estudio de Josefo como transmisor de Manetón, pero tampoco trabajos que versen sobre estos autores y que aúnen la filología, la historia y la egiptología. En el caso concreto de Josefo, debemos recordar que en los últimos años la cuestión de su identidad ha suscitado el interés de los estudiosos. Observar su tratamiento de Manetón evidencia ciertas características de su figura, por lo que también contribuye en este sentido. Y sólo apreciando la incertidumbre en torno a ambos autores puede entenderse la aportación que pretendemos efectuar con nuestro trabajo.

1

MANETÓN: VIDA Y OBRA

A. DATOS BIOGRÁFICOS DE MANETÓN

A.1. El nombre de Manetón. El lugar de nacimiento y cronología

Por sus 34 citas en el *Contra Apión* y una en las *Antigüedades Judías*¹, Flavio Josefo es uno de los transmisores que más ha contribuido a la conservación de la gran obra de Manetón: la *Historia de Egipto*. Para el estudio de los fragmentos de la misma, de otros que se le atribuyen y de los testimonios sobre Manetón tomamos como base la edición de Jacoby (*FGrHist* 609), que contrastamos, en primer lugar, con dos ediciones: la de W.G. Waddell (1940), con una introducción realizada por T. F. Page, y la de P. Lang (2014), contenida en *Brill's New Jacoby*. En segundo lugar, cotejamos el texto de Jacoby con la traducción de G. P. Verbrugghe y J. M. Wickersham (1996).

Del mismo modo que el grueso de su *Historia de Egipto*, la información biográfica de Manetón se ha evaporado con el transcurso de los años. La incertidumbre en torno a Manetón encuentra su origen en la escasez de datos biográficos que de él se conservan. Sobre el significado del propio nombre de Manetón² se han ofrecido distintas hipótesis. Según Redford³, el

¹ I., *Ap.* I 73; 74; 84; 87; 91; 93; 103; 104; 105; 228; 235; 237; 251; 252; 253; 258; 260; 262; 265; 266; 267; 270; 274; 277; 278; 279; 286; 287; 288; 294; 296; 300; 2.1; 16.; *AI* I 3, 9.

² Para el nombre de Manetón se pueden encontrar las siguientes variantes: Μανεθων en PLU., *De Isi. et Os.* 361f-322a= *FGrHist* 609 T 3; 380d= *FGrHist* 609 F 22; AEL., *NA* X 16= *FGrHist* 609 T 14b; TERT., *Apol.* 19= *FGrHist* 609 T 6b; PHIB. I 72, 4= *FGrHist* 609 T 4; CIL VIII 1007= *FGrHist* 609 T 5; I., *AI* I 3,9= *FGrHist* 609 T 6a; *Ap.* I 73= *FGrHist* 609 T 7a; 74-92= *FGrHist* 609 F 8; 93-105= *FGrHist* 609 F 9a; 251= *FGrHist* 609 F 9a; COSM.IND., *Top.* XII p. 327= *FGrHist* 609 F 10b; Moses de Chorene II 12= *FGrHist* 609 F 12; EUST., *Il.* XI 480 p. 46= *FGrHist* 609 F 13; LYD., *Mens.* IV 87= *FGrHist* 609 F 15; IO.MAL. *Chron.* I 23-24; II 25-30= *FGrHist* 609 F 5a; III 71= *FGrHist* 609 F 5b; Μανεθώς en I., *Ap.* I 228= *FGrHist* 609 T 7b; 253= *FGrHist* 609 F 10a; II 16= *FGrHist* 609 F 9b; PLU., *De Isi. et Os.* 354c= *FGrHist* 609 F 19; D.L., I 10-11= *FGrHist* 609 F 17; EUS.(Arm.), *Chron.* p. 63= *FGrHist* 609 T 8a; 125= *FGrHist* 609 T 8b; (HIER.), *Chron.* p. 74= *FGrHist* 609 T 8d; PE II pr. 5= *FGrHist* 609 T 9; III 2, 6-7= *FGrHist* 609 F 18; IANBL., *Myst.* VIII 1= *FGrHist* 609 F 26; PORPH., *Abst.* II 55= *FGrHist* 609 F 14; SUD., s.v. Μανεθώς= *FGrHist* 609 T 1; Μανεθώς= *FGrHist* 609 T 2; κῶφι= *FGrHist* 609 F 16a; *Codex Laurentianus LXIII* I f. 142= *FGrHist* 609 T 13; Μανεθῶ en SYNC., p. 72= *FGrHist* 609 T 11a= MOSSHAMMER 1984, pp. 40-41; 73= *FGrHist* 609 F 25= MOSSHAMMER 1984, pp. 41-43; 94= *FGrHist* 610 F 2= MOSSHAMMER 1984, pp. 56-58; EUS.(Arm.), *Chron.* pp. 102-112= *FGrHist* 609 F 3b; (SYNC.) *Chron.* p. 194= *FGrHist* 609 F 28= MOSSHAMMER 1984, p. 118; 232= *FGrHist* 609 F 28= MOSSHAMMER 1984, p. 142; SYNC., p. 486= *FGrHist* 609 T 8e= MOSSHAMMER 1984, pp. 307; 27= *FGrHist* 609 T 11d= MOSSHAMMER 1984, p. 16; 29= *FGrHist* 609 T 11c= MOSSHAMMER 1984, pp. 16-17; 32= *FGrHist* 609 T 11b= MOSSHAMMER 1984, p. 18; 72= *FGrHist* 609 T 11a= MOSSHAMMER 1984, pp. 40-41; 95, 97= *FGrHist* 609 T 11e= MOSSHAMMER 1984, p. 56, 58; 99-145= *FGrHist* 609 F 2= MOSSHAMMER 1984, pp. 59-87; *Ecloga Historiarum* p. 189= *FGrHist* 609 F 6; PLAT., *Sch. Tim.* 21e p. 282= *FGrHist* 609 F 7; o Μανεθος en PLU., *De Is. et Os.* 371b-c= *FGrHist* 609 F 20; 376a-b= *FGrHist* 609 F 21. Cf. PAGE 1940, p. IX. Sobre la etimología del nombre de Manetón, consúltese PAGE 1940, p. IX; GRIFFITHS 1970, pp. 79-80 y VERBRUGGHE-WICKERSHAM 1996, pp. 95-96; REDFORD 2001a, p. 337 y LANG, *BNJ* 609, com. a T 1.

³ REDFORD 2001a, p. 336.

nombre egipcio *Mry. n ntr c3* (“querido por el gran dios”), se relaciona comúnmente con un sacerdote que vivió durante el siglo III a.C. Lang se muestra más cauta en cuanto al significado del nombre de Manetón y, tras exponer las versiones griegas del término y afirmar que su origen es egipcio, se hace eco de una hipótesis diferente. Para ella, el elemento final de dicho nombre deriva de Thoth⁴. Igual de prudente es Dillery, quien se inclina por una de las opciones ofrecidas por Moyer⁵: “pastor guardián del templo”⁶.

Respecto a otros datos de su biografía, las fuentes afirman que su nacimiento tuvo lugar en Sebenito⁷ y que fue sacerdote de la localidad de Heliópolis⁸. Es probable que así fuera, pero que Manetón fuera ἀρχιερεύς de un templo egipcio es omitido por las fuentes más antiguas, a excepción de la *Suda*⁹ y Sincelo¹⁰. Este último pudo obtener la información de una obra posterior que habría circulado con el título de *Libro de Sotis* y en la que Manetón se describiría como sacerdote, escriba de los sagrados templos de Egipto y residente en Heliópolis¹¹. Fuera o no cierto, los detalles sobre su rango como sacerdote son irrecuperables¹².

⁴ LANG, *BNJ* 609, com. a T 1.

⁵ Nota 5 de MOYER 2011, p. 85.

⁶ DILLERY 2015, p. VII.

⁷ *SUD.*, s.v. Μανεθώς= *FGrHist* 609 T 2; PLU., *De Is. et Os.* 361f-362a= *FGrHist* 609 T 3; SYNC. p. 72= *FGrHist* 609 T 11a= MOSSHAMMER 1984, pp. 40-41; 32= *FGrHist* 609 T 11b= MOSSHAMMER 1984, p. 18; 29= *FGrHist* 609 T 11c= MOSSHAMMER 1984, pp. 16-17.

⁸ Ciudad situada al nordeste de El Cairo. Sobre las generalidades biográficas de Manetón, véase ALTMAYER 1840, p. 351; PAGE 1940, p. IX; GRIFFITHS 1970, pp. 78-80; AUFRÈRE 2012, p. 321; KREBSBACH 2014, p. 104; y DILLERY 2015, p. VII. Las fuentes antiguas que transmiten datos biográficos sobre Manetón son *SUD.*, s.v. Μανεθώς= *FGrHist* 609 T 1; Μανεθώς= *FGrHist* 609 T 2; PLU., *De Is. et Os.* 361f-362a= *FGrHist* 609 T 3; I., *AI* I 3, 9= *FGrHist* 609 T 6a; TERT., *Apol.* 19= *FGrHist* 609 T 6b; *EXPOS.MUNDI* 2= *FGrHist* 609 T 6c; I., *Ap.* I 73-74= *FGrHist* 609 T 7a; 228= *FGrHist* 609 T 7b; 104= *FGrHist* 609 T 7c; EUS.(Arm.), *Chron.* p. 63= *FGrHist* 609 T 8a; 125= *FGrHist* 609 T 8b; EUS.(HIER.), *Chron.* pp. 20a-121= *FGrHist* 609 T 8c; (Arm.), *Chron.* p. 74= *FGrHist* 609 T 8d; SYNC. p. 486= *FGrHist* 609 T 8e= MOSSHAMMER 1984, pp. 307; EUS. *PE*, II pr. 5= *FGrHist* 609 T 9; SYNC., p. 95, 97= *FGrHist* 609 T 10= MOSSHAMMER 1984, pp. 56-58; 72= *FGrHist* 609 T 11a= MOSSHAMMER 1984, pp. 40-41; 32= *FGrHist* 609 T 11b= MOSSHAMMER 1984, p. 18; 29= *FGrHist* 609 T 11c= MOSSHAMMER 1984, pp. 16-17; 27= *FGrHist* 609 T 11d= MOSSHAMMER 1984, p. 16; 95, 97= *FGrHist* 609 T 11e= MOSSHAMMER 1984, p. 56, 58; PS.MAN.HIST., *Apotelesm.* I, 1-15= *FGrHist* 609 T 12a; II 1-11= *FGrHist* 609 T 12b; *Codex Laurentianus LXXIII* I f. 142= *FGrHist* 609 T 13; I., *Ap.* I 73= *FGrHist* 609 T 14a; AEL., *NA X* 16= *FGrHist* 609 T 14b.

⁹ *SUD.*, s.v. Μανεθώς= *FGrHist* 609 T 1.

¹⁰ Jorge Sincelo, vivió en torno al siglo IX. Fue sincelo de Tarasio en Constantinopla. En su obra, *Ἐκλογὴ Χρονολογική*, narra la historia del mundo hasta sus días. Cf. ADLER-TUFFIN 2002, pp. XXIX-XXX. Los pasajes de Sincelo que mencionan la labor de sacerdote de Manetón son SYNC., p. 72= *FGrHist* 609 T 11a= MOSSHAMMER 1984, pp. 40-41; 32= *FGrHist* 609 T 11b= MOSSHAMMER 1984, p. 18.

¹¹ SYNC. p. 73= *FGrHist* 609 F 25= MOSSHAMMER 1984, pp. 41-43. Sobre el *Libro de Sotis*, consúltese el apartado B.2.10. Manetón y el *Libro de Sotis*, pp. 64-73.

¹² Sobre este punto, consúltese LANG, *BNJ* 609, com. a T 1.

En él confluían valores egipcios pero también griegos¹³, pues, si bien era egipcio de nacimiento, fue educado en cultura griega¹⁴. Sólo de esta manera podía sentirse capacitado para examinar los textos de Heródoto sobre Egipto e incluso poner en duda su precisión histórica¹⁵. También es muestra de ello que todas las obras que se le atribuyen estén escritas en griego.

Sobre su datación cronológica habla Sincelo en su *Cronografía*, quien lo sitúa en un tiempo posterior a Beroso:

Τῆς οὖν Χαλδαικῆς ἀρχῆς ἀπὸ Νεβρώδ ἀποδεδειγμένης, συναποδέδεικται δηλονότι καὶ τὰ περὶ τῶν Αἰγυπτιακῶν δυναστειῶν ὑπὸ Μανεθῶ τοῦ Σεβεννύτου πρὸς Πτολεμαῖον τὸν Φιλάδελφον συγγεγραμμένα πλήρη ψεύδους καὶ κατὰ μίμησιν 3 Βηρώσσου πεπλασμένα κατὰ τοὺς αὐτοὺς σχεδὸν πού χρόνους ἢ μικρὸν ὕστερον...¹⁶

La *Historia de Babilonia (Βαβυλωνιακά)* de Beroso está dedicada a Antíoco I, cuyo reinado comprende los años 285 a 261 a.C. Según este pasaje, además, Manetón vive bajo el reinado de Tolomeo Filadelfo, esto es, entre los años 283-245 a.C.¹⁷ La vida y obra de Manetón se sitúa, por tanto, a principios del siglo III a.C.

A.2. Los dos Manetón

Poco más sabemos de la vida de Manetón, aunque podemos hacer mención a las dos referencias que incluye la *Suda* para el nombre de Manetón: Manetón de Mendes¹⁸, sacerdote que escribió sobre la elaboración del *kyphi*¹⁹; y Manetón de Dióspolis²⁰ o Sebenito, a quien se le

¹³ Sobre este y otros aspectos biográficos de Manetón, así como sobre su trabajo literario, consúltese ESCOLANO-POVEDA 2020, pp. 91-105.

¹⁴ I., *Ap.* I 73= *FGrHist* 609 T 7a: Μάνεθως δ' ἦν τὸ γένος Αἰγύπτιος ἀνὴρ τῆς Ἑλληνικῆς μετεσχηκῶς παιδείας.

¹⁵ I., *Ap.* I 73= *FGrHist* 609 T 7a.

¹⁶ SYNC., p. 18= *FGrHist* 609 T11c/*FGrHist* 680 T 9= MOSSHAMMER 1984, pp. 16-17. Sobre la datación de la obra de Beroso, véase PAGE 1940, p. X; VERBRUGGHE-WICKERSHAM 1996, p. 13; y GMIRKIN 2006, p. 1.

¹⁷ PAGE 1940, p. X.

¹⁸ *SUD.*, s.v. Μανεθῶς= *FGrHist* 609 T 1.

¹⁹ Especie de incienso usado en el Antiguo Egipto. Sobre su compleja mezcla comenta Plutarco (*De Is. et Os.* 383e-384c) que la componían 16 ingredientes, lo cual coincide con lo que textos egipcios dicen sobre ella. Por su parte, Dioscórides (*DSC.* I 25) afirma que sólo eran 10. Pese a los intentos de identificar dichos componentes, cuyas fuentes coinciden en que todos eran de origen vegetal, la naturaleza de la mayoría de ellos es incierta. Sobre ello, consúltese HARRIS-LUCAS 1999, p. 89. Cf. GRIFFITHS 1970, p. 569. Véase asimismo HELCK 1980, pp. 902-903.

²⁰ *SUD.*, s.v. Μανεθῶς= *FGrHist* 609 T 2.

atribuye un *Tratado sobre Doctrinas Físicas y Apotelesmatica*, entre otras obras de carácter astrológico²¹. La referencia a dos Manetón plantea la siguiente cuestión: ¿existió más de un Manetón o dicha duplicidad se debe a una confusión, aludiendo en realidad a un único Manetón que reunía las características biográficas de ambos testimonios?

Sobre la identificación de nuestro Manetón con el primero de ambos, destaca la ausencia de relación directa entre este y la región de Mendes, si bien dicha región se ubica en una zona próxima a Sebenito²². A esta cuestión intentaría dar solución Müller, quien sugiere que se trataría de una confusión con Tolomeo de Mendes²³. Este sacerdote egipcio compartía similitudes literarias con el Manetón que conocemos, pues también escribió sobre cronología egipcia²⁴ y dividió su trabajo en tres libros²⁵. A pesar de que Müller no cita directamente la fuente antigua en la que basa su teoría, se puede deducir que toma como referentes a Taciano, a Clemente de Alejandría, a Tertuliano y a Eusebio, pues son los que aportan testimonios sobre Tolomeo de Mendes²⁶.

De manera similar a lo que ocurre con la dudosa relación entre el historiador y la región de Mendes, la segunda entrada en la *Suda* para Manetón, lo asocia a un lugar de nombre Dióspolis. Page concreta que la *Suda* habla en realidad de la Dióspolis Inferior, actual Tell el-Balamûn, territorio cercano a Sebenito²⁷.

Que ambas entradas para el nombre de Manetón lo relacionen con regiones muy próximas a Sebenito, sumadas a los testimonios de las fuentes antiguas que sitúan su nacimiento en dicha región, confirman la teoría de Müller: la existencia de dos entradas en la *Suda* para el nombre

²¹ PAGE 1940, p. X-XI. Además de *SUD.*, s.v. Μανεθώς= *FGrHist* 609 T 2, atribuye a Manetón la autoría de *Ἐπιτομή τῶν Φυσικῶν* Diógenes Laercio en D.L., I 10-11= *FGrHist* 609 F 17. Por el contrario, excepto *SUD.*, s.v. Μανεθώς= *FGrHist* 609 T 2, no existen testimonios o fragmentos que mencionen directamente *Apotelesmatica* u otra obra astrológica. Es probable que el pasaje en el que se basa la *Suda* para ofrecer dicha información es uno de Eusebio (EUS., *PE* III 2, 6-7= *FGrHist* 609 F 18), recogido por Jacoby en la categoría “Ohne Buchtitel”. Fragmento el de Eusebio que coincide con el que Waddell añade bajo el título *Ἐπιτομή τῶν Φυσικῶν* y lo introduce inmediatamente posterior al de Diógenes Laercio, previamente mencionado (D.L., I 10-11= *FGrHist* 609 F 17). Sobre esto último, véase WADDELL 1940, pp. 197-199.

²² Ambas ciudades se encuentran en el delta del Nilo, encontrándose Mendes a unos 27 kilómetros de Sebenito. Cf. LANG, *BNJ* 609, com. a T 1.

²³ Editado por JACOBY, *FGrHist* 611.

²⁴ MÜLLER, *FHG* II, p. 511. Cf. PAGE 1940, p. X. Recientemente Lang (*BNJ* 609, com. a T 1.) incorpora, además de la hipótesis de la confusión de regiones, la opinión de Müller en su comentario al testimonio de la *Suda* (*SUD.*, s.v. Μανεθώς= *FGrHist* 609 T 1).

²⁵ Sobre el número de volúmenes de los *Αἰγυπτιακά*, consúltese nota 62.

²⁶ TAT., *Orat.* 38= *FGrHist* 611 T 1a; CLEM.AL., *Strom.* I, 101= *FGrHist* 611 T 1b; TERT., *Apol.* 19, 6= *FGrHist* 611 T 2a; EUS., *PE* X 10= *FGrHist* 611 T 2b. Cf. PAGE 1940, pp. X-XI.

²⁷ PAGE 1940, pp. X-XI. Sobre ello, Ray aporta que Onuris era la divinidad asociada a dicha ciudad. Cf. RAY 2001a, p. 276.

de Manetón es fruto de una confusión y las dos hablan de la misma persona. Por tanto, existió un único Manetón nacido en Sebenito.

A.3. El Pseudo-Manetón

A la anterior cuestión se suma la polémica sobre la existencia de un Pseudo-Manetón. Citado en las ediciones de Manetón, la mayor dificultad para su estudio reside en la falta de información. En 1848 Müller, en el segundo volumen de *Fragmenta Historicorum Graecorum*, menciona a Pseudo-Manetón considerándolo un autor distinto al Manetón que conocemos y se hace eco así de la opinión de Sincelo²⁸. La sección 9 de la edición de Jacoby lleva el título de “PSEUDO MANETHO (ΒΙΒΛΟΣ ΤΗΣ ΣΩΘΕΟΣ)” y en ella se recogen los fragmentos atribuidos a Pseudo-Manetón²⁹. El mismo Jacoby recopiló bajo el título “Ἀναγραφαί” y con número propio, cuatro fragmentos sobre la historia y mitología egipcias³⁰. A excepción de uno³¹, el nombre de Manetón no aparece en ninguno de estos últimos. Este puede ser el motivo por el que Waddell omite dos de los pasajes³² y separa los dos restantes en apéndices³³. Tampoco

²⁸ “Eundem sub Ptolemaeo Philadelpho scripsisse, regique opera vel plura vel unum saltem dedicasse, ex epistola illa (FGrHist 609 T 11a), quam Pseudo-Manetho ah Philadelphum scripsisse dicitur, augurari licet”, en MÜLLER, *FHG* II, p. 511. Además Müller dice lo siguiente: “At num vere res ita se habeat, an Syncellus, iis quae in fonte suo (in Panodoro, puta) reperit, perperam intellectis, diversa prorsus opera, Pseudo-Manethonis scilicet de Sothide librum atque Manethonis libros tres Αἰγυπτιακῶν, in unum temere conjunxerit, a plerisque dubitatum est”, en MÜLLER, *FHG* II, p. 513. Un ejemplo de pasaje en el que Müller afirma que Sincelo era partidario de la existencia de, por un lado, Pseudo-Manetón y por otro, Manetón, se encuentra en MÜLLER, *FHG* II, p. 514.

²⁹ SYNC., p. 73= *FGrHist* 609 F 25= MOSSHAMMER 1984, pp. 41-43; IAMBL., *Myst.* VIII 1= *FGrHist* 609 F 26; SYNC., p. 32= *FGrHist* 609 F 27= MOSSHAMMER 1984, pp. 18-19; EUS.(SYNC.), pp. 170, 171, 179, 180, 189, 190, 193-195, 204, 232, 278, 286, 293-294, 302, 319, 320, 332, 347, 360, 396= *FGrHist* 609 F 28= MOSSHAMMER 1984, pp. 102-249.

³⁰ SYNC. pp. 171, 180, 190, 195, 204, 233, 278= *FGrHist* 610 F 1= MOSSHAMMER 1984, pp. 103-172; 94= *FGrHist* 610 F 2= MOSSHAMMER 1984, pp. 56-58; PLU., *De Is. et Os.* 366c= *FGrHist* 610 F 3; 355b-c= *FGrHist* 610 F 4. Existe una discrepancia entre la versión original de Jacoby y la digital, ya que en esta última se atribuyen los fragmentos contenidos bajo el título de *Ἀναγραφαί* a Pseudo-Manetón. No existe tal relación en la versión original de *Die Fragmente der Griechischen Historiker*.

³¹ SYNC., p. 94= *FGrHist* 610 F 2= MOSSHAMMER 1984, pp. 56-58.

³² PLU., *De Is. et Os.* 366c= *FGrHist* 610 F 3; 355b-c= *FGrHist* 610 F 4.

³³ El “Apéndice II” de Waddell se compone de F 7a= SYNC., pp. 171, 180= MOSSHAMMER 1984, pp. 103, 108-109; F 13= SYNC., p. 180= MOSSHAMMER 1984, pp. 108-109; 190= MOSSHAMMER 1984, pp. 115-116; F 17= SYNC., p. 190= MOSSHAMMER 1984, pp. 115-116, 195= MOSSHAMMER 1984, pp. 118-119; F 22= SYNC., p. 195= MOSSHAMMER 1984, pp. 118-119; F 33= SYNC., p. 196= MOSSHAMMER 1984, pp. 119-120; 204= MOSSHAMMER 1984, pp. 124-125, 233= MOSSHAMMER 1984, p. 143; F 37= SYNC., p. 233= MOSSHAMMER 1984, p. 143; F 40= SYNC., p. 278= *FGrHist* 610 F 1= MOSSHAMMER 1984, pp. 171-172, en WADDELL 1940, pp. 212-225; y el “Apéndice III” a SYNC., p. 94= *FGrHist* 610 F 2= MOSSHAMMER 1984, pp. 56-58; en WADDELL 1940, pp. 226-233.

Verbrugghe y Wickersham incluyen tres de los pasajes de la sección “Ἀναγραφαί” de Jacoby, pero mantienen el que contiene el nombre de Manetón³⁴.

A.4. Introducción del culto a Serapis

El historiador Manetón sería, por tanto, un sacerdote nacido en Sebenito, información que se ve apoyada por la existencia de una carta atribuida a Manetón y dirigida a Tolomeo II Filadelfo en la que se define a sí mismo como sacerdote y escriba de los sagrados templos de Egipto, nacido en Sebenito y establecido en Heliópolis³⁵. En calidad de autoridad religiosa, se esforzó particularmente en la introducción del culto a Serapis³⁶. El culto a este dios se vincula a la fundación de Alejandría en Egipto³⁷ llevada a cabo por Alejandro Magno. Cuenta Plutarco que para afianzar dicho culto, uno de los Tolomeos³⁸ hizo traer una estatua de Serapis desde Sinope. El motivo del traslado reside en que dicho Tolomeo vio una estatua de Plutón en un sueño, la cual identificó con Serapis. Sigue narrando Plutarco sobre este episodio que el dios le ordenó llevar este κολοσσόν a Alejandría lo más rápidamente posible (τὴν ταχίστην). Una vez que se hizo con la estatua y para que recibiera culto, Tolomeo pidió ayuda al exégeta Timoteo y al Manetón que conocemos, siendo este último quien se involucró más en esta actividad³⁹.

³⁴ SYNC., p. 95, T 10c de VERBRUGGHE–WICKERSHAM 1996, pp. 126-127= *FGrHist* 609 T 10/610 F 2= MOSSHAMMER 1984, pp. 56-58.

³⁵ “ἀρχιερεὺς καὶ γραμματεὺς τῶν κατ’ Αἴγυπτον ἱερῶν ἀδύτων, γένει Σεβεννίτης ὑπάρχων Ἡλιουπολίτης”, en SYNC., p. 72= *FGrHist* 609 T 11a= MOSSHAMMER 1984, pp. 40-41. La autenticidad de esta carta ha sido puesta en duda reiteradamente desde, al menos, Laqueur (1928, col. 1110). Jacoby recoge el documento en el testimonio 11b y el fragmento 25 (= SYNC., p. 73= MOSSHAMMER 1984, p. 41), pero estimándolo espúreo, según revela tanto la tipografía como la inclusión del fragmento 25 en la sección 9, dedicada a Pseudo-Manetón. Waddell igualmente incluye el fragmento 25 en el apéndice dedicado al Pseudo-Manetón (F 2 del “Apéndice I”). Sin embargo atribuye veracidad a la información contenida en la carta al añadirlo en el apartado AEGYPTIACA (EPITOME). Respecto a Verbrugghe y Wickersham, añaden tanto T 11b como F 25 en el apartado dedicado al Pseudo-Manetón (T 1a y F 1 respectivamente). Sobre este tema véase el tratamiento en el apartado B.2.10 “Manetón y el *Libro de Sotis*” pp. 64-73.

³⁶ Divinidad de origen egipcio, fruto de la combinación de Osiris y Apis. Toma especial relevancia en el período Tolemaico, llegando a sustituir a Osiris y su cónyuge, Isis Sobre él, véase GRIFFITHS 2001, p. 190, 618.

³⁷ 332-331 a.C. Cf. VERBRUGGHE–WICKERSHAM 1996, p. 97.

³⁸ Tolomeo I Sóter al final de su reinado o Tolomeo II Filadelfo al comienzo del suyo, de acuerdo con VERBRUGGHE–WICKERSHAM 1996, p. 97. Plutarco, sin embargo, indica que se trata de Tolomeo I Sóter en *PLU. De Is. et Os.* 361f-362a= *FGrHist* 609 T 3. Para el comentario al pasaje, consúltese GRIFFITHS 2001, pp. 393-401.

³⁹ Plutarco (*PLU., De Is. et Os.* 361f-362a= *FGrHist* 609 T 3.) afirma además que Timoteo y Manetón persuadieron a Tolomeo de que aquella era la imagen de Serapis, y debido a que los egipcios empleaban el nombre de Serapis para referirse a Plutón, pasó a llamarse de esta manera. Véase GRIFFITHS 2001, pp. 393-401. La participación de Manetón en la introducción del culto de Serapis ve reforzada por la inscripción *CIL VIII 1007*= *FGrHist* 609 T 5.

A.5. Fuentes no literarias

Sobre este y otros datos biográficos de Manetón arrojan luz las fuentes literarias⁴⁰, pero a ello contribuyen también documentos no literarios⁴¹, concretamente una inscripción y un papiro, editados por Jacoby y Waddell e incluidos en la traducción al inglés de Verbrugge y Wickersham. La primera se encuentra en las ruinas del templo dedicado a Serapis en Cartago. Allí apareció la base de lo que pudo ser un busto con la inscripción ΜΑΝΕΘΩΝ⁴². Su datación es incierta⁴³ pero es un texto a tener en cuenta dada la singularidad del nombre “Manetón”⁴⁴, siendo por ello muy probable que dicha mención hiciera referencia, en efecto, al Manetón que conocemos. Se trataría de un busto erigido en honor a Manetón como reconocimiento a su labor en el culto a Serapis. El segundo documento es un papiro que data del 241 a.C.⁴⁵ y fue hallado en Heracleópolis⁴⁶, papiro que conserva parte de una petición de Petosiris⁴⁷, sumo sacerdote de Thôt en Hermópolis⁴⁸. En él aparece lo siguiente:

Ἐπόμνημα Δωρίωνι ἐπιστάτῃ παρὰ [Πετοσίριος ἀρχιερέως· πρότ]ερόν σοι
ἐνεφάνισα ἐν τῷ Χοίαχ / μηνὶ περὶ τοῦ σφραγίδος τοῦ ἱεροῦ, διότι [ἐνοσφίσατο
αὐτὴν Χεσμῆνις] καὶ Σεμθεὺς ὁ υἱὸς ἐν τῷ Ἄθῦρ μηνὶ / ἀπὸ ἐνάτης. τοῦτο δὲ 3
ἔπ[ρ]αξεν πρὸς τὸ σ[.....] ὧν [ἄ]ν βούλωνται γράφειν Μανέθωνι καὶ οἷς ἂν
βούλωνται.⁴⁹

El Manetón que aparece en el texto era bien conocido en los círculos del sacerdocio, ya que Petosiris habla de que dos personajes⁵⁰ tenían intención de escribir a Manetón y sólo a Manetón.

⁴⁰ Sobre las fuentes que aportan datos biográficos de Manetón, véase la nota 8 del presente capítulo (p. 34).

⁴¹ *PHIB*. I 72, 1-7= *FGrHist* 609 T 4; *CIL* VIII 1007= *FGrHist* 609 T 5.

⁴² *CIL* VIII 1007= *FGrHist* 609 T 5. Cf. PAGE 1940, p. XIII.

⁴³ Consúltese la nota 1 de VERBRUGGHE–WICKERSHAM 1996, p. 121.

⁴⁴ Page menciona a que no se encuentra otra alusión a “Manetón” como nombre propio que no sea para hacer referencia al historiador. Cf. PAGE 1940, p. IX.

⁴⁵ Véase PAGE 1940, p. XV y nota 2 de VERBRUGGHE–WICKERSHAM 1996, p. 121.

⁴⁶ Capital de la vigésima provincia de Egipto, a la entrada del Fayún. Su localización exacta es incierta, y “Heracleópolis” es el término general para un área que comprende las actuales Inhasiya, Kom el-Aqarib y Sedment. Cf. SPANEL 2001, pp. 91-93.

⁴⁷ Sumo sacerdote de Thoth y οἰκονόμος del templo dedicado a la misma divinidad en Hermópolis durante la segunda mitad del siglo IV a.C. Cf. REDFORD 2001b, pp. 38-39.

⁴⁸ Las ruinas de Hermópolis yacen en el noroeste de Mallawi en la gobernación de Mínya (Egipto Medio). Consúltese KESSLER 2001a, pp. 94-97.

⁴⁹ *PHIB*. I 72, 1-7= *FGrHist* 609 T 4.

⁵⁰ Χεσμῆνις y Σεμθεὺς sólo se nombran en este papiro. Cf. nota 4 de VERBRUGGHE–WICKERSHAM 1996, p. 121.

Este se corresponde con el Manetón que conocemos, como corroboran los datos biográficos mencionados previamente (su nacimiento en Sebenito y su rol como sacerdote en Heliópolis). Jacoby, Page en su introducción⁵¹ y Verbrugghe y Wickersham⁵² aceptan tal opinión y, de hecho, incluyen el papiro en el catálogo de testimonios sobre Manetón.

A.6. El trabajo literario de Manetón

En cuanto a su trabajo literario, la bibliografía moderna, al recopilar fragmentos transmitidos por fuentes antiguas, atribuye a Manetón ocho obras⁵³. Todas ellas tienen en común, por un lado, que tratan temas relacionados con Egipto y por otro, que están escritas en griego. Estas son: la *Historia de Egipto*, *Críticas a Heródoto*, el *Libro Sagrado*, *Sobre Antigüedad y Religión*⁵⁴, *Sobre los Festivales*, *Sobre la Elaboración de Kyphi*, *Tratado sobre Doctrinas Físicas* y el *Libro de Sotis*. El único estudio que aborda la problemática sobre la atribución de uno o varios de estos títulos a Manetón es el de Page. En su introducción desarrolla el debate: mientras que Fruin supuso que Manetón únicamente escribió dos obras, una sobre la historia de Egipto y otra sobre mitología egipcia⁵⁵, Susemihl⁵⁶ y Otto⁵⁷ reconocían la *Historia de Egipto*, el *Libro Sagrado* y el *Tratado sobre Doctrinas Físicas* como obras de Manetón, asumiendo que los títulos *Sobre los Festivales*, *Sobre Antigüedad y Religión* y *Sobre la Elaboración de Kyphi*

⁵¹ PAGE 1940, p. XIX.

⁵² T 2 de VERBRUGGHE–WICKERSHAM 1996, p. 121.

⁵³ Estas fuentes antiguas no hablan en ningún momento de que Manetón fuera autor de ocho composiciones. Las obras que mencionan dichas fuentes son las siguientes: *Αἰγυπτιακά*: I., *Ap.* I 73= *FGrHist* 609 F 1; SYNC., pp. 99-100= *FGrHist* 609 F 2= MOSSHAMMER 1984, pp. 58-59; EUS.(ARM.), *Chron.* p. 63= *FGrHist* 609 F 3a; 102= *FGrHist* 609 F 3b; EUS.(HIER.), *Chron.* p. 20-28= *FGrHist* 609 F 3c; *EXC.BARB.CHRON.*, f. 38 a 1= *FGrHist* 609 F 4; IO.MAL. *Chron.* I 23-24; II 25-30= *FGrHist* 609 F 5a; III 71= *FGrHist* 609 F 5b; *Ecloga Historiarum* p. 189= *FGrHist* 609 F 6; PLAT., *Sch. Tim.* 21e p. 282= *FGrHist* 609 F 7; I., *Ap.* I 74-92= *FGrHist* 609 F 8; 94-97= *FGrHist* 609 F 9a; 2.16= *FGrHist* 609 F 9b; I 223-253= *FGrHist* 609 F 10a; COSM.IND., *Top.* XII p. 327= *FGrHist* 609 F 10b; *PBADEN* IV 59.= *FGrHist* 609 F 11; Moses de Chorene II 12= *FGrHist* 609 F 12; *Τά Πρὸς Ἡρόδοτον*; EUST., *Il.* XI 480 p. 46= *FGrHist* 609 F 13; *Ἐπὶ Βίβλος*: EUS., *PE*, II 44= *FGrHist* 609 T 9; *Περὶ Ἀρχαῖσμοῦ καὶ Ἐνσέβειας*: PORPH., *Abst.* II 55= *FGrHist* 609 F 14; *Περὶ Ἑορτῶν*: LYD., *Mens.* IV 87= *FGrHist* 609 F 15; *Περὶ Κατασκευῆς Κύφιων*: SUD., s.v. *κῦφι*= *FGrHist* 609 F 16a; PLU., *De Is. et Os.* 372c= *FGrHist* 609 F 16b; 383e-384c= *FGrHist* 609 F 16c; *Ἐπιτομή τῶν Φυσικῶν*: D.L., I 10= *FGrHist* 609 F 17; *Βίβλος τῆς Σώθειας*: SYNC., p. 72= *FGrHist* 609 T 11a= MOSSHAMMER 1984, pp. 40-41. Véase también PAGE 1940, pp. XIV-XV y VERBRUGGHE–WICKERSHAM 1996, pp. 97-102. Sin embargo, al hablar del trabajo literario de Manetón, Escolano-Poveda (2020, pp. 92-103) no menciona el *Libro de Sotis*.

⁵⁴ La traducción de ἀρχαῖσμοῦ es compleja, por lo que seguimos la traducción que ofrecen Verbrugghe y Wickersham (1996, p. 97), Lang (*BNJ* 609, com. a F 14). Sin embargo Page (1940, p. XV) se inclina por “ritual antiguo”.

⁵⁵ FRUIN 1847, p. LXXVII.

⁵⁶ SUSEMIHL 1891, p. 609.

⁵⁷ OTTO 1908, p. 215.

serían, en realidad, pasajes del *Libro Sagrado*⁵⁸. Verbrugge y Wickersham mencionan que, teniendo en cuenta las diferencias entre la cronología ofrecida por Heródoto y la de los *Αἰγυπτιακά*⁵⁹, es probable que Manetón escribiera las *Críticas a Heródoto*. Pero precisan que dicha composición no habría sido una obra independiente, sino que bien formaría parte de la *Historia de Egipto*⁶⁰, bien sería fruto de un compendio de extractos de la misma⁶¹. Sobre el resto de obras atribuidas a Manetón, Verbrugge y Wickersham mencionan brevemente su contenido, aunque no emiten una opinión clara acerca de la autenticidad de las mismas. Por su parte Lang, en relación al trabajo literario de Manetón, afirma que las fuentes más antiguas, fundamentalmente Josefo y Plutarco, de en torno al año 100, sugieren que circulaban, al menos, dos trabajos de Manetón. Estas serían, una historia cronológica de Egipto (*Αἰγυπτιακά*) y una obra sobre religión y filosofía egipcias (*Libro Sagrado*). El resto de textos atribuidos a Manetón por autores posteriores serían bien títulos alternativos, bien extractos de una composición mayor⁶².

A.7. Αἰγυπτιακά

De todas las composiciones atribuidas a Manetón, la única sobre cuya autoría no hay duda es la *Historia de Egipto (Αἰγυπτιακά)*⁶³, lo suficientemente extensa como para estar dividida en distintos libros⁶⁴. El objetivo principal de los *Αἰγυπτιακά* era narrar la historia de Egipto desde, como afirma el *Excerpta Latina Barbari*⁶⁵, sus comienzos. El autor se inclina por articular en

⁵⁸ Cf. PAGE 1940, p. XV. Ni en la entrada a Manetón en la *RE* ni autores posteriores como Verbrugge y Wickersham abordan la cuestión con esta exactitud.

⁵⁹ Son atestiguadas por Josefo en I., *Ap.* I 73: πολλὰ τὸν Ἡρόδοτον ἐλέγχει τῶν Αἰγυπτιακῶν ὑπ' ἀγνοίας ἐψευσμένον.

⁶⁰ Algo similar a lo que ocurriría con el “Catálogo de las Naves” o con parte del libro I de Tucídides. Cf. nota 22 de VERBRUGGHE–WICKERSHAM 1996, p. 100.

⁶¹ VERBRUGGHE–WICKERSHAM 1996, pp. 100-101.

⁶² LANG, *BNJ* 609, com. a F 16a.

⁶³ El propio Josefo menciona el título y atribuye la autoría de dicha obra a Manetón (I., *Ap.* I 74= *FGrHist* 609 F 8: “οὗτος δὴ τοῖνον ὁ Μάνεθος ἐν τῇ δευτέρᾳ τῶν Αἰγυπτιακῶν ταῦτα περὶ ἡμῶν γράφει”).

⁶⁴ Verbrugge (en VERBRUGGHE–WICKERSHAM 1996, p. 97) afirma que tres eran los libros que comprendían la *Historia de Egipto* basándose en el texto de Eusebio ([*Arm.*], *Chron.* p. 63= *FGrHist* 609 T 8a). Cf. LANG, *BNJ* 609, com. a T 8a. Sin embargo, la fuente más antigua que habla de diferentes libros es Josefo, quien concretamente hace referencia a un segundo libro: οὗτος δὴ τοῖνον ὁ Μάνεθος ἐν τῇ δευτέρᾳ τῶν Αἰγυπτιακῶν ταῦτα περὶ ἡμῶν γράφει, (I., *Ap.* I 74= *FGrHist* 609 F 8). Por tanto, no hay certeza de que existieran más de dos libros de los *Αἰγυπτιακά*, pues la fuente más antigua, Josefo, únicamente menciona un segundo libro.

⁶⁵ Datada de época merovingia (siglos V-VIII), es la traducción a un mal latín (de donde la calificación de su autor como *Barbari*) de una crónica griega hoy día perdida: véase GARSTAD 2011, pp. 3-4). El texto consta de una serie de listas de sucesiones patriarcales y reales, que concluyen con una lista de cónsules romanos desde Julio César y Marco Antonio (44 a.C.) hasta Valentiniano y Eutropio (387). Cf. MOSSHAMMER 2008, p. 359. Los *Excerpta Latina Barbari* dicen sobre Manetón lo siguiente: *Egyptiorum regnum invenimus vetustissimum omnium*

una serie de “dinastías”⁶⁶ la historia del pueblo egipcio, dotando así a la obra de la siguiente estructura⁶⁷: 1) Los comienzos eran, de acuerdo con la concepción egipcia de la historia, divinos⁶⁸, de manera que la obra se iniciaba con lo que puede llamarse “período predinástico”: las dinastías de dioses, semidioses, emanaciones de los dioses, mortales del período predinástico y espíritus de los muertos⁶⁹. Respecto al número de faraones y su adscripción a las distintas categorías sobrenaturales, existen en las fuentes contradicciones y variaciones. Es de notar, pues fue uno de los problemas al que se enfrentaron los cronógrafos cristianos en su intento de armonizar los cánones temporales de la *Biblia* con los de la historia de Egipto, la gran extensión temporal que ocupaba el reinado de estos faraones⁷⁰. Tras ellos comienza la secuencia de los gobernadores mortales desde la dinastía I hasta la XI. 2) El segundo libro contiene las dinastías XII-XIX. 3) El tercer libro cubre las dinastías XX-XXX/XXXI⁷¹.

regnorum. cuius initium, <ut> sub Manethono dicitur, memoramus scribere (EXC.BARB.CHRON., f. 38 a 1= FGrHist 609 F 4).

⁶⁶ En lugar de hablar de series de gobernadores, Manetón habla de dinastías. La palabra *δυναστεία* hacía referencia bien al poder gubernamental, bien al poder de un gobernante concreto. Sólo en Manetón adquiere el matiz de secuencia de soberanos con un origen en común. Cf. VERBRUGGHE–WICKERSHAM 1996, p. 98. Un ejemplo del uso de este término se encuentra en la obra de Sincelo, concretamente en p. 94= *FGrHist* 610 F 2= MOSSHAMMER, 1984, pp. 56-58.

⁶⁷ Véase LAQUEUR 1928, cols. 1089-1091; Fr. 6, 8, 11, 14, 18, 20, 23, 25, 27, 29, 31, 34, 38, 41a, 43, 45, 47, 52, 55, 57a, 58, 60, 62, 64, 66, 68, 70, 72a, 73a, 74a, 75 de WADDELL 1940, pp. 24-185; REDFORD 1986, pp. 231-256, 302-332; VERBRUGGHE–WICKERSHAM 1996, pp. 97-100; LANG, *BNJ* 609, com. a F 2; DILLERY 2015, pp. VII, XIV-XV. La sección prehistórica de la lista de reyes, compuesta por dioses, semidioses y espíritus de los muertos, forma parte del esquema tradicional de las listas egipcias. Véase REDFORD 1986, p. 231.

⁶⁸ Para comprender este comienzo divino de la historia véase REDFORD 1986, pp. XIX-XX.

⁶⁹ Los fragmentos que mencionan la inclusión de dicho período predinástico por parte de Manetón son: EUS.(Arm.), *Chron.* p. 63= *FGrHist* 609 T 8a; 74= *FGrHist* 609 T 8d; SYNC., pp. 99-145= *FGrHist* 609 F 2= MOSSHAMMER 1984, pp. 59-87; EUS.(Arm.), *Chron.* p. 63= *FGrHist* 609 F 3a; EUS.(Arm.), *Chron.* pp. 102-112= *FGrHist* 609 F 3b; *EXC.BARB.CHRON.*, f. 38 a 1= *FGrHist* 609 F 4; IO.MAL. *Chron.* I 23-24; II 25-30= *FGrHist* 609 F 5a; D.L. I 10-11= *FGrHist* 609 F 17; Eus. *PE* III 2, 6-7= *FGrHist* 609 F 18; PLU. *De Is. et Os.* 354c= *FGrHist* 609 F 19; 371b-c= *FGrHist* 609 F 20; 376a-b= *FGrHist* 609 F 21; 380d= *FGrHist* 609 F 22; 353f-354a= *FGrHist* 609 F 23b; SYNC., p. 73= *FGrHist* 609 F 25= MOSSHAMMER 1984, pp. 41-43; 32= *FGrHist* 609 F 27= MOSSHAMMER 1984, pp. 18-19.

⁷⁰ Eusebio intentó solventar este problema al reajustar las fechas del *Epítome* de Africano. Este hecho motivó las críticas de Sincelo, Cf. ADLER–TUFFIN 2002, pp. XLI-XLII. Sincelo acusa, además, a otros historiadores de haber acertado las listas de dioses y semidioses. Sobre ello, consúltese BULL 2018, pp. 58-59, 61-63.

⁷¹ Los fragmentos de Jacoby que abarcan el relato de dichas dinastías son: I., *Ap.* I 104= *FGrHist* 609 T 7c; SYNC., 99-145= *FGrHist* 609 F 2= MOSSHAMMER 1984, pp. 59-87; EUS.(Arm.), *Chron.* p. 63= *FGrHist* 609 F 3a; EUS.(Arm.), *Chron.* pp. 102-112= *FGrHist* 609 F 3b; *EXC.BARB.CHRON.*, f. 38 a 1= *FGrHist* 609 F 4; IO.MAL. *Chron.* I, pp. 21-22; II, pp. 23-27= *FGrHist* 609 F 5a; III, p. 59= *FGrHist* 609 F 5b; PLAT., *Sch. Tim.* 21e p. 282= *FGrHist* 609 F 7; I., *Ap.* I 74-92= *FGrHist* 609 F 8; 251= *FGrHist* 609 F 9a; 253= *FGrHist* 609 F 10a. Véase también F 6, 8, 11, 14, 18, 20, 23, 25, 27, 29, 31, 34, 38, 41a, 43, 45, 47, 52, 55, 57a, 58, 60, 62, 64, 66, 68, 70, 72a, 73a, 74a, 75 de WADDELL 1940, pp. 24-185; y T 3a; T 3b; T 8a; F 1; F 2a; F 3a; F 4; F 5; F 6; F 7a; F 7b; F 8; F 9; F 10; F 12 de VERBRUGGHE–WICKERSHAM 1996, pp. 121-163. Estos últimos citan la división de los libros en dinastías en pp. 99-100. Manetón finaliza su *Historia de Egipto* con Nectanebo II, último rey de la dinastía XXX. La omisión de Artajerjes III y los últimos reyes persas significa que decidió concluir su obra con la invasión persa del 343 a.C. Existe la posibilidad de que este final no fuera elección de Manetón, sino que su fuente principal llegara a su fin con la batalla de Nectanebo II. Pero, según Redford, ello no hubiera impedido a Manetón continuar

Respecto a la economía de la obra, entendiendo por tal su estructura interna, debe decirse primero que la transmisión de la *Historia de Egipto* dificulta considerablemente las afirmaciones que puedan hacerse al respecto. Es necesario recalcar, además, que en la tradición egipcia no existía nada semejante al tipo de historiografía narrativa griega: los antiguos egipcios, indica Redford, no disponían de ningún término para designar lo que nosotros llamamos historiografía (“history-writing”); entre la amplia cantidad de documentos escritos que nos legaron ninguno puede caer bajo tal denominación; y hasta el siglo IV a.C., como muy temprano, no existe ningún texto cuyo único propósito sea explicar un segmento del pasado egipcio a los contemporáneos de su autor⁷². Pues bien, parece que el proyecto de Manetón consistía en ofrecer una visión del pasado egipcio que tomaba como punto de partida la lista cronológica de los faraones agrupados en dinastías. Pero además, y esto representaba una innovación respecto a las listas anteriores, se incluían noticias de diversa procedencia, es decir, textos narrativos asignados a las distintas secciones de la lista. La lista era así el esquema cronológico que organizaba los textos, con lo cual Manetón lograba articular todo el pasado egipcio en un marco temporal que no era una simple sucesión de nombres, sino que incluía algo similar a la configuración propia de una historia narrativa⁷³.

Dentro de este proyecto innovador se plantea con especial importancia la cuestión de las fuentes utilizadas por Manetón. Establecer un listado completo no es posible, ya que los fragmentos de los *Αἰγυπτιακά* no hacen ninguna mención al respecto. Al abordar la cuestión, la bibliografía moderna subraya un dato biográfico de Manetón bien establecido, su condición de sacerdote, ya que ello le permitió acceder a los bancos documentales depositados en los templos y de acceso reservado exclusivamente a los sacerdotes. Dillery expresa esta generalizada idea cuando afirma que la *Historia de Egipto* fue compuesta en la órbita de la “Casa de la Vida”. Era esta una institución que formaba parte de los más importantes complejos culturales de Egipto. En ella tenía lugar la elaboración de escritos y documentos eruditos o religiosos, así como la

con su relato si así lo hubiese deseado. Consúltese REDFORD 1986, pp. 331-332. Al respecto, Lang añade que Sincelo afirma que Manetón concluye sus listas en la dinastía XXX y no en la XXXI. La explicación sería, según Lang, que el texto de Manetón concluiría con Nectanebo II y su lucha con Artajerjes III. La dinastía XXXI sería una adición de editores o epitomadores posteriores interesados en que la historia de Egipto finalizara con la llegada de Alejandro Magno y la supremacía griega sobre Egipto, en lugar de con los reyes indígenas. Cf. LANG, *BMJ* 609, com. a T 8a. Dillery ofrece una opinión similar: la dinastía XXXI no forma parte de las listas de reyes originales de Manetón, sino que fue añadida posteriormente a modo de apéndice. Cf. DILLERY 2015, p. 86. Dillery se hace eco de las opiniones de Gardiner (1961, p. 453) y Lloyd (1988, pp. 154-160).

⁷² Véase REDFORD 1986, pp. XIV-XV.

⁷³ Véase REDFORD 1986, pp. 229-230 (p. 229: “the *Aegyptiaca* ultimately derived from a king-list, fleshed out by narrative sections”); DILLERY 2015, pp. 96; 172.

enseñanza de la escritura, la copia de textos, etc. Sus productos podían ubicarse en la “Casa de los Libros”, que era más bien una biblioteca o un depósito, si bien las funciones de ambas “Casas” ocasionalmente se solapaban. La “Casa de la Vida” desempeñaba un considerable papel en la preservación del orden de Egipto, encarnado en el faraón. Sus sacerdotes estaban encargados de la inscripción de los decretos y otras importantes tareas. Y el faraón acudía allí para consultar el pasado, pero también para conocer el futuro, gracias, entre otros medios, a la profecía. La *Historia de Egipto* de Manetón adquiere en este marco su pleno sentido, afirma Dillery, quien asimismo llama la atención sobre el hecho, ya destacado por Assmann, de que la actividad de la “Casa de la Vida”, tal como la hemos definido, cobra especial relevancia en época Tolemaica⁷⁴.

Desde un punto de vista más concreto Redford enumeró en 1986 las distintas fuentes egipcias en las que pudo basarse Manetón, agrupándolas en cinco categorías. Dichas categorías serían las siguientes: 1) Historia y narrativa (“History and Narration”), que comprendería las listas de reyes, los anales⁷⁵, pseudo-profecías y crónicas⁷⁶. 2) Compendios de Referencia (“Reference Compendia”), donde se contienen, entre otros, compendios mitológicos, textos médicos, textos onirománticos y literatura sapiencial. 3) Literatura Ritual (“Ritual Literature”): libros rituales y de fiestas, textos mágicos, himnos, etc. 4) Guías (“Directories”): manuales de construcción, de pintura y relieve, de purificación, de recetas culturales, calendarios de fiestas, etc. 5) Inventarios y documentos comerciales (“Inventories and Business Documents”): listas de propiedades y sus instrucciones, textos oraculares y peticiones al dios, correspondencia sacerdotal y efemérides⁷⁷.

Redford, además, hace la importante precisión de que Manetón recogería elementos folclóricos (por ejemplo, la leyenda de Osarsiph, la profecía del cordero, las leyendas de Nitocris y

⁷⁴ DILLERY 2015, pp. 161-169. Egipto era el lugar “where language and writing were learned, text copied, and theological and philosophical works compiled and collected; the house of life was the center of the cultural endeavor to preserve and ensure the ongoing progress of cosmic, political, and social life”. Cf. ASSMANN 2002, p. 73. Sobre el tema, véase también la nota 109 del capítulo “Manetón: Vida y obra”, p. 50.

⁷⁵ Transcritos por Redford como *gnwt* el término designa registros anuales cuyo contenido se centra básicamente en las actuaciones de gobierno protagonizadas por el faraón. Ese contenido, sin embargo varía a lo largo de los distintos periodos de la historia egipcia. Para un tratamiento pormenorizado véase REDFORD 1986, pp. 86-96.

⁷⁶ Redford precisa (1986, nota 32, p. 215) que la crónica no constituye un género nativo, sino derivado de Babilonia, citando como único ejemplo la llamada *Crónica Demótica*, fechada en el periodo tardío.

⁷⁷ REDFORD 1986, pp. 215-223.

Akhtoy, o la leyenda de Hormais), pero los recogería de los documentos depositados en el templo, pues no debe suponerse que recopilase leyendas que circulaban oralmente⁷⁸.

Bastante más sucinta es Lang cuando comenta la expresión ἔκ τε τῶν ἱερῶν γραμμάτων, empleada por Josefo⁷⁹ para indicar las fuentes que, según él, habría utilizado Manetón. La información que este manejaría estaba contenida en documentos textuales y visuales de múltiples formas: listas de reyes, anales, efemérides. Todos ellos pueden caer bajo la rúbrica ἔκ τε τῶν ἱερῶν γραμμάτων de Josefo⁸⁰.

La determinación de las fuentes empleadas por Manetón y el conocimiento mismo de su *Historia de Egipto* se complica extraordinariamente por los problemas que rodea a la transmisión de la obra. Para emplear la expresión utilizada por Laqueur en su conocido trabajo de 1928⁸¹, la historia de la transmisión (“Überlieferungsgeschichte”) de los *Αἰγυπτιακά* se confunde con la historia de su falsificación (“Verfälschungsgeschichte”). Laqueur expone sus ideas al respecto distinguiendo las dos fuentes básicas para la transmisión de Manetón: por un lado el *Contra Apión* de Josefo, por otro los cronógrafos cristianos, concretamente Eusebio y Julio Africano.

En cuanto a la primera fuente, debe partirse, según Laqueur, de un marco previo, dado por la polémica sobre la antigüedad del pueblo judío y la pureza de sus costumbres. Al calor de dicha polémica surgieron argumentos, discusiones y escritos que contaminaron la obra de Manetón e impidieron que las citas de este autor careciesen de limpieza. Por lo demás, el nudo de la cuestión viene dado por el carácter contradictorio de las afirmaciones que Josefo atribuye a Manetón: a título de ejemplo, este, según Josefo, defiende, por un lado, que los judíos se mezclaron con los egipcios enfermos y leprosos⁸², por otro que eran un pueblo independiente y no participaron de tal mezcla⁸³. Ello, junto a otras contradicciones, evidencia que Josefo disponía de versiones diferentes de los *Αἰγυπτιακά*⁸⁴. Concretamente Laqueur distingue hasta tres estratos textuales en las citas que hace Josefo de esta obra. Las citas, en efecto, proceden: 1) Del mismo Manetón, bien reproduciendo sus palabras textuales, bien en estilo indirecto. 2) De una

⁷⁸ REDFORD 1986, pp. 227-228.

⁷⁹ I., *Ap.* I 73= *FGrHist* 609 T 7a.

⁸⁰ LANG, *BNJ* 609, com. a T 7a.

⁸¹ LAQUEUR 1928, col. 1064.

⁸² I., *Ap.* I 226-230= *FGrHist* 609 F 10a.

⁸³ I., *Ap.* I 278= *FGrHist* 609 F 10a.

⁸⁴ LAQUEUR 1928, cols. 1064-1066.

composición debida a un autor helenístico en la que se enjuiciaba desde un punto de vista racionalista la obra de Manetón, composición que fue utilizada por Josefo. 3) El prestigio de los *Αἰγυπτιακά* hizo que judíos y egipcios se sirvieran de ellos en sus recíprocas críticas. Su texto sufrió así una serie de adiciones y variantes en parte favorables a los judíos, en parte hostiles a los mismos. Y al citar la obra Josefo incorporó dichas variantes⁸⁵.

El segundo canal para la transmisión de los *Αἰγυπτιακά*⁸⁶ lo representa la cronografía cristiana, concretamente la tradición cronográfica que emana de dos fuentes, la *Cronografía* de Sexto Julio Africano y la *Crónica* de Eusebio, conservada en traducción armenia⁸⁷. Gracias a este canal conocemos sobretodo las listas de reyes y dinastías de Manetón. La *Crónica* de Eusebio conserva tanto la lista de reyes mortales como la de los dioses y los vástagos divinos, la de Africano sólo incluye los reyes mortales.

Para conocer el tratamiento que reciben las listas de faraones de Manetón en la cronografía cristiana, es un instrumento básico la *Ἐκλογή Χρονογραφίας* de Sincelo. Fuentes de esta composición son Africano y Eusebio, cuyas listas de faraones compara Sincelo. Aquí es preciso advertir que podemos controlar las noticias que Sincelo toma de Eusebio, diferenciándolas de las procedentes de Africano, por medio de la traducción armenia de la *Crónica*. Pues bien, el material que ambos autores ofrecen a través de Sincelo es básicamente el mismo, lo que certifica que, a pesar de ciertas diferencias, Manetón es su fuente común. Pero debe tenerse en cuenta que la comparación entre las listas de Africano y Eusebio la toma Sincelo no directamente de Manetón, sino de los monjes egipcios Panodoro y Aniano, que vivieron en torno al 400⁸⁸.

Para Laqueur existen entre Africano y Eusebio coincidencias frente al texto original de Manetón: el relato de ambos progresa de la misma manera, dándose paulatinamente mayor pobreza y más igualdad entre sus dos versiones, siendo citadas las mismas dinastías; además, a medida que avanza la exposición van desapareciendo las noticias de carácter específicamente egipcio,

⁸⁵ LAQUEUR 1928, cols. 1079-1080.

⁸⁶ LAQUEUR 1928, cols. 1080-1089.

⁸⁷ Africano, considerado el primer cronista cristiano, publicó una historia del mundo que finalizó con el consulado de Seleuco y Grato y la 250 olimpiada (año 221). A pesar de que su obra no ha sido conservada, es citada por autores posteriores que datan la Pasión en el segundo año de la 202 olimpiada, que corresponde al año romano que comienza en el verano del año 30 y termina en el verano del 31. Por otro lado, la *Crónica* de Eusebio fue la primera obra histórica de la iglesia cristiana que cubre el período desde los tiempos de Abraham hasta el 325, coincidiendo con el vigésimo año del gobierno de Constantino. Consúltese MOSSHAMMER 2008, p. 15.

⁸⁸ Aniano y Panodoro, monjes contemporáneos que trabajaron en Alejandría en torno al año 400. Cf. MOSSHAMMER 2008, p. 28.

mientras que permanecen aquellas otras que son importantes para la historia griega y judía. Todo ello apunta a que de la obra de Manetón se hizo un breve resumen (“*Epítome 1*”) usado como fuente por los dos cronógrafos. Los dos, por otra parte, presentan diferencias, una de las más significativas es la referente a los capítulos de la historia egipcia que tratan de José, Moisés y el Éxodo⁸⁹. Estas diferencias apuntan a que Eusebio habría utilizado otro resumen (“*Epítome 2*”) elaborado por un autor helenístico-judío que intentaba compatibilizar la cronología judía con la de Manetón. En definitiva, las diferencias entre Julio Africano y Eusebio derivan de que bajo el primero subyace el “*Epítome 1*” y bajo el segundo el “*Epítome 2*”.

Laqueur, basaba sus ideas en estudios anteriores, particularmente de A. Gutschmid (1835-1887) y E. Meyer (1855-1930), que ubicaban la transmisión de Manetón en el seno de una polémica entre egipcios y judíos donde era objeto de controversia, entre otras cosas, la antigüedad de ambos pueblos. Esta polémica, de las que nos da una expresiva noticia Tertuliano⁹⁰, la conocemos no sólo a través de los autores de los que habla Josefo en el *Contra Apión* (Apión, Queremón, Lisímaco)⁹¹, sino también por otros textos comentados por Gruen en el capítulo dedicado a Alejandría de su libro sobre la diáspora judía en el mundo grecorromano⁹². Gruen ubica la raíz de esta polémica en la extraordinaria importancia de la comunidad judía (una comunidad helenizada y helenoparlante) en el Egipto Tolemaico y los privilegios que ello conllevó⁹³. Una opinión similar es la de Modrzejewski, quien subraya que los judíos de Egipto pertenecían a la comunidad de inmigrantes de lengua griega: el término *ἰουδαῖος*, al igual que *μακεδών* o *ἀθηναῖος* establecía una identidad distinta de la egipcia⁹⁴. Por otra parte, los contingentes judíos eran muy numerosos en el ejército Tolemaico. Desde el siglo II a.C. el egipcio judío típico era un soldado al servicio del rey, es decir el representante de un opresivo poder

⁸⁹ Cf. LAQUEUR 1928, cols. 1086-1088.

⁹⁰ TERT., *Apol.* 19, 3-6= *FGrHist* 609 T 6b: *Ceteri quoque prophetae etsi Moysi postulant, extremissimi tamen eorum non retrosiores reprehenduntur primoribus vestris sapientibus et legiferis et historicis. Haec quibus ordinibus probari possint, non tam difficile est nobis exponere quam enorme, nec arduum sed interim longum. Multis instrumentis cum digitorum sapputariis gesticulis adsidendum est. Reseranda antiquissimarum etiam gentium archiva Aegyptiorum Chaldaeorum Phoenicum.*

⁹¹ Lisímaco y Apión son citados en I., *Ap.* II 16-17= *FGrHist* 609 F 9b. Queremón aparece en I., *Ap.* I 288-301; II 1-2. Además del primer pasaje, a lo largo del libro II del *Contra Apión* Josefo menciona a Apión, concretamente en I., *Ap.* II 2-148. Lisímaco es citado también en I., *Ap.* I 312 y II 16, 20, 145, 236.

⁹² GRUEN 2002, pp. 54-83. Sobre el antisemitismo de griegos alejandrinos, véase TCHERIKOVER 1959, pp. 309-332; BARRET 1989, pp. 184-185; y YAVETZ 1997, pp. 102-103. Cf. nota 57 de GRUEN 2002, p. 279. Sobre los judíos en Egipto en torno al siglo I, consúltese BARCLAY 1996, pp. 48-78. Cf. GRUEN 2002, p. 281.

⁹³ GRUEN 2002, pp. 68-78.

⁹⁴ MODRZEJEWSKI 2001, pp. 80-82.

extranjero, una figura, por tanto, detestable a ojos de los egipcios de origen. Surge así la imagen del judío como un intruso que dejó la tierra de Egipto bajo circunstancias infames⁹⁵.

Dada la virulencia de la polémica comentada, parece lógico que una obra de tanto prestigio y autoridad como los *Αἰγυπτιακά*⁹⁶ haya sido involucrada, es decir, que su texto, de alguna manera, haya sido deformado o falseado. Esta, en términos simples, es la hipótesis que representa Laqueur, una hipótesis que, si no en todos sus extremos, si en lo esencial, acoge la bibliografía posterior. Page en la introducción de la edición de Waddell de Manetón (1940) habla de la *Historia de Egipto*⁹⁷ distinguiendo entre *excerpta* de Manetón, epítomes diversos, una crítica de orientación racionalista a cargo de un erudito helenístico y alteraciones en el texto de Manetón inducidas por la polémica entre judíos y egipcios. Su exposición, de esta manera, recoge la articulación del estudio de Laqueur, sus conceptos e incluso en determinados momentos sus formas de expresión. Redford menciona con aprobación el trabajo de Laqueur y su idea de que el texto de los *Αἰγυπτιακά* no estuvo libre de contaminación; además de circular en forma de un epítome que está tras las versiones de Africano y Eusebio, la obra fue utilizada de manera tendenciosa en la polémica judía y Josefo conoció tanto al auténtico Manetón como la literatura pseudoepigráfica que circulaba bajo su nombre, sin distinguir claramente entre una y otra fuente⁹⁸. Lang, que menciona con frecuencia el artículo de Laqueur⁹⁹, al comentar el testimonio 7a habla de las dos copias del texto de Manetón que menciona Josefo¹⁰⁰, aclara que no existe consenso en la bibliografía sobre el grado de alteración que pudo sufrir el texto y alude a posibles interpolaciones sufridas por el mismo o a su condensación en un epítome¹⁰¹; Eusebio y Africano habrían tenido acceso a los *Αἰγυπτιακά*, pero sólo a través de un epítome elaborado probablemente en época Tolemaica, y habría habido, además, epitomadores cristianos de

⁹⁵ MODRZEJEWSKI 2001, pp. 135-138.

⁹⁶ De entre los testimonios de Manetón, encontramos cuatro pasajes que mencionan con matices de respeto o elogio la figura de Manetón. Josefo destaca la sabiduría de Manetón (*Ap.* I 73= *FGrHist* 609 T 7a/T 14a) al afirmar que es egipcio de nacimiento, pero instruido en la educación griega (ἀνὴρ τῆς Ἑλληνικῆς μετεσχηκῶς παιδείας). Eliano (*NA X* 16= *FGrHist* 609 T 14b) alude a la misma de cualidad al decir de Manetón que era un hombre que alcanzó la cumbre de la sabiduría (Μανέθωνα τὸν Αἰγύπτιον σοφίας ἐς ἄκρον ἐληλακότα ἄνδρα). Más tarde, en *Expositio Totius Mundi et Gentium* se mencionan a Beroso, Manetón, Apolonio como personas que escribieron sobre lugares y épocas (*EXPOS.MUNDI* 2= *FGrHist* 609 T 6c). Posteriormente Sincelo (p. 97= *FGrHist* 609 T 10/T 11e= MOSSHAMMER 1984, pp. 56, 58) dice de él que es el más notable de todos los egipcios (ὁ δὲ παρ' Αἰγυπτίους ἐπισημώτατος Μανεθῶ).

⁹⁷ PAGE 1940, pp. XV-XX.

⁹⁸ REDFORD 1986, p. 206.

⁹⁹ LANG, *BNJ* 609, coms. a T 1, T 7a, T 11a, T 11b, F 2, F 10a, F 25.

¹⁰⁰ I., *Ap.* I 74-92= *FGrHist* 609 F 8.

¹⁰¹ LANG, *BNJ* 609, com. a T 7a.

Manetón¹⁰². Dillery plantea la cuestión desde sus inicios, es decir, a partir de la obra pionera de August Boeckh¹⁰³, Alfred von Gutschmid¹⁰⁴ y Eduard Meyer¹⁰⁵. Si se mira a Josefo, el núcleo del problema radica en la posibilidad de que este autor maneje un texto de Manetón corrupto, lleno de interpolaciones y de intrusiones editoriales. Y el supuesto de que es así, es decir, de que los fragmentos de los *Αἰγυπτιακά* que nos han llegado a través de Josefo son de dudosa autenticidad está justificado, al menos en parte, por las declaraciones del mismo Josefo¹⁰⁶.

B. EL CONTEXTO CULTURAL DE LOS ΑΙΓΥΠΤΙΑΚΑ

A la hora de contextualizar literariamente la obra de Manetón, creemos que es preciso atender a dos frentes, el griego y el egipcio.

B.1. El contexto griego

B.1.1. El Museo y el Templo egipcio

El primer frente lo integra la llamada literatura alejandrina, constituida fundamentalmente por textos poéticos y cuyos representantes más notorios son Calímaco, Teócrito y Apolonio de Rodas. La actividad de estos autores es indisociable de la Biblioteca de Alejandría, una parte del Museo que fue instituido por Tolomeo I¹⁰⁷. De los organismos que comprendía, la Biblioteca ha sido, desde el punto de vista histórico y cultural, el más importante, tanto por su papel en la conservación de la literatura anterior, como por ser una institución indispensable para la comprensión de buena parte de las características de las nuevas composiciones. El Museo estaba concebido como un templo, según indican claramente tanto su nombre como el que su

¹⁰² LANG, *BNJ* 609, com. a F 2.

¹⁰³ BOECKH 1845, pp. 120-121.

¹⁰⁴ GUTSCHMID 1893, p. 431.

¹⁰⁵ MEYER 1904, pp. 71-80.

¹⁰⁶ DILLERY 2015, pp. 202-212.

¹⁰⁷ “Πτολεμαῖος ὁ πρῶτος συναγαγὼν τὸ μουσεῖον” en PLU., *Non Posse* 1095d-e.

dirección la ejerza un sacerdote (ιερεὺς τοῦ Μουσείου)¹⁰⁸. En el templo egipcio se buscaba ante todo un entorno de tranquilidad y orden. Los miembros de la Biblioteca estaban al servicio del faraón y tenían su residencia en el recinto de palacio. El soberano se ocupaba de su manutención, alojamiento y servicio, además de proporcionarle un alto sueldo y exención de tributos¹⁰⁹.

El templo egipcio era la institución donde se conservaban los productos de la erudición y la información sobre el pasado religioso y mítico de Egipto. Nos consta la existencia de estancias destinadas a albergar los documentos donde estaba recogida toda esa información. Son recurrentes las menciones a la “Casa de la Vida” y a la “Casa de los Libros”¹¹⁰. En ese sentido la Biblioteca de Alejandría¹¹¹ no suponía ninguna novedad en el mundo egipcio. Era nuevo, sin embargo, el contenido de sus documentos. Eran estos documentos literarios, pues, como es sabido, la conservación de la tradición literaria griega era su principal objetivo. La coexistencia de instituciones dedicadas a salvaguardar dos acervos culturales distintos, por un lado, el pasado y el saber religioso egipcios y por otro, las realizaciones de la literatura griega, parece reflejar la heterogeneidad, que posteriormente trataremos, de la sociedad Tolemaica¹¹².

La fundación del Museo muestra la ebullición intelectual que se estaba gestando en el Egipto Tolemaico, una de cuyas ciudades, Alejandría, se convierte en un centro cultural de máxima importancia¹¹³. Sería lógico que la literatura griega vinculada a la Biblioteca de Alejandría se nutriese de las tradiciones que coexistían en el Egipto contemporáneo. Egipto, por tanto, debería tener alguna presencia en dicha literatura. En efecto, sus autores eran empleados del faraón, prestaban su servicio en un templo y residían en territorio egipcio.

B.1.2. La ausencia de Egipto

Esa presencia, sin embargo, no se da. Frente a lo esperado, en la literatura alejandrina son mínimas las menciones al pasado, los mitos, la historia y, en general, los motivos egipcios. Para explicar esta sorprendente falta de referencia, se ha barajado la hipótesis basada en la existencia

¹⁰⁸ OTTO 1905, pp. 166-170; 197-199. Cf. nota 61 de PFEIFFER 1981, p. 182.

¹⁰⁹ Véase PFEIFFER 1981, pp. 182-183.

¹¹⁰ La “Casa de la Vida” era una institución dedicada a la recopilación de documentos literarios sobre religión, medicina, historia o cultura popular. En relación a ello, véase MOYER 2011, pp. 61-63. Gardiner hace referencia a la existencia de “Casas de la Vida” en El-Amarna, Abidos y Edfu. Ejemplos contenidos en papiros y estelas como *PCAIR*. 58027 o *CCG* 20539 hablan de dicha institución. Cf. GARDINER 1938, pp. 157-179.

¹¹¹ Sobre la Biblioteca de Alejandría, consúltese COSTA 2013, pp. 3-25; 2014, pp. 300-311.

¹¹² Véase la nota 114, p. 51 y la bibliografía que allí se ofrece.

¹¹³ Sobre la sociedad alejandrina, consúltese FRASER 1972, pp. 38-92.

de lo que Morrison ha calificado, en la exposición que hace de dicha hipótesis, de “apartheid” cultural. Los griegos residentes en las ciudades (Alejandría, Náucratis, Ptolemaida Hermia) no tenían interés alguno en la historia y cultura del Antiguo Egipto, y en cambio se afanaban sus conexiones con los monumentos literarios del mundo griego¹¹⁴. Tolomeo I, como ya se dijo, tomó una serie de medidas a fin de que cada una de las comunidades étnicas que coexistían en Egipto se rigiere por sus propias normas. Y dichas medidas se han interpretado como apoyo a la existencia del hipotético “apartheid” que dividiría en compartimentos estancos la vida cultural de griegos y egipcios. Vista desde esta óptica, la fundación del Museo y de la Biblioteca sería parte de un movimiento agresivo. Su establecimiento serviría, al menos en parte, para recordar al pueblo egipcio su condición de pueblo sometido¹¹⁵.

B.1.3. La presencia de Egipto. El cambio de paradigma

En los últimos años ha surgido una bibliografía para la cual las esferas culturales griega y egipcia lejos de ser excluyentes interactuaban entre sí¹¹⁶. “Egipto”, dice Frankfurter en un trabajo dedicado a la religión en la sociedad Tolemaica, “era una sociedad bilingüe y multicultural”. La lengua griega no sólo sirvió de medio por el que contactar con la divinidad. El uso de palabras e iconografías helenas aumentaban la autoridad y el significado de los contenidos religiosos egipcios. Pero al mismo tiempo las tradiciones concernientes a los templos, dioses, procesiones y a la muerte seguían vigentes en un territorio cuyo protagonista era el Nilo¹¹⁷. La interacción e intercambio entre las esferas religiosas griega y egipcia supone, sostiene Frankfurter, un punto máximo de interés para el estudioso de la época Tolemaica. A partir de ideas similares, Morrison defiende que Egipto no sólo tiene una fuerte presencia, sino que ocupa una posición central dentro de la literatura alejandrina.

La hipótesis de Morrison supone un cambio de paradigma en la manera de considerar cuál fue el papel que desempeñó Egipto en el imaginario griego. En los primeros testimonios aparece como un pueblo exótico, lleno de conocimientos y riquezas. Haciéndose eco de esta imagen presente en Homero, Heródoto conforma el *locus classicus* sobre Egipto:

¹¹⁴ MORRISON 2010, p. 760.

¹¹⁵ ERSKINE 1995, pp. 38-47. Cf. MORRISON 2010, p. 760.

¹¹⁶ Selden (1998, pp. 289-298) alude a la coexistencia de culturas griegas y no griegas. También apoyan esta idea MORRISON 2010, pp. 760-761; MOYER 2011, pp. 2-10; ASSMANN 2011, pp. 125-131.

¹¹⁷ FRANKFURTER 2010, p. 529. Sobre esta idea, véase también BULL 2018, pp. 456-460; MOYER 2011, pp. 96-103.

Ἔρχομαι δὲ περὶ Αἰγύπτου μηκυνέων τὸν λόγον, ὅτι πλεῖστα θωμάσια ἔχει ἢ ἡ ἄλλη
 πᾶσα χώρα καὶ ἔργα λόγου μὲζω παρέχεται πρὸς πᾶσαν χώραν· τούτων εἶνεκα πλέω
 περὶ αὐτῆς εἰρήσεται.¹¹⁸

3

Las extraordinarias realizaciones de Egipto, consideradas por Heródoto como maravillas (θωμάσια), unidas a una cultura, legislación y tradición únicas, hacían de este país una tierra singular y sin parangón. A partir de aquí se impone la imagen de Egipto como “el otro”. Sería la civilización antagónica, el opuesto a partir del cual se definen los rasgos del pueblo griego¹¹⁹. La situación cambia, según expone Morrison, con la llegada de los Tolomeos, momento en que numerosos griegos tomaron Egipto como lugar de residencia. De manera inevitable, los nuevos residentes se vieron obligados a desarrollar una relación diferente con lo que hasta el momento había sido “el otro”. La nueva relación se hace patente en la manera en que los escritores alejandrinos plantean su actitud ante el legado cultural helénico.

B.1.4. La presencia de Egipto. Las alusiones literarias

La ausencia de Egipto en la literatura alejandrina es, según Morrison, sólo aparente. Hay, en primer lugar, alusiones claras. Por ejemplo, al final del libro IV de *Aitia*, en el conocido poema titulado *La cabellera de Berenice*, Calímaco narra la historia del descubrimiento en las estrellas, por parte del astrónomo Conón, de un bucle que Berenice II había dedicado como ofrenda para que su esposo regresase victorioso de la Tercera Guerra Siria (247-246 a.C.). El bucle habla en primera persona de su sufrimiento por haber sido separado de la cabellera de Berenice:

Οὐ τάδε μοι τοσσήνδε φέρει χάριν ὄσ[σο]ν ἐκείνης
 ἀ]σχάλλω κορυφῆς οὐκέτι θιζόμεν[ος,
 ἦς ἄπο, παρ[θ]ενίη μὲν ὅτ' ἦν ἔτι, πολλὰ πέπωκα
 λιτά, γυναικείων δ' οὐκ ἀπέλαυσα μύρων.¹²⁰

77

A pesar del honor que supone el καταστερισμός, el bucle se lamenta de haber sido cortado antes de disfrutar de los perfumes propios de una mujer casada (γυναικείων μύρων), que se contraponen a aquellos otros sencillos (λιτά) que bebía cuando aún era doncella (παρ[θ]ενίη

¹¹⁸ HDT., II 35.

¹¹⁹ Así concluyen a partir de HDT., II 35; CARTLEDGE 1993, pp. 56-59; VASUNIA 2001, pp. 75-109; y HARRISON 2003. Cf. MORRISON 2010, p. 757.

¹²⁰ CALL., *Fr.* 110 vv. 75-78.

μὲν ὄτ' ἦν ἔτι). Estas líneas, apunta Morrison, reafirman el poder de Tolomeo, ya que aluden al regreso triunfal del soberano tras su batalla contra Seleuco II. Calímaco efectuaría una asociación entre Ramsés II, que llevó a cabo una victoriosa campaña contra los asirios, y Tolomeo III, que igualmente luchó contra los “asirios”, aquí representados por Seleuco II. Ramsés II, efectivamente, libró una importante batalla en el territorio sirio de Qadesh durante el quinto año de su reinado (1274 a.C.). En la celebración de la victoria obtenida por el soberano egipcio habría desempeñado un papel fundamental su relación con el dios de la fertilidad Min¹²¹, en virtud de la cual el faraón habría visto incrementada su potencia sexual. Pues bien, gracias a la conexión con Ramsés II, el tema de la fertilidad entraría a enriquecer también la imagen de Tolomeo III. La *Cabellera de Berenice*, contendría, pues, un elogio de la potencia sexual del faraón. Y Calímaco retomaría en su poema motivos tradicionales de la propaganda política egipcia ofreciendo una imagen de Tolomeo III que asume atributos propios de la antigua imagen faraónica.

B.1.5. La presencia de Egipto. El “coming after”

Aparte de estas y otras alusiones más o menos diáfanas¹²², la presencia de Egipto en la poesía alejandrina se haría patente de forma más sutil y velada. Efectivamente, el acceso a los textos que la Biblioteca les brindaba habría traído consigo, según Morrison una nueva manera de inserción en la tradición griega. A finales del siglo V, el poeta Quérilo de Samos se quejaba de la confrontación que debían asumir los poetas contemporáneos frente a sus predecesores:

Ἄ μάκαρ, στις ἔην κείνον χρόνον ἴδρις ἀοιδῆς,
Μουσάων θεράπων, ὄτ' ἀκήρατος ἦν ἔτι λειμών.¹²³

En el Egipto del siglo III, esta confrontación sería aún más difícil: gracias a la Biblioteca, los grandes autores –Homero, Hesíodo, Arquíloco, Safo o Sófocles– estaban presentes físicamente a través de sus textos, disponibles para consulta y comparación. Competir con tan

¹²¹ Deidad asociada con Amún y vinculada a la fertilidad, concretamente a la virilidad. El culto a Min alcanzó su auge durante el Imperio Nuevo, cuando era considerado rey de los dioses de la mitología egipcia. Sobre este punto, consúltese TOBIN 2001, pp. 82-84; ROMANOSKY 2001a, pp. 413-415.

¹²² Morrison (2010, pp. 756-758) alude a HOM., *Il.* IX, 381-387; *Od.* IV, 230-232; el libro II de Heródoto (HDT., II 3; 7; 10; 19; 29; 35-37; 41; 49; 50; 91; 99; 142; 154; 161; 170; 178; 181; CALL., *Fr.* 178, 6-8; THEOC., 15, 46-50. La cuestión de la presencia de Egipto en la literatura también lo abordan P. LINANT DE BELLEFONDS, P.,-E. PRIoux, 2018, *Voir les mythes: Poésie hellénistique et arts figurés*, Paris. Citan, por ejemplo, CALL., *H.* 5 (2018, pp. 108-109) y THEOC., 24 (2018, pp. 278-292).

¹²³ CHOERIL., II 1-2, edición de BERNABÉ, *PEG* I, p. 187.

importantes figuras suponía un enorme desafío, ante el cual los poetas activos durante la época Tolemaica¹²⁴ reaccionaron marcando sus poemas, mediante diferentes procedimientos, como un “coming after” respecto a la literatura anterior. La expresión “coming after”, tomada del título de una obra de Richard Hunter¹²⁵, no equivale a desvinculación. Indica que los poetas tomaron las antiguas formas y las modificaron según el contexto político y cultural del momento¹²⁶. La pérdida de la ejecución y del entorno social en que estaban inscritas fue condición necesaria para la adaptación de esas antiguas formas. Como ejemplo de esta marca epigonal, Morrison cita la aparición de Hiponacte en el inicio de los *Yambos* de Calímaco. El Hiponacte del poeta también utiliza el coliambo, pero no incurre en la cruda inventiva ni tiene como enemigo a Búpalo. Trasladado a Alejandría, se dirige a los φιλόλογοι para recomendarles que cesen sus envidias¹²⁷. El mismo signo de continuidad y ruptura aprecia Morrison en Teócrito y Apolonio. En efecto, la comparación entre el *Idilio* XXIV de Teócrito y la *Nemea* I de Píndaro muestra la misma mezcla de contacto con la tradición griega e irrupción de una nueva realidad¹²⁸. Algo similar puede decirse de las *Argonáuticas* de Apolonio¹²⁹, cuyas inevitables similitudes con su precedente épico, los poemas homéricos, no ocultan indicios claros de una realidad ajena al mundo de Homero. Pues bien, la novedad que irrumpe en la poesía alejandrina y que evoca el “coming after” es, según Morrison, Egipto. En ese sentido, su rol en el imaginario griego cambiaría durante la época Tolemaica. El tratamiento de Egipto a través de diferentes formas e imágenes, brindaría así un medio de renegociar la relación helenística con el pasado griego y su literatura.

¹²⁴ Morrison se refiere fundamentalmente a Calímaco, Apolonio de Rodas y Teócrito. Véase MORRISON 2010, p. 756.

¹²⁵ Nos referimos a la obra de 2008, *On Coming After: Studies in Post-Classical Greek Literature and its Reception*, Berlin–New York.

¹²⁶ HUNTER 2008, pp. 8-26.

¹²⁷ CALL., *Dieg.* VI 4–6.

¹²⁸ A diferencia de *Pl.*, *N.* 1, en *Theoc.*, 24 se observa cómo el poeta dota a la narrativa lírica de un ritmo épico similar a la obra homérica. Con todo, Teócrito humaniza a los héroes mitológicos enfatizando los aspectos cotidianos, como se puede ver en la primera batalla que lleva a cabo Heracles. Sobre ello, consúltese el segundo volumen de GOW 1952, p. 415. Cf. MORRISON 2010, p. 763.

¹²⁹ En *A.R.*, IV, 1551-1563, Apolonio predice la creación de Tera, isla conocida por todos por ser la “mother-city” de una colonia griega en el norte de África. Con este relato, el poeta alude y adapta la versión que ofrece Píndaro en *Pl.*, *P.* 4. Por otro lado, las descripciones de *A.R.*, II, 1009-1025 recuerdan al tratamiento etnográfico de Heródoto. Sobre ello, véase MORRISON 2010, pp. 772-775.

B.2. El contexto egipcio

El segundo frente para contextualizar la obra de Manetón lo suministra la tradición egipcia. Es este contexto donde debe situarse la más conocida e influyente de las obras de Manetón, los *Αἰγυπτιακά*.

B.2.1. Manetón y las listas reales de Egipto

A principios del siglo XVII, Escalígero publicó su *Thesaurus temporum*, donde busca integrar el pasado egipcio en la cronología universal. Para ello se sirvió de la lista de reyes y los cuadros dinásticos que ofrece la *Historia de Egipto* de Manetón:

*Nos maiorem fidem his Dynastiis adhibemus, quam Herodoto homini peregrino, quum eas ex veteribus sacrorum Aegyptiorum scriniis Manethos genere et domo Aegyptius et sacerdos eruerit.*¹³⁰

3

Hasta el desciframiento de los jeroglíficos, la *Historia de Egipto* era la fuente más fidedigna para la cronología de este país. Las listas de reyes de los *Αἰγυπτιακά* y su articulación en dinastías, tal y como aparece en la visión actual, remonta a Manetón. Fue él quien, operando sobre material preexistente, elaboró la lista de los reyes egipcios y agrupó a sus titulares en dinastías, conformando así el esquema básico del que parte nuestra tradición sobre la historia de Egipto¹³¹.

B.2.2. Precedentes remotos de Manetón. La *Piedra de Palermo* y el *Papiro de Turín*

Al elaborar sus listas de faraones, Manetón continuaba una práctica sólidamente anclada en la tradición precedente. Por cuestiones administrativas, fiscales o de propaganda política, los estados incipientes del Oriente Próximo se vieron obligados desde época temprana a contar con un sistema que permitiese fechar los sucesos. En el caso de Egipto, el primer sistema de datación vino dado por los anales. Estos documentos consignaban los acontecimientos de un reinado ordenados por año, siendo dichos acontecimientos los que daban el nombre al año. La llamada “Piedra de Palermo”¹³² (cuya creación se estima que tuvo lugar durante la dinastía V y la VI,

¹³⁰ ESCALÍGERO, *Thesaurus temporum, Isagogici canones* 310. Cf. MOYER 2011, p. 84.

¹³¹ Sobre las divisiones dinásticas en los *Αἰγυπτιακά* consúltese REDFORD 1986, pp. 231-332.

¹³² El documento mostraba, agrupados en rectángulos y en escritura jeroglífica, los acontecimientos anuales. A ellos precedían encabezados con el nombre de cada faraón y la duración de su gobierno. Es este el sistema de organización más antiguo de las listas de reyes egipcios. la forma más antigua en la que se organizaron la lista de los reyes. Sobre ello, consúltese KITCHEN 2001, p. 234.

esto es, entre el 2500 y el 2200 a.C.) ilustra este primer método de datación. En el Egipto posterior, y ya desde el Imperio Antiguo, se generalizó una organización más simple¹³³. Las listas pasaron entonces a contener únicamente los nombres de los faraones seguidos de los años de duración de los respectivos mandatos. Las únicas listas de faraones conservadas están contenidas en el *Papiro de Turín* y en los fragmentos de los *Αἰγυπτιακά* de Manetón. Escrito en el verso de un papiro, el *Papiro de Turín* originalmente abarcaba el reinado de dioses, seres divinos y faraones hasta el Segundo Período Intermedio de Egipto (dinastías XIV-XVII)¹³⁴. El nuevo sistema continuaba hábitos de presentación seguidos en documentos previos, concretamente la concepción de los períodos dinásticos como consecutivos entre sí. Dicho hábito conduce a errores como el de hablar de dinastías consecutivas cuando en realidad se trataba de dinastías paralelas en épocas de crisis¹³⁵. Así pues, el *Canon de Turín* (como también se conoce el papiro) contiene fallos e inexactitudes¹³⁶. Con independencia de ello, el *Canon* atestigua la importancia de las listas de reyes para la sociedad egipcia, ya sea por cuestiones administrativas o religiosas. Documentos de otro tipo confirman esta importancia. Así las listas de reyes con propósitos culturales surgidas bajo el reinado de Tutmosis III (1504-1452 a.C.). Grabadas la mayoría en piedra, estas listas presentan omisiones y carecen de detalles como los años de reinado, lo que ha motivado a que se conozcan como “resúmenes rituales de listas de reyes”¹³⁷.

B.2.3. La lista de Manetón. Similitudes con el *Papiro de Turín*

La *Historia de Egipto* presenta similitudes con el *Papiro de Turín*¹³⁸. Esto ha llevado a que la bibliografía moderna¹³⁹ se incline a considerar que la obra histórica de Manetón culmina la

¹³³ Sobre la organización de las listas de reyes, consúltese KITCHEN 2001, p. 234-237. Sobre la concepción egipcia del tiempo, véanse los lemas “Annalen” en SÄVE-SÖDERBERGH 1975, pp. 278-280; y “Zeitrechnung” en HELCK 1986, pp. 1372-1373.

¹³⁴ MÁLEK 1982, pp. 93-106. J. Málek en su artículo *The Original Version of the Royal Canon of Turin* examina el *Papiro de Turín* y compara su contenido con las listas de Manetón.

¹³⁵ Además de KADISH 2001, p. 108, sobre esta tendencia, que se debe a la concepción egipcia de la historia, consúltese el apartado B.2.4. “Las listas reales y la concepción egipcia de la historia”, pp. 57-58.

¹³⁶ Es probable que la onceava columna contenga datos sobre la dinastía XVIII y los fundadores de la XIX, aunque debido a las dificultades que plantea su reconstrucción no se puede afirmar con total seguridad. Véase KITCHEN 2001, p. 235.

¹³⁷ Sobre este tipo de documentos, consúltese la entrada KITCHEN 2001, p. 237.

¹³⁸ Se estima que fue compuesto durante la dinastía XIX (1315-1201 a.C.). El *Papiro*, que se conserva fragmentariamente, contiene las listas de reyes en su verso, mientras que el recto fue usado como registro de facturas procedentes de distintos distritos de Egipto. Sus listas abordaban el reinado de dioses y otros seres divinos y los reyes hasta finales del Segundo Período Intermedio. Cf. KITCHEN 2001, pp. 234-236.

¹³⁹ OTTO 1908, pp. 228-229; VERBRUGGHE-WICKERSHAM 1996; KADISH 2001, p. 109; KITCHEN 2001, p. 236; BAUD 2010, p. 71; WILLEMS 2010, p. 81; nota 38 de MOYER 2011, p. 94 y p. 113.

tradición representada por dicho *Papiro*, que debió ser una de sus fuentes. Así pues, la obra histórica de Manetón resulta fundamental para determinar o confirmar la existencia y duración de las distintas dinastías y faraones egipcios. De hecho, no conservamos ningún documento similar a partir de la dinastía XVIII en adelante¹⁴⁰.

Como ocurre en el *Papiro de Turín*, la lista de faraones de Manetón comenzaba con los dioses reyes. Tal comienzo evidencia una concepción de la historia característica del Antiguo Egipto.

B.2.4. Las listas reales y la concepción egipcia de la historia

Las similitudes de las listas de Manetón con otras listas permite alumbrar una serie de premisas intelectuales propias de la mentalidad egipcia¹⁴¹. Los dioses como soberanos iniciales de Egipto ocupan en Manetón los primeros puestos. Esta primacía, que comparte el resto de listas que conocemos, brinda un dato que ayuda a comprender la concepción egipcia de la historia. Para dicha concepción, la civilización se originaba tras el orden del universo (y en la mentalidad egipcia universo equivale a Egipto) efectuado por un dios creador. Con él comenzaba el período de los dioses reyes –primeros titulares de la realeza egipcia–, una etapa que precedía a la historia y que representaba el triunfo del orden sobre el caos primigenio. Cada vez que un faraón ascendía al trono, se renovaba el orden cósmico y finalizaba el caos contra el que se había luchado mediante la instauración del primer dios-faraón. Y cada vez que las turbulencias afectaban a la institución monárquica, por ejemplo, a causa del rechazo de un faraón o de la pugna entre dos candidatos, se producía una vuelta al desorden y el caos originario. De acuerdo con esta característica de la concepción de la historia, Voegelin acuña el término “historiogénesis” para hacer referencia a la unión de la cosmogonía como origen de las dinastías y la historia¹⁴². Cada uno de los reinados de los distintos faraones consumaba el curso de la historia mundial, que consistía en una sucesión de repeticiones y regularidades. Los acontecimientos históricos egipcios se repiten, por tanto, de manera cíclica: lo sucedido puede volver a suceder y lo que va a suceder ya había sucedido anteriormente en el tiempo de los dioses o de los antepasados. Pasado, presente y futuro no son excluyentes entre sí, sino complementarios. Y la historia es una sucesión

¹⁴⁰ KITCHEN 2001, p. 236; WILLEMS 2010, pp. 87-89.

¹⁴¹ Sobre la concepción egipcia de la historia hemos seguido ante todo los lemas “Geschichtsdarstellung” (WILDUNG 1977, pp. 564-566) y “Geschichtsscheibung” (BECKERATH 1977, pp. 566-568).

¹⁴² Véase VOEGELIN 1974, pp. 108-166. Cf. ASSMANN 2003, pp. 163-164. Como señala Assmann, la cosmogonía también es para los egipcios una cratogonía, donde el poder de la realeza está implícito en la creación. Sobre este punto, consúltese ASSMANN 2003, p. 346.

de repeticiones y regularidades. Por ello, la mirada histórica egipcia enfatiza la consumación de contenidos normativos y de los hechos que se repiten con regularidad. La relevancia de un acontecimiento se mide por su concordancia con la regularidad de la historia. Y si el acontecimiento es novedoso, bien se le encaja bajo las leyes repetitivas de la historia cíclica, bien se le proscribire.

B.2.5. Manetón y la corte de los Tolomeos

Natural de Sebenito, de donde era gobernador el fundador de la XXX y última dinastía egipcia, Nectanebo I¹⁴³, y sacerdote de Heliópolis, Manetón conocía bien la civilización egipcia, pero también estaba lo suficientemente versado en la lengua y cultura de los nuevos gobernantes como para poner por escrito en griego la historia de su pueblo. Su lugar de nacimiento pudo haberle ayudado a acceder a la corte Tolemaica, pues los primeros Tolomeos mostraron su predilección por la dinastía XXX. Cabe suponer que la conexión entre la dinastía Tolemaica y Sebenito reflejan las negociaciones e interacciones entre la élite egipcia y los dirigentes griegos. Este supuesto parece apoyar la hipótesis de que la obra de Manetón se moviese en el contexto de las políticas continuistas (entendiendo por tal el engarce entre los nuevos gobernantes y las tradiciones políticas y culturales egipcias) que habían sido cultivadas desde la ocupación persa. Así se explicarían los rasgos básicos de los *Αἰγυπτιακά*, una historia de Egipto escrita en griego por un egipcio que podía acceder a fuentes nativas y que, al mismo tiempo, conocía la historiografía y la etnografía griegas¹⁴⁴.

B.2.6. Los *Αἰγυπτιακά* como producto de la influencia griega

A comienzos del siglo XX, Otto, en su estudio sobre el papel de los sacerdotes en el Egipto helenístico¹⁴⁵, estimó que la obra de Manetón era el producto de la influencia griega sobre un sacerdote egipcio. Continuaba así los puntos de vista emitidos previamente, en 1873, por Havet. Havet defendió posiciones incluso más radicales, al afirmar que el grado de helenización que se observa en los *Αἰγυπτιακά* es tal que no pudo componerlas Manetón; pues una obra así no habría podido ver la luz en los años de Manetón, cuando aún no había transcurrido el tiempo necesario para que la cultura griega calara profundamente en un autor egipcio¹⁴⁶. Tales ideas

¹⁴³ JOSEPHSON 2001, pp. 517-518.

¹⁴⁴ MOYER 2011, pp. 86-95.

¹⁴⁵ OTTO 1908, p. 229. Cf. MOYER 2011, p. 97.

¹⁴⁶ HAVET 1873, pp. 32-33. Cf. MOYER 2011, p. 98.

permanecieron ancladas en la bibliografía posterior. Fraser, al concretar los elementos culturales que ejercieron influencia sobre Manetón, afirma que el historiador “not only seems to have made direct use of Hecateus, but also to have studied Herodotus”¹⁴⁷. En el mismo año, Murray en el artículo “Herodotus and Hellenistic Culture” sostiene postulados similares¹⁴⁸. Y en 1990 Momigliano continúa la hipótesis de los *Αἰγυπτιακά* como resultado de la influencia griega. El contacto que los pueblos residentes en el Egipto Tolemaico tuvieron con los griegos provocó que decidieran escribir su historia en la lengua de estos. En opinión de Momigliano, con esta determinación los pueblos no griegos buscaban ganarse el respeto de la civilización helénica¹⁴⁹.

B.2.7. Los *Αἰγυπτιακά* y la diversidad étnica del Egipto Tolemaico

Como se verá posteriormente, los *Αἰγυπτιακά* pudieron haberse gestado en un contexto de polémica entre las distintas colectividades étnicas que convivían en el Egipto Tolemaico¹⁵⁰. Se ha pensado que este ambiente controvertido está presente en la obra de Manetón, que presentaría una versión de la historia de Egipto en pugna con la que ofrecían autores de otras etnias. Frente a versiones ennegrecidas de su propio pueblo, la obra de Manetón representaría una defensa de los egipcios. A partir de ese supuesto, Sterling sostiene que los *Αἰγυπτιακά* serían una apología, esto es, una pieza destinada a limpiar la imagen peyorativa de Egipto presente en otras composiciones. Las ideas de Sterling enriquecen la imagen de Manetón en tanto que introduce un factor fundamental para su encuadre: la diversidad étnica del Egipto Tolemaico y, a causa de ella, la concurrencia literaria entre dichas etnias y tradiciones. Por otra parte, dado que la apología es un género esencialmente griego, Sterling continúa la visión según la cual la *Historia de Egipto* de Manetón es producto de la influencia griega¹⁵¹.

B.2.8. Manetón entre Grecia y Egipto: convergencia e intertextualidad

Dillery en su artículo “The First Egyptian Narrative History: Manetho and Greek Historiography” acentúa la visión de los *Αἰγυπτιακά* como producto de la convergencia entre Grecia y

¹⁴⁷ FRASER 1972, pp. 506-509. Cf. MOYER 2011, p. 97.

¹⁴⁸ Murray defiende que Manetón toma la estructura cronológica propuesta por Hecateo. Esta organización se caracteriza por su triple división de los primeros reyes de Egipto en dioses identificados con elementos físicos, reyes divinos y reyes humanos. MURRAY 1972, pp. 209-210. Cf. MOYER 2011, p. 97.

¹⁴⁹ MOMIGLIANO 1990, pp. 24-25, 98. Cf. MOYER 2011, p. 98.

¹⁵⁰ Sobre la controversia del contenido de la *Historia de Egipto*, consúltese el comentario al pasaje *Ap. I 74-92*, pp. 130-153.

¹⁵¹ Sterling (1992, pp. 16-19) defiende que Manetón y Beroso, quienes presentan Egipto y Babilonia respectivamente al mundo helenístico, son los fundadores de la apología histórica.

Egipto¹⁵². Como fuentes para elaborar su obra, Manetón habría recurrido a los textos y documentos a los que tenía acceso como sacerdote, así como a las leyendas egipcias. Por otra parte, tratándose, según recuerda Dillery, de la primera obra histórica narrativa sobre Egipto, resulta evidente que el modelo compositivo utilizado tomaría rasgos y elementos propios de los historiadores griegos. Tales rasgos griegos consistirían en las narrativas añadidas al esquema tradicional egipcio, las listas de reyes. En la composición de Manetón, un sacerdote de época Tolemaica, se habría efectuado, de esta manera, una convergencia entre elementos griegos –el contenido narrativo añadido a los nombres de los distintos faraones–, y la estructura básica egipcia, esto es, las listas de reyes.

La idea de un Manetón a caballo entre las tradiciones egipcias y la historiografía griega, fue abordada en 2011 por Moyer, que aportó variantes de importancia¹⁵³. Moyer señala que el esquema fundamental, adoptado por Manetón en los *Αἰγυπτιακά* sigue estrategias de la tradición egipcia. De acuerdo con ello, el eje central que asume su exposición son las listas de los faraones. Ciertamente, los contenidos narrativos incrustados en las menciones de los distintos monarcas se deben a la influencia griega. Pero entre estos dos elementos Manetón concede prioridad al egipcio, las listas de faraones, mientras que las adiciones narrativas ocupan un lugar secundario. La situación de ambos elementos es, entonces, la inversa de la que se observa en Heródoto. Heródoto, efectivamente, utiliza las listas de faraones, pero dichas listas sólo sirven para dar continuidad al elemento narrativo, que ocupa el lugar principal. Manetón, por otro lado, asume elementos de la historiografía griega, pero no lo hace de manera ciega; al contrario subordina estos elementos a las directrices propias de la tradición egipcia. Así se observa en lo referente a la cronología. Los fragmentos, efectivamente, atestiguan reiteradamente que el autor de los *Αἰγυπτιακά* se propuso enmendar la cronología ofrecida por Heródoto. Un ejemplo viene dado por las fechas de Deucalión. La tradición griega no ubicaba a este personaje en un momento preciso, sino que lo situaba en un punto sin determinar entre Heracles y Cadmo¹⁵⁴. En cambio Manetón daba una fecha concreta¹⁵⁵: habría vivido bajo Misfragmutosis (dinastía XVIII) en el año 1053 a.C. Manetón incorpora aquí un personaje propio de la tradición griega, pero lo hace corrigiendo la cronología. Su texto, pues, entabla una relación intertextual con la

¹⁵² DILLERY 1999, pp. 93-113. Cf. MOYER 2011, p. 97.

¹⁵³ MOYER 2011, pp. 102-103.

¹⁵⁴ Según Heródoto (HDT., I 56), el reinado de Deucalión sería anterior a la llegada de los Cadmeos. Posteriormente (HDT., II 145), afirma que Dioniso, hijo de Semele y por tanto, nieto de Cadmo, se situaría 1600 años antes de los tiempos de Heródoto.

¹⁵⁵ SYNC., p. 130= *FGrHist* 609 F 2= MOSSHAMMER 1984, pp. 77-78.

tradición griega, pero tampoco en este caso hay una aceptación pasiva de lo griego; al contrario, dicha tradición es asumida pero también precisada y completada.

Estas ideas de Moyer recogen los supuestos que defienden otros autores desde el análisis de la literatura, la religión, o el contexto socio-cultural del Egipto Tolemaico¹⁵⁶. El territorio que estaba bajo el gobierno de los Tolomeos no sería ni egipcio ni griego, sino una conjunción de ambas tradiciones. La misma imagen se abre camino en los estudios históricos, especialmente en aquellos que versan sobre el proceso de helenización. Manning, por ejemplo, en su volumen *The Last Pharaohs: Egypt Under The Ptolemies, 305-30 BC* inserta estas elocuentes declaraciones: “That world [the world created by Alexander conquest] became a fertile ground for the interaction of cultures and institutions. «Hellenization» was, indeed, a two-way process, involving not merely the spread of Greek culture to the «East», but also cultural and institutional adaptations that produced several kinds of responses, from acceptance to rejection, and many things in between”¹⁵⁷; “Ptolemaic Egypt, then, was not simply a world in which Egyptians were pitted against Greeks. It is the ways in which both cultures viewed, interpreted, and engaged with the other that is the real”¹⁵⁸. La helenización, por tanto, no respondería a una asimilación total de costumbres griegas, sino a una fusión entre las culturas griegas y egipcia. La *Historia de Egipto* de Manetón sería un ejemplo señero de dicha fusión. Para los griegos, la historia debía ser un relato compuesto por acontecimientos ocurridos a lo largo de los años y sintetizados posteriormente para su narración. Este procedimiento no era exclusivo de la historiografía griega, pues también en las listas de faraones observamos cómo se seleccionan y sintetizan los eventos que han tenido lugar bajo los distintos reinados¹⁵⁹. Con todo, es con Beroso y Manetón cuando la historia, hasta entonces analítica, se presenta como un continuo narrativo¹⁶⁰. Ambos autores innovan no por crear nuevos contenidos, sino por engarzar antiguos relatos e insertarlos en un marco cronológico. Pero, ¿por qué renovar un género que incluso estaba en auge? Según Dillery, la respuesta se encuentra en 1) la historiografía griega sobre Babilonia y Egipto que

¹⁵⁶ Véase la bibliografía citada en las notas 114, 115 y 117 del apartado B.1.3. La presencia de Egipto. El cambio de paradigma del presente capítulo (p. 51). Añádase BAGNALL 1997, pp. 225-241. Cf. MOYER 2011, p. 100.

¹⁵⁷ MANNING 2010, p. 4.

¹⁵⁸ MANNING 2010, p. 33.

¹⁵⁹ DILLERY 2015, p. 197.

¹⁶⁰ Los egipcios eran partidarios de conservar su historia en material organizado cronológicamente (listas de reyes), narraciones bajo la voz de los distintos faraones u otros miembros de la élite egipcia, y en textos proféticos en los que se tratan eventos pasados como si estos tuvieran lugar en el futuro. Consúltese al respecto BAINES 2011. Cf. DILLERY 2015, p. 199.

usada como modelo; y 2) la influencia que esperaban obtener sobre un público heleno-parlante a fin de hacer ver las confusiones y errores cometidos sobre civilizaciones pasadas¹⁶¹. Sin el Helenismo, no habría existido la historiografía que encontramos en la *Historia de Egipto*, pues esta es producto del Helenismo mismo¹⁶².

B.2.9. Manetón y el hermetismo. El hermetismo entre Grecia y Egipto

Con *The Tradition of Hermes Trismegistus* (2018), Bull da un paso más en la imagen de un Manetón a caballo entre el mundo griego y el egipcio. Según Bull, entre los movimientos intelectuales relacionados con los *Αἰγυπτιακά* se encontraría la llamada literatura hermética. Atribuidos al dios egipcio Thoth, identificado con el griego Hermes que aparece en este ámbito bajo la advocación Hermes Trismegistos (Ἑρμῆς ὁ Τρισμέγιστος)¹⁶³, los escritos que componen dicha literatura constituyen un numeroso y heterogéneo grupo de documentos de carácter astrológico, mágico, filosófico, físico, psicológico y botánico¹⁶⁴.

La cuestión sobre si la literatura hermética es griega, egipcia, o una mezcla de ambas ha sido debatida a lo largo de los años. Reitzenstein, considerado el fundador de los estudios modernos sobre hermetismo, comparó los textos herméticos con los papiros mágicos griegos así como con el material egiptológico disponible en su época. De dicha comparación concluyó que existió un sacerdote de Ptah en Menfis fundador de una comunidad dedicada al culto de Poimandres (“Poimandresgemeinde”)¹⁶⁵. Este sacerdote habría helenizado y combinado con contenidos astrológicos la creencia egipcia en Poimandres, una figura al mismo tiempo humana y divina¹⁶⁶. Pero pese a la mencionada helenización, la procedencia del hermetismo sería, según Reitzenstein, fundamentalmente egipcia¹⁶⁷.

Algo después, en 1905 Zielinski rechazó las ideas de Reitzenstein al afirmar que el hermetismo de los tratados filosóficos no tendría conexión ni con Egipto ni con los papiros mágicos, que sería, por el contrario, de origen griego; y que, por otra parte, los distintos tratados

¹⁶¹ DILLERY 2015, pp. 199-200.

¹⁶² ASSMANN 2003, p. 424. Cf. DILLERY 2015, p. 349.

¹⁶³ Desde el siglo III a.C. la fórmula μέγιστος και μέγιστος θεός μέγας se asocia con Hermes. El título Trismegisto tomaría relevancia durante el período romano. Véase FOWDEN 1993, p. 26.

¹⁶⁴ FESTUGIÈRE 1944, pp. 89-111.

¹⁶⁵ REITZENSTEIN 1904, p. 146. Cf. BULL 2018, p. 4.

¹⁶⁶ REITZENSTEIN 1904, p. 114. Cf. BULL 2018, p. 5.

¹⁶⁷ REITZENSTEIN 1904, p. 248. Cf. BULL 2018, p. 5.

herméticos presentan visiones del mundo diferentes (dualista y panteísta), lo que excluye la hipótesis de la comunidad hermética que había planteado Reitzenstein¹⁶⁸.

A partir de 1944 los estudios sobre hermetismo adquirieron una nueva dimensión gracias a Festugière, cuya obra supone un hito respecto a investigaciones anteriores¹⁶⁹. Festugière aceptó el origen griego de los textos filosóficos herméticos. Ahora bien, la diversidad doctrinal que se registra en ellos excluye que proceda de una comunidad religiosa determinada: para Festugière el “Sitz im Leben” vendría proporcionado por un reducido círculo de carácter escolar (“un petit cercle intime où un maître cherche à convertir ses disciples à la vraie vie de l’âme”)¹⁷⁰. La procedencia, pues, sería griega, y el nivel intelectual más bien mediocre. Pese a esa procedencia básicamente griega, la literatura astrológica y los textos mágicos debidos a los sacerdotes egipcios sí estarían en relación con los escritos filosóficos herméticos.

En 1945 se produce en Nag Hammadi un importante descubrimiento, consistente en un total de 13 volúmenes de papiro o códices que contienen 45 obras, todas ellas completas excepto las de los códices XII y XIII. Escritas en copto, parecen consistir en traducciones de composiciones cuya lengua original era el griego. Los títulos de este hallazgo, la *Biblioteca de Nag Hammadi*, pertenecen a distintos géneros literarios y se adscriben a distintas tendencias religiosas y filosóficas. Entre ellas hay tratados herméticos¹⁷¹ que fueron editados por J. P. Mahé en 1978-1982, añadiendo además la traducción armenia de una colección hermética de aforismos conocida como *Las Definiciones de Hermes Trismegisto a Asclepio*, que dataría del siglo I a.C. o I. Respecto al problema de la procedencia griega o egipcia del hermetismo, Mahé adopta una posición matizada. Existe un paralelismo entre los aforismos herméticos y los procedentes de la literatura sapiencial egipcia¹⁷², e igualmente el acervo intelectual egipcio se detecta en tratados como el *Discurso sobre la Enéada y la Ogdóada* (obra descubierta en la Biblioteca de Nag Hammadi) o el número 1 del *Corpus Hermeticum* (*Poimandres*)¹⁷³; ahora bien, la influencia egipcia que ello delata se mezcla con la influencia de otras tradiciones, como la judía o la griega. Por otra parte, las obras citadas (el *Discurso sobre*

¹⁶⁸ ZIELINSKI, 1905, pp. 27-29; 60. Cf. BULL 2018, p. 6.

¹⁶⁹ FESTUGIÈRE 1944. Dicha obra de Festugière abarca en total 4 volúmenes (FESTUGIÈRE 1944-1954).

¹⁷⁰ FESTUGIÈRE 1949, p. 50.

¹⁷¹ ATTRIDGE 1996, pp. 729-730.

¹⁷² MAHÉ 1982, pp. 68-113. Cf. BULL 2018, p. 9.

¹⁷³ MAHÉ 1978, pp. 33-38. Cf. BULL 2018, p. 9.

la *Enéada* y la *Ogdóada* y el *Poimandres*) así como el tratado número 13 del *Corpus Hermeticum* pueden avalar la existencia de una comunidad como la “Poimandresgeminde” de Reitzenstein. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que los tres tratados no representan la esencia del hermetismo, es más, guardan una relación tenue con el conjunto de las enseñanzas filosóficas herméticas tal como las conocemos¹⁷⁴.

En su libro sobre el hermetismo¹⁷⁵, Fowden aborda la cuestión planteada atendiendo más al aspecto social. Intenta, por otra parte, eliminar la dicotomía entre lo propiamente egipcio y lo propiamente griego. En su lugar habló de formas de interacción cultural en el Egipto grecorromano. En una atmósfera culturalmente mixta, que asociaba las tradiciones de Egipto y los intereses mágicos y astrológicos cultivados en sus templos con el platonismo, pequeños círculos integrados por los seguidores de Hermes aprendían los caminos del dios reunidos en torno a un santo maestro, sin que quepa rechazar la implicación de los sacerdotes egipcios en dicho aprendizaje¹⁷⁶.

B.2.10. Manetón y el *Libro de Sotis*

Para Bull, el origen de la literatura hermética es fundamentalmente egipcio. De acuerdo con ello, da crédito a las afirmaciones de Estrabón y Yámblico, quienes, pese a los trescientos años que los separan, coinciden en atribuir procedencia egipcia a los escritos herméticos y señalan a los sacerdotes egipcios como receptores de las enseñanzas del dios¹⁷⁷. Ciertamente los estudiosos se han mostrado mayoritariamente reacios a admitir estas afirmaciones, a causa, ante todo, de la similitud de los tratados herméticos con la literatura filosófica griega de época imperial,

¹⁷⁴ MAHÉ 1982, pp. 442-445. Cf. BULL 2018, p. 10.

¹⁷⁵ Nos referimos a la obra *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge (FOWDEN 1986).

¹⁷⁶ FOWDEN 1986, pp. 13-74. Cf. BULL 2018, p. 11.

¹⁷⁷ STR., XVII 1, 46: λέγονται δὲ καὶ ἀστρονόμοι καὶ φιλόσοφοι μάλιστα οἱ ἐνταῦθα ἱερεῖς· τούτων δ' ἐστὶ καὶ τὸ τὰς ἡμέρας μὴ κατὰ σελήνην ἄγειν ἀλλὰ κατὰ ἥλιον (...). ἀνατιθέασι δὲ τῷ Ἑρμῇ πᾶσαν τὴν τοιαύτην μάλιστα σοφίαν.

IAMBL., *Myst.* I 1: Θεὸς ὁ τῶν λόγων, Ἑρμῆς, πάλαι δέδοκται καλῶς ἅπασαι τοῖς ἱερεῦσιν εἶναι κοινός. (...) ὅ δὴ καὶ οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι τὰ αὐτῶν τῆς σοφίας εὐρήματα ἀνετίθεσαν, Ἑρμοῦ πάντα τὰ οἰκεία συγγράμματα ἐπονομάζοντες.

IAMBL., *Myst.* VIII 1: Λέγω δὴ οὖν ὡς πολλῶν οὐσιῶν ὑπαρχουσῶν καὶ τούτων διαφερουσῶν πάμπληθες, πολλαὶ παρεδόθησαν αὐτῶν καὶ ἀρχαὶ διαφόρους ἔχουσαι τάξεις, ἄλλαι παρ' ἄλλοις τῶν παλαιῶν ἱερέων· τὰς μὲν οὖν ὅλας Ἑρμῆς ἐν ταῖς δυσμυρίας βίβλοις...

IAMBL., *Myst.* VIII 4: Διεκρινηθέντων δὴ οὖν τούτων οὕτως, καὶ τῶν ἐν τοῖς συγγράμμασιν οἷς λέγεις περιτετυχηκέαι σαφῆς ἐστὶν ἡ διάλυσις· τὰ μὲν γὰρ φερόμενα ὡς Ἑρμοῦ ἐρμαϊκὰς περιέχει δόξας, εἰ καὶ τῆ τῶν φιλοσόφων γλώττῃ πολλακίς χρῆται· μεταγέγραπται γὰρ ἀπὸ τῆς αἰγυπτίας γλώττης ὑπ' ἀνδρῶν φιλοσοφίας. οὐκ ἀπείρωσ ἐχόντων.

con la que tendrían más semejanzas que con la literatura sacerdotal egipcia. Para Bull, sin embargo, esta situación obedece a otros factores. Un manual contemporáneo a los escritos herméticos como el *Libro de Thoth*, escrito en demótico y dirigido a sacerdotes egipcios o a aprendices del saber sacerdotal y la escritura egipcias, constituía una obra especializada. Su contenido esotérico excluía al público externo, ajeno a las especulaciones propias del interior del templo y a las minucias de la teología egipcia. Sin embargo, cuando el sacerdote portador de los secretos de la religión egipcia se dirigía a una audiencia griega, se producía una transformación. Dicha transformación afectaría no sólo a lengua, griega y no egipcia, sino también al contenido. Por una parte, se produciría una apertura hacia contenidos e ideas propias de un público griego interesado en la filosofía, siempre bajo la presentación de la filosofía griega como derivada del saber egipcio revelado por la divinidad; y por otra, se dejaría aparte el complicado aparato religioso y teológico acumulado en la tradición egipcia como resultado de la milenaria especulación de sus sacerdotes.

Independientemente del debate tocante a los orígenes del hermetismo, las ideas de Bull ofrecen un marco sugestivo en el que situar la figura de Manetón. Sacerdote egipcio, pero escritor en griego, su producción emana de ese Egipto Tolemaico, mestizo desde el punto de vista literario y religioso, en el que se produce una interpenetración de las culturas griegas y egipcia favorecida por la dinastía reinante. De aquí el interés que presenta la hipótesis de Bull referente a los *Αἴγυπτιακά* de Manetón y a la identificación de esta obra con el llamado *Libro de Sotis*, una hipótesis cuya base es el rechazo a la teoría tradicional referente al mencionado *Libro de Sotis*.

Dicha teoría parte de una carta, presuntamente dirigida por Manetón a Tolomeo II, cuyo texto, según lo transmite Sincelo, es el siguiente:

Βασιλεῖ μεγάλῳ Πτολεμαίῳ Φιλαδέλφῳ Σεβαστῷ Μανεθῷ ἀρχιερεὺς καὶ
 γραμματεὺς τῶν κατ'Αἴγυπτον ἱερῶν ἀδύτων, γένει Σεβεννύτης ὑπάρχων
 Ἑλιουπολίτης, τῷ δεσπότη μου Πτολεμαίῳ χαίρειν. Ἡμᾶς δεῖ λογίζεσθαι, μέγιστε 3
 βασιλεῦ, περὶ πάντων ὧν ἐὰν βούλη ἡμᾶς ἐξετάσαι πραγμάτων· ἐπιζητοῦντί σοι
 περὶ τῶν μελλόντων τῷ κόσμῳ γίνεσθαι καθὼς ἐκέλευσάς μοι παραφανήσεται σοι 6

ἃ ἔμαθον ἱερὰ βιβλία γραφέντα ὑπὸ τοῦ προπάτορος τρισημίτου Ερμού. ἔρρωσὸ μοι δέσποτά μου βασιλεῦ¹⁷⁸.

La carta es el único texto que recoge el título de *Libro de Sotis*. La teoría tradicional, tal como la expone Laqueur, supuso entonces que bajo el mencionado título se alude a un documento dentro del cual entraban: 1) la carta de Manetón (SYNC., p. 42= MOSSHAMMER 1984, pp.). 2) la lista de los dioses primeros faraones atribuida a Manetón por Sincelo (SYNC., p. 19= MOSSHAMMER 1984, p. 11). 3) La lista de 86 reyes egipcios desde Mestraïm a Amosis entremezclada con las listas de reyes contemporáneos de otras naciones (SYNC., pp. 102-149= MOSSHAMMER 1984, pp. 60-90), lista que en ningún texto es atribuida a Manetón.

Este documento, el *Libro de Sotis*, no sería de Manetón. Así lo revela ante todo la carta, cuya falta de autenticidad, según el influyente estudio de Laqueur de 1928, se evidenciaría por: 1) El epíteto τρισημίτος no se registra durante el reinado de Tolomeo II, sino en fecha bastante posterior. 2) El término σεβαστῶ con el que Manetón se dirigiría a Tolomeo es, como se sabe, la forma de designar al emperador romano a partir de Augusto; su empleo en una carta dirigida a Tolomeo II es, por ende, anacrónica¹⁷⁹.

La falta de autenticidad de la carta, por consiguiente, es extensible a todo el *Libro de Sotis*. Y la obra en su conjunto, sería creación del Pseudo-Manetón. Puntos importantes en la teoría tradicional, según la formula Laqueur y que resultan de interés para la presente exposición serían: 1) Sincelo, que utiliza τῆ βίβλω τῆ Σώθεος en p. 40, también usa la expresión τοῦ Κυνικοῦ κύκλου en p. 51 y p. 103 para referirse a la misma obra, el *Libro de Sotis*. 2) La obra de Manetón, según informa la carta supuestamente falsa, debía revelar el futuro (τῶν μελλόντων τῶ κόσμῳ γίνεσθαι), pero para este fin era necesario narrar el pasado. 3) La cronología que fijaba la obra de Manetón para el período predinástico, el de los faraones sobrenaturales, constituía un problema para los cronógrafos cristianos. La duración del reinado de estos faraones alcanzaba cifras sumamente altas¹⁸⁰, unas cifras que resultaban difíciles de compaginar con las fechas de la tradición cristiana. Por ejemplo, el reinado del primer faraón divino, Hefesto, abarcaba 9000 años, mientras que la concepción de Jesucristo tuvo lugar, según Julio Africano, en el año 5500. Por tanto, cuando los autores cristianos quisieron compatibilizar su propia cronología con

¹⁷⁸ SYNC., p. 40= MOSSHAMMER 1984, p. 41.

¹⁷⁹ LAQUEUR 1928, cols. 1099-1101.

¹⁸⁰ El autor del “*Epítome 2*” se habría encontrado con este obstáculo e intentó compatibilizar la cronología egipcia con la judía. Al respecto véanse pp. 46-47.

la de Manetón tuvieron que remodelar las fechas que este último ofrecía. A esta tarea respondería el *Libro de Sotis*, cuya redacción definitiva habrían efectuado en el siglo IV los monjes egipcios Panodoro y Aniano, pero cuyos orígenes remontarían a una fecha bastante anterior. El *Libro de Sotis*, por tanto, sería una falsificación tardía en la que, sin embargo, Sincelo cree ver al verdadero Manetón.

Frente a esta teoría, vigente incluso hoy día y cuya influencia se refleja no sólo en los estudios de Manetón, sino en las ediciones de los fragmentos de este autor¹⁸¹, Bull defiende la autenticidad del *Libro de Sotis*, que sería otro nombre bajo el que se conocerían los *Αἰγυπτιακά* de Manetón. Para ello rechaza en primer lugar las objeciones contra la autenticidad de la carta. Sus argumentos son los siguientes:

Respecto a 1): El epíteto *τρισμέγιστος* no se registra durante el reinado de Tolomeo II, pero sí su versión egipcia medio siglo más tarde durante el reinado de Tolomeo V. Con todo, en caso de que Manetón hubiera hecho uso de alguna expresión del tipo *Ἑρμῆς ὁ μέγας καὶ μέγας*, un copista de época romana, anterior a Sincelo, pudo haberla sustituido por *τρισμέγιστος*. Respecto a 2): El término *σεβαστῶ* con el que Manetón se dirigiría a Tolomeo sería la traducción griega de Augusto y, por tanto, no habría sido utilizado antes de la época imperial. Ante esta idea, Bull expone que en uno de los pasajes de la *Historia de Egipto* transmitido por Josefo, Manetón califica a los animales sagrados de Egipto como *σεβαστευόμενα* y podría haber hecho uso de *σεβαστός* no en el sentido que tendría en época imperial, sino como referencia respetuosa al soberano de Egipto, con el valor de “sagrado”. Teniendo en cuenta que Josefo es el gran transmisor de fragmentos de Manetón, no es posible saber con qué frecuencia usaba palabras de la misma raíz léxica. Salvados ambos argumentos, nada impide la atribución de la carta a Manetón.

Aparte de los argumentos esgrimidos por Bull, desde el punto de vista de la transmisión de los fragmentos cabe señalar cierta debilidad de las objeciones a la autenticidad de la carta. Es fácil que en un texto reproducido como literal se introduzcan cambios a lo largo de la transmisión, máxime cuando el texto se integra en una obra de transmisión problemática como la de Manetón. Los reparos a los términos *τρισμέγιστος* y *σεβαστῶ* fueron, como se ha dicho, formuladas por Laqueur y revelan unos presupuestos alejados de la teoría actual sobre literatura fragmentaria. Desde postulados vinculados a “*Quellenforschung*” se contemplaba el fragmento

¹⁸¹ Al respecto, véase la nota 35 del presente capítulo (p. 38).

desde un punto de vista, por así decirlo, “vertical”: el fragmento apuntaba a su origen y ofrecía la literalidad del texto transmitido. Hoy día la perspectiva es más bien “horizontal”: se mira al transmisor y al contexto en el que el fragmento es transmitido. Lo que cabría llamar “fidelidad al texto de origen” es una expresión de valor resbaladizo, entre otras cosas porque, como es lógico en literatura fragmentaria, falta el texto de origen¹⁸². Un fragmento es, a fin de cuentas, una cita y el autor de la cita puede cambiar el contenido originario por múltiples razones, incluso cuando quiere reproducir palabras literales. Algunos de estos cambios pueden deberse a errores involuntarios, pero en otros casos cabe hablar de una “intervención inteligente” por parte del transmisor. En el caso de los fragmentos históricos, el material básico viene dado por referencias (esto es, citas) que se insertan con un propósito especial, en la mayoría de los casos desde la crítica o la polémica; y un contexto así invita a que el transmisor manipule su mensaje¹⁸³. A la luz de estas consideraciones, el empleo de los términos *τρισμαγιστος* y *σεβαστω* no prueban de manera definitiva la falta de autenticidad de la carta que Manetón dirigió a Tolomeo. Pues es posible que Sincelo, o la fuente de Sincelo, haya intervenido para refrendar la veracidad de la carta sustituyendo términos poco usuales o poco conocidos en su época por otros que sí circulaban en su tiempo y parecían más acordes el valor significativo del documento.

Por otra parte, estudiosos como W. Adler han propuesto la referencia a estelas ocultas como una prueba en contra de la veracidad de la carta: “When seeking to determine the existence of fraud, little confidence is inspired in a manuscript reported to have been hidden for thousands of years in a library or a temple shrine”¹⁸⁴. Pero este argumento no invalida, según Bull, la autoría de Manetón. Que un sacerdote exponga sus poderes mágicos o sabiduría esotérica a un rey es un lugar común en la tradición cultural egipcia¹⁸⁵. En ella, el sacerdote egipcio suele realizar maravillas mágicas en la corte o presentar al monarca una sabiduría oculta. Al respecto Moyer alude al *Papiro de Westcar* como testimonio más antiguo de este hecho¹⁸⁶. En él, el mago Djedi le comunica al rey Khufu el número de estancias secretas del santuario de Thoth. De época posterior son otros documentos que evidencian la importancia de la recuperación de textos esotéricos. Un ejemplo de este proceder ofrece el *Libro de los Muertos*, donde aparecen

¹⁸² Véase al respecto el artículo de LENFANT 2002. Consúltese especialmente LENFANT 2002, p. 426.

¹⁸³ El mensaje es así un “cover-text”, un texto que preserva otro texto no existente, pero que al mismo tiempo lo oculta: véase SCHEPENS 1997, pp. 166-167. Sobre los problemas de la interpretación filológica de los fragmentos, véase MOST 1997.

¹⁸⁴ ADLER 1989, p. 58.

¹⁸⁵ BULL 2018, p. 51.

¹⁸⁶ MOYER 2011, p. 244.

referencias a hechizos obtenidos de las estelas de templos. Considerando que Manetón era también sacerdote, no es extraño que afirmara haber recabado información en las antiguas estelas. El tema, como se verá más adelante, aparece en varios pasajes de Josefo en los que el autor reclama autoridad para su obra remitiéndose a antiguos documentos sagrados. El mismo Josefo, esta vez en las *Antigüedades Judías*, habla de Seth y sus descendientes y de su conocimiento astrológico, inscrito en dos estelas¹⁸⁷. La comparación con Beroso, no haría más que corroborar que Manetón usó este argumento de autoridad al señalar como fuente de su obra las estelas de los templos. Al igual que Beroso, Manetón elaboró listas de reyes que remontaban a la época de la creación, tomando esta información directamente de los archivos sagrados, una fuente superior a la transmisión indirecta que utilizaron los autores griegos.

El hecho de que Manetón fuese sacerdote explica asimismo otra de las afirmaciones de la carta, la concerniente a la predicción del futuro. La distinción entre historiador y profeta, evidente en la mentalidad griega, no lo es, por las razones que más adelante se desarrollarán, en la mentalidad egipcia. Como persona en contacto directo con la divinidad, el sacerdote tenía poder de predicción. R. K. Ritner demostró que la tradición egipcia no distinguía la magia de la religión¹⁸⁸. De hecho, el sumo sacerdote (*hm-ntr*) se llamaba προφήτης en griego¹⁸⁹. Además, el sumo sacerdote de Heliópolis tenía el título de “el más grande de los videntes”. Por tanto, no resultaría extraño que Manetón desplegara su capacidad adivinatoria ante Tolomeo.

A la petición del faraón, Manetón respondería con su *Historia de Egipto*. ¿Por qué responder a una demanda sobre el futuro con una obra consistente básicamente en una lista de reyes del pasado? La respuesta está, según Bull, en el llamado “Ciclo de Sotis”¹⁹⁰. Puesto que Bull no expone con claridad qué es exactamente el “Ciclo de Sotis”, a partir de los artículos “Sothis”¹⁹¹ y “Sothisperiode”¹⁹² del *Lexikon Der Ägyptologie*, se puede ofrecer la siguiente descripción: Sotis era el nombre de la estrella Sirio, también personificada como diosa e identificada con una serie de divinidades, siendo Isis la más conocida. La ascensión heliaca de Sirio fue utilizada para el establecimiento del calendario egipcio. Dicha ascensión variaba de fecha a lo largo de los años, a partir de lo cual se fijó un período temporal, el Ciclo de Sotis, que sirvió como

¹⁸⁷ στήλας δύο: I., A I I 2, 3.

¹⁸⁸ RITNER 1993.

¹⁸⁹ DIELEMAN 2005, p. 242.

¹⁹⁰ BULL 2018, pp. 52-57.

¹⁹¹ ΚΑΚΟΣΥ 1984, pp. 1110-1117.

¹⁹² LUFT 1984, pp. 1117-1124.

medida cronológica de los sucesos históricos durante los primeros años del cristianismo. Por ejemplo, Clemente de Alejandría hace uso del mismo para fechar el Éxodo de los judíos bajo Moisés¹⁹³. El Ciclo de Sotis se define como el período de años solares requerido para reconciliar el calendario astronómico con el calendario civil egipcio de 365 días, de manera que el ascenso heliaco de Sirio/Sotis coincida el primer día del año¹⁹⁴. Censorino, el autor clásico que ha descrito con más detalle sobre el ciclo de Sirio, afirma que tal coincidencia ocurre el día 1 del mes de Thoth cada 1460 años julianos¹⁹⁵. Existen, por otra parte, variantes en los distintos autores tanto en lo que respecta a la duración en años del Ciclo como en lo tocante al día exacto en que se cumple la coincidente ascensión.

De acuerdo con Bull, Manetón habría utilizado en su obra el esquema del Ciclo de Sotis. Un pasaje de Sincelo que Bull cita sólo parcialmente parece apoyar esta idea. Dicho pasaje dice en su integridad lo siguiente:

Φέρεται γὰρ παρ' Αἰγυπτίοις παλαιόν τι χρονογραφεῖον, ἐξ οὗ καὶ τὸν Μανεθῶ
πεπλανῆσθαι νομίζω, περιέχον λ' δυναστειῶν ἐν γενεαῖς πάλιν ριγ' χρόνον ἄπειρον,
[καὶ οὐ τὸν αὐτὸν τὸν Μανεθῶ] ἐν μυρίασι τρισὶ καὶ, σφκε', πρῶτον μὲν τῶν 3
Αὐριτῶν, δεύτερον δὲ τῶν Μεστραίων, τρίτον δὲ Αἰγυπτίων, οὕτω πως ἐπὶ λέξεως
ἔχον.¹⁹⁶

A continuación, Sincelo enumera las dinastías egipcias. Primero las divinas, luego las humanas. Seguidamente y con referencia a las humanas el texto continúa:

Τὰ πάντα ὁμοῦ τῶν λ' δυναστειῶν ἔτη Μγ' καὶ ,σφκε'. ταῦτα ἀναλυόμενα, εἴτουν 6
μεριζόμενα παρὰ τὰ ,αυξα' ἔτη εἴκοσι πεντάκις, τὴν παρ' Αἰγυπτίοις καὶ Ἑλλησιν
ἀποκατάστασιν τοῦ ζωδιακοῦ μυθολογουμένην δηλοῖ, τοῦτ' ἔστι τὴν ἀπὸ τοῦ
αὐτοῦ σημείου ἐπὶ τὸ αὐτὸ σημεῖον, ὃ ἔστι πρῶτον λεπτὸν τῆς πρώτης μοίρας τοῦ 9

¹⁹³ CLEM.AL., *Strom.* I, 401.

¹⁹⁴ Véase LANG, *BNJ* 609, com. a T 10, y la bibliografía que allí se ofrece: PARKER 1950, pp. 51-55; HORNING *et al.* 2006a, pp. 45-51; KRAUSS 2006, pp. 439-457.

¹⁹⁵ CENS., 18.

¹⁹⁶ SYNC., p. 51= MOSSHAMMER 1984, p. 56.

ισημερινοῦ ζωδίου, κριοῦ λεγομένου παρ' αὐτοῖς, ὡσπερ καὶ ἐν τοῖς Γενικοῖς τοῦ Ἑρμοῦ καὶ ἐν ταῖς Κυραννίσι βίβλοις εἴρηται.¹⁹⁷

El texto de Sincelo, pese a ser de utilidad para comprender en qué consistía el Ciclo de Sotis, plantea numerosos problemas: sólo Sincelo atestigua la *Antigua Crónica* (παλαιὸν χρονογραφεῖον), de autor desconocido¹⁹⁸ y escrita presuntamente en fecha anterior a Manetón, pero cuya elaboración, en realidad, parece estar relacionada con el hermetismo egipcio y, por tanto, sería posterior a Manetón¹⁹⁹; se omite la dinastía XXVIII²⁰⁰; las cifras totales son erróneas, pues la suma de las dinastías es de 36.241 y no 36.525²⁰¹; el nombre de Mestraia parece incongruente en el contexto de la historia primigenia de Egipto, ya que, aunque antiguo, no era usado por los propios egipcios y su origen debe buscarse probablemente en el término “Mizraim”, con el que se alude a los egipcios en la versión hebrea del *Génesis*²⁰². Pero en definitiva, el pasaje de Sincelo afirma que la obra de Manetón cubría 36.525 años divididos en 25 unidades de 1461 años, o, lo que es lo mismo, divididos en 25 Ciclos de Sotis²⁰³.

A partir de aquí Bull desarrolla la siguiente hipótesis²⁰⁴: con el reino de Tolomeo II, finalizaría un Ciclo de Sotis, el iniciado con Amosis (reinado en torno al 1569-1535 a.C.). Por tanto, su sucesor Tolomeo III inauguraría un nuevo Ciclo. Ahora bien, Amosis, primer rey de la dinastía XVIII y fundador del Imperio Nuevo, era un monarca altamente prestigioso, tanto por sus triunfos militares como por su acertada política interna²⁰⁵. De acuerdo con el concepto cíclico de la historia propio de la mentalidad egipcia, los éxitos que adornaban los comienzos del ciclo encabezado por Amosis se repetirían al comienzo del nuevo Ciclo, siendo el primer

¹⁹⁷ SYNC., p. 52= MOSSHAMMER 1984, p. 57.

¹⁹⁸ Lang recoge la opinión de Jacoby: el autor de esta *Antigua Crónica* sería Tolomeo debido a la información astronómica que contiene sobre el Ciclo de Sotis. Menciona también Lang: “Synkellos seems to have adopted it from the world history by the fifth-century Alexandrian monk Panodoros, as he does with ps.-Manetho, *Book of Sothis*”. Cf. LANG, *BNJ* 609, com. a T 10.

¹⁹⁹ Nota 3 de ADLER 1989, p. 71. Adler discute la evidencia del origen hermético de la *Antigua Crónica* en nota 39 de ADLER 1983, p. 427.

²⁰⁰ Véase la nota 3 de ADLER 1989, p. 72.

²⁰¹ Sobre este punto, véase la nota 1 de ADLER 1989, p. 73. Verbrugge y Wickersham apuntan que la suma total sería 36.531 y que Sincelo (o su fuente) habría omitido la dinastía XXVIII. Cf. nota 16 de VERBRUGGHE–WICKERSHAM 1996, p. 127. También Lang se hace eco de que la suma de las dinastías de la *Antigua Crónica* citada por Sincelo serían 36.525 años, la mayoría de los cuales lo abarcarían los reinados de dioses. Cf. LANG, *BNJ* 609, com. a T 10.

²⁰² Consúltese la nota 5 de ADLER 1989, p. 71.

²⁰³ Véase la nota 3 de ADLER 1989, p. 73.

²⁰⁴ BULL 2018, pp. 70-74.

²⁰⁵ Consúltese ROMANOSKY 2001b, p. 46.

monarca del mismo Tolomeo III. Por este motivo, el relato del pasado equivale a la exposición del futuro, y se justificaría así la respuesta de Manetón a la petición del faraón.

De esta manera, los *Αἰγυπτιακά*/*Libro de Sotis* se encuadrarían en una fecha temprana del reinado de Tolomeo III. Se entiende así, según Bull, que Manetón afirmara predecir el futuro en la carta a Tolomeo II: su lista de reyes egipcios demostraría que un nuevo ciclo sótico y una nueva era dorada comenzarían con su sucesor, Tolomeo III Evérgetes. La carta que Manetón dirige a Tolomeo II sería auténtica y habría servido de introducción para la *Historia de Egipto*, obra que se conocería indistintamente como *Αἰγυπτιακά* o como *Libro de Sotis*²⁰⁶.

Bull expone sus ideas en un volumen dedicado al hermetismo y cuya tesis principal es el origen fundamentalmente egipcio de este movimiento, en cuya gestación los sacerdotes egipcios concretamente habrían sido actores fundamentales. Muchos de ellos no sólo transmitían ideas o materiales procedentes de la tradición egipcia, pues había también sacerdotes bilingües que utilizaban el griego y el egipcio para diferentes propósitos. Pretendían representar una cadena de tradición que se remontaba a la sabiduría divina de los tiempos primigenios, siendo dicha pretensión una herramienta para legitimar y conferir autoridad a sus escritos. Sabiduría y magia constituían atributos importantes de su imagen estereotipada, una imagen en la que el templo, morada de sacerdotes y dioses y depósito de un conocimiento arcano, desempeñaba asimismo una función esencial. Representados de esta manera, los mencionados sacerdotes manejaban, incluso desde el siglo IV a.C. la lengua griega, y también estaban interesados en la literatura y la filosofía helénicas, cuyo contacto acusaban²⁰⁷.

La figura así descrita corresponde al prototipo de sacerdote que, para Bull, está en los orígenes de la literatura hermética. Tomada en su conjunto la tesis de Bull debe ser enjuiciada por los especialistas en los escritos herméticos. Pero con independencia de cuál sea dicho juicio, el prototipo de sacerdote que describe su libro coincide con los datos que nos han llegado sobre Manetón, que escribió en griego una historia de su pueblo iniciada con el período divino de la realeza; la obra, además, decía basarse en antiquísimos y sagrados documentos que se guardaban en los templos egipcios, y en ella se polemizaba con un conocido documento de la literatura griega, la *Historia* de Heródoto.

²⁰⁶ BULL 2018, p. 87.

²⁰⁷ Sobretudo véase BULL 2018, pp. 427-455 y 456-460.

Esta imagen de Manetón parece encajar en ese Egipto Tolemaico en donde las culturas griega y egipcia convivían y se relacionaban, se condicionaban y se mezclaban²⁰⁸. Ofrece así una imagen de Manetón conforme a visiones recientes de la política de los Tolomeos y de la sociedad sobre la que ejercían su poder. Las ideas de Bull sobre el origen del hermetismo o sobre el encaje de las distintas dinastías en el esquema del Ciclo de Sotis posiblemente deben ser o corregidas o matizadas por los especialistas. Pero su supuesto básico proporciona un marco sugestivo sobre la figura de Manetón como historiador que aspira a combinar el modelo historiográfico griego con las tradiciones de la cultura egipcia.

²⁰⁸ Consúltense el apartado B.2.7. Los *Αἰγυπτιακά* y la diversidad étnica del Egipto Tolemaico del presente capítulo (p. 60), así como la nota 114 (p. 51) y la bibliografía que allí se ofrece.

2

CONTRA APIÓN: PRESENTACIÓN

El *Contra Apión* es la obra más breve de Josefo, pero es en ella donde se encuentran casi la totalidad de las citas de Manetón¹. Por ello es necesario conocer, en la medida de lo posible, cualquier aspecto relacionado con esta composición a fin de comprender las razones que llevaron a Josefo a incluir dichas citas.

A. CARACTERÍSTICAS DEL *CONTRA APIÓN*

A.1. Datación

La fecha de composición del *Contra Apión* es incierta. Sólo podemos conocer el término *ante quem*. Por el propio autor sabemos que es posterior a las *Antigüedades*², compuesta, a su vez, en el año 13 del reinado de Domiciano y el 56 de la vida de Josefo, esto es, entre el 93 y el 94³. Se ha intentado utilizar los siguientes criterios para efectuar una datación más precisa.

En primer lugar, la relación cronológica con las *Antigüedades Judías* y la *Autobiografía*. Puesto que el propio Josefo expresa que el *Contra Apión* es el resultado de las críticas contra las *Antigüedades*⁴, Barclay sugiere que la primera podría datarse en relación a esta última⁵. Respecto a la *Autobiografía*, al igual que ocurre con el *Contra Apión*, resulta difícil situarla cronológicamente. El reinado de Agripa II⁶ podría ofrecer información sobre la datación de dicha composición. Puesto que Josefo menciona al monarca en la *Autobiografía*, se ha intentado usar la fecha de su reinado para ubicar dicha obra y, por ende, el *Contra Apión*. Según palabras de Josefo, en el momento de la composición de la *Autobiografía*, Agripa II ya habría fallecido⁷. Sin embargo, a diferencia de la fecha de su nacimiento (año 27), existen dudas sobre el

¹ Excepto I., *AI* I 3, 9= *FGrHist* 609 F 24.

² I., *Ap.* I 1-2.

³ I., *AI* XX 12, 2.

⁴ I., *Ap.* I 1; II 287.

⁵ BARCLAY 2007, pp. XXVI-XXVII.

⁶ Sobre este personaje, véase VERVAET 2016, p. 49; MURISON 2016, p. 84.

⁷ I., *Vit.* 359: καὶ βασιλέως Ἀγρίππα περιόντος ἔτι καὶ τῶν ἐκ γένους αὐτοῦ πάντων, ἀνδρῶν τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας ἐπὶ πλεῖστον ἠκόντων, τὴν ἱστορίαν οὐκ ἔφερες εἰς μέσον;

momento en el que murió el gobernante. Focio sitúa la fecha de deceso de Agripa II en el año 3 del gobierno de Trajano, esto es, el año 100⁸. Barclay se muestra dudoso al respecto y alude a la posible confusión de Focio con la muerte de Clemente⁹. Este fue obispo¹⁰ de su ciudad de nacimiento, Roma. Sobre su fallecimiento, Jerónimo señala que tuvo lugar en el tercer año del gobierno de Trajano¹¹, esto es, sobre el año 100. Al posible error de Focio se suma la falta de pruebas concluyentes sobre la fecha de la muerte de Agripa, por lo que la mención del monarca no es determinante para la datación de la *Autobiografía* y con ella, el *Contra Apión*. Por otro lado, aunque en esta última Josefo alude a las *Antigüedades Judías*¹², en ningún caso hace referencia al contenido de la *Autobiografía*. A falta de alusiones directas, sí podemos relacionar ambas obras gracias a un pasaje paralelo en una y otra. En el *Contra Apión* realiza una apología de su *Guerra Judía* en defensa de la veracidad de su relato, apología donde alega que él mismo asistió a los acontecimientos que en ella narra¹³. La autopsia como tema central también aparece en la *Autobiografía*, donde Josefo reprocha a Justo de Tiberíades¹⁴ la falta de la misma, produciendo por ello una versión errónea de la guerra judía. Pero este paralelismo no ofrece indicio suficiente para establecer con seguridad si el *Contra Apión* es anterior a la *Autobiografía* o viceversa¹⁵.

El segundo criterio lo proporcionan las fechas vitales de un personaje llamado Epafrodito, a quien Josefo dedica el *Contra Apión*, las *Antigüedades Judías* y la *Autobiografía*¹⁶. La identidad de Epafrodito es confusa, pues sólo sabemos de él lo que el propio Josefo cuenta. Además de las referencias a su patrón como “el más excelente de los hombres, Epafrodito”¹⁷ y “mi más estimado Epafrodito”¹⁸, tenemos la siguiente descripción:

⁸ PHOT., *Bibl.* 33.

⁹ Nota 47 de SCHÜRER 1973, pp. 481-482. Cf. BARCLAY 2007, pp. XXVI-XXVII y la nota 28 de esta última página.

¹⁰ Según Jerónimo (*Vir.Ill.* 15), Clemente fue el cuarto obispo de Roma. En cambio Eusebio (*HE* III 15, 21) afirma que fue el tercer obispo.

¹¹ HIER., *Vir.Ill.* 15.

¹² I., *Ap.* I 1; II 287.

¹³ I., *Ap.* I 47-56.

¹⁴ I., *Vit.* 336-367.

¹⁵ BARCLAY 2007, pp. XXVII.

¹⁶ Josefo incluye las dedicatorias a Epafrodito en *Ap.* I 1; II 1; II 296; *AI* I pr. 2; y *Vit.* 430.

¹⁷ I., *Vit.* 430: κράτιστε ἀνδρῶν Ἐπαφρόδιτε.

¹⁸ I., *Ap.* II 1.

ἦσαν δέ τινες, οἱ πόθῳ τῆς ἱστορίας ἐπ’ αὐτήν με προύτρεπον, καὶ μάλιστα δὴ πάντων Ἐπαφρόδιτος ἀνὴρ ἅπασαν μὲν ιδέαν παιδείας ἠγαπηκῶς, διαφερόντως δὲ χαίρων ἐμπειρίαις πραγμάτων, ἅτε δὴ μεγάλοις μὲν αὐτὸς ὁμιλήσας πράγμασι καὶ 3 τύχαις πολυτρόποις, ἐν ἅπασι δὲ θαυμαστὴν φύσεως ἐπιδειξάμενος ἰσχὺν καὶ προαίρεσιν ἀρετῆς ἀμετακίνητον.¹⁹

De entre los personajes que llevan el nombre, muy común en la época²⁰, de “Epafrodito”, hay dos que podrían ser el que menciona Josefo. El primer candidato es Tiberio Claudio Epafrodito, un liberto que habría actuado como secretario del emperador Nerón. Este Epafrodito habría jugado un papel importante en el descubrimiento de la conspiración contra Nerón del año 65, obteniendo por ello honores militares (*hastae purae* y *coronae aerae*²¹). Además, asistió al emperador durante el suicidio de este²². Tras la muerte de Nerón, continuó manteniendo un lugar privilegiado en la corte, posiblemente debido a su riqueza²³. Su carrera pública finalizó primero con su exilio en Roma ordenado por Domiciano, y por último, con su ejecución en el año 94/95²⁴. De entre tales datos biográficos, algunos podrían pertenecer al Epafrodito de Josefo, otros dificultarían su identificación con el mismo. La alusión de Josefo a Epafrodito como un hombre que conoció las mudanzas de la suerte (τύχαις πολυτρόποις²⁵) parece encajar con el liberto de Nerón. Y en el caso contrario, las fechas de su exilio y posterior ejecución juegan en contra de que este Epafrodito fuese el mencionado por Josefo, ya que las *Antigüedades Judías*, la *Autobiografía* y el *Contra Apión* se habrían publicado en los últimos años del reinado de Domiciano. Por tanto, no podemos afirmar con seguridad que este primer Epafrodito fuera el Epafrodito que aparece en las obras de Josefo. Sólo podemos añadir que las medidas tomadas por Domiciano en su contra parecen indicar que este Epafrodito no habría ocupado un lugar prominente en la corte flaviana.

¹⁹ I., *AI* I pr. 2.

²⁰ SIEGERT 2008, p. 12.

²¹ *ILS* 9505.

²² Las referencias literarias sobre Epafrodito se encuentran en TAC., *Ann.* XV 55; SUET., *Nero.* 49, 3, *Dom.* 14, 4; D.C., LXIII 27, 3; LXVII 14, 4; *ILS* 9505. Cf. nota 168 de HOLLANDER 2014, p. 281.

²³ Este Epafrodito sería el propietario del *horti Epaphoditiani*. Sobre ello, consúltese EPICT., I 26, 11; FRONTIN., *Aq.* II 68-69, CONSTANS 1914, 383-387; RICHARDSON 1992, p. 198; MANCIOLI 1996, p. 60. De acuerdo con MILLAR 1965, pp. 141-148, este Epafrodito habría sido maestro de Epicteto. Para dudas sobre este último punto, véase WEAVER 1994, pp. 475-479. Cf. nota 169 de HOLLANDER 2014, p. 281.

²⁴ SUET., *Dom.* 14, 4; D.C., LXVII 14, 4.

²⁵ I., *AI* pr. 2.

La segunda figura que podría identificarse con el Epafrodito de Josefo también era un liberto pudiente, pero no llegó a alcanzar el nivel de influencia del primer Epafrodito. Sobre él, la *Suda* dice lo siguiente:

Ἐπαφρόδιτος, Χαιρωνεύς, γραμματικός, Ἀρχίου τοῦ Ἀλεξανδρέως γραμματικοῦ
 θρεπτός, παρ’ ᾧ παιδευθεὶς ὠνήθη ὑπὸ Μοδέστου, ἐπάρχου Αἰγύπτου, καὶ
 παιδεύσας τὸν υἱὸν αὐτοῦ Πετηλῖνον ἐν Ῥώμῃ διέπρεψεν ἐπὶ Νέρωνος καὶ μέχρι 3
 Νέρβα, καθ’ ὃν χρόνον καὶ Πτολεμαῖος ὁ Ἡφαιστίωνος ἦν καὶ ἄλλοι συχνοὶ τῶν
 ὀνομαστῶν ἐν παιδείᾳ. ὠνούμενος δὲ εἰ βιβλία ἐκτήσατο μυριάδας τρεῖς, καὶ
 τούτων σπουδαίων καὶ νακεχωρηκότων. τὸ δὲ σῶμα ἦν μέγας τε καὶ μέλας, ὡς 6
 ἔλεφαντώδης. ᾧκει τε ἐν τοῖς καλουμένοις Φαινιανοκοροῖσι δύο οἰκίας αὐτόθι
 κτησάμενος. ὁ δὲ καὶ πέμπτον ἔτος ἄγων ἐτελεύτησεν ὑδέρῳ περιπεσών.
 συγγράμματα δὲ κατέλιπεν ἱκανά.²⁶ 9

De esta descripción podemos extraer dos detalles que juegan a favor de su identificación con el patrón de Josefo: su interés por la literatura y su considerable riqueza. La descripción de Epafrodito como un hombre que ha amado toda forma de cultura²⁷ se ajusta al Epafrodito de la *Suda*. Este también podría haber apoyado el trabajo literario de Josefo ofreciéndole un lugar donde recitar sus obras públicamente, cubriendo los gastos de la transcripción de los volúmenes y promoviéndolo en su círculo literario²⁸. De acuerdo con la entrada de la *Suda*, la conexión de este Epafrodito con otras figuras literarias habría contribuido a que Josefo se insertara en los ambientes culturales de la época²⁹. Estos motivos han provocado que sea este segundo candidato por quien se ha inclinado la erudición moderna³⁰.

²⁶ *SUD.*, s.v. Ἐπαφρόδιτος.

²⁷ I., *AI I* pr. 2: ἀνὴρ ἅπασαν μὲν ἰδέαν παιδείας ἠγαπηκός.

²⁸ Josefo relega estas acciones a Epafrodito, según deja entrever en I., *Ap.* II 296.

²⁹ I., *AI I* pr. 2: Josefo describe a Epafrodito como alguien que siempre está vinculado con aquellos que son capaces de producir algo útil o bello (ὡς αἰεὶ τοῖς χρήσιμον ἢ καλόν τι πράττειν δυναμένοις συμφιλοκαλοῦντι).

³⁰ SCHÜRER 1901, p. 80; LAQUEUR 1920, pp. 25-30; THACKERAY 1929, p. 53; FRANKFORT 1961, p. 57; MOMIGLIANO 1979, p. 442; ATTRIDGE 1984, p. 187; SCHWARTZ 1986, p. 385; 1990, pp. 16-17; STERLING 1992, pp. 239-240; FELDMAN 2000, p. 5; RAJAK 2002, pp. 223-224; LABOW 2005, pp. LXXIV-LXXV; COTTON-ECK 2005, pp. 51-52; BARCLAY 2007, pp. 3-4.

Los datos expuestos sobre ambos Epafroditos no permiten identificar con total seguridad al mecenas de Josefo con ninguno de ellos, por lo que la figura de Epafrodito no puede usarse como criterio para datar al *Contra Apión*³¹.

Otro factor que se ha intentado utilizar para su datación lo conforman las condiciones sociales y políticas reflejadas en dicha obra. Según se detallará más adelante, los años que preceden y suceden a las *Antigüedades Judías* suponen una época convulsa para Roma. Además de la expulsión de los filósofos³² sospechosos de oponerse a la política (año 93), Domiciano sometió a juicio a algunos miembros de su propia corte acusados de ateísmo. En el mismo contexto, reforzó las medidas legales contra las personas relacionadas con el judaísmo, como el *fiscus Iudaicus* establecido por Vespasiano. Bajo este impuesto, los judíos debían contribuir con dos dracmas a la reconstrucción del templo de Júpiter Capitolino, en lugar de destinarlos al mantenimiento del templo de Jerusalén como acostumbraban³³. Tales actuaciones parecen delatar una visión negativa del pueblo judío. Con el asesinato de Domiciano en el año 96 y la subida al poder de Nerva, se abolieron los cargos por impiedad o por asumir un estilo de vida judío³⁴. Además, el emperador acabó públicamente con la imposición abusiva del *fiscus*, dando testimonio de ello las monedas con el mensaje *FISCI JUDAICI CALUMNIA SUBLATA*³⁵. Aun teniendo en cuenta tales acontecimientos, las deducciones extraíbles del texto de Josefo no son lo suficientemente claras como para datar el *Contra Apión*. Por ejemplo, no tenemos certeza de que su rechazo de las acusaciones de ateísmo dirigidas a los judíos³⁶ fuera fruto de que esta fuese una cuestión candente bien durante la fecha de composición del *Contra Apión* bien en una fecha anterior³⁷.

De acuerdo con todo ello, debemos atender a dos elementos que pueden ofrecer indicios de la fecha de composición del *Contra Apión*, cada uno de los cuales, por otra parte, apunta a un momento diferente. El primero de ellos es el ambiente hostil hacia los judíos que predominaba en Roma durante los últimos años de Domiciano. Frente a este sentimiento antijudío, Josefo

³¹ Sobre las dificultades para identificar a Epafrodito y esclarecer su biografía, véase SIEGERT 2008, pp. 12-13; y HOLLANDER 2014, pp. 279-286.

³² PLIN., *Ep.* III 11, 3 (Cf. ABBEMA 2016, p. 308); D.C., LXVI 13 (Cf. MURISON 2016, p. 85); ZISSOS 2016, p. 11; GALIMBERTI 2016, p. 104; LEE TOO 2016, p. 320; ROCHE 2016, p. 441; KEMEZIS 2016, p. 454.

³³ HOLLANDER 2014, p. 232; GALLIA 2016, pp. 151-152.

³⁴ D.C., LXVIII 1, 2.

³⁵ BARCLAY 2007, p. XXVIII; 2016, p. 76; HOLLANDER 2014, p. 240.

³⁶ I., *Ap.* II 148.

³⁷ Sobre esta y otras cuestiones relacionadas con la datación del *Contra Apión* mediante las circunstancias sociales y culturales de la época consúltese BARCLAY 2007, p. XXVIII.

habría compuesto el *Contra Apión* en defensa de su pueblo. El segundo indicio se encuentra en el tono usado en dicha obra. Josefo se muestra relativamente confiado pero orgulloso de que personas no judías adoptasen costumbres judías³⁸, por lo cual el *Contra Apión* pudo ser compuesto tras la muerte de Domiciano.

Concluimos, pues, que el único dato certero es el que nos ofrece el propio autor al mencionar que es posterior a las *Antigüedades Judías*. El *Contra Apión* habría sido escrito antes del 94 sin que puedan hacerse con certeza más precisiones.

A.2. Título

Cuando Josefo habla del *Contra Apión* no lo hace mediante nombre alguno, por lo que carece de título original. Sí da nombres a la *Guerra Judía*³⁹ y a las *Antigüedades Judías*⁴⁰, aunque el hecho de que estos títulos varíen levemente indica que incluso él no les había dado títulos precisos. Ello era, en realidad, una práctica común de la antigüedad, pues no era habitual que dentro de una obra literaria se indicase cuál era su título. Este solía proceder de las indicaciones dadas por el propio autor, por los lectores, por los copistas o por los textos donde la obra aparecía catalogada de acuerdo con su percepción del género y el contenido⁴¹. En el caso del *Contra Apión* y debido a la ausencia de designación de título por parte de Josefo, tres pasajes podrían haber servido para su denominación: el inicio del libro I, del libro II y el final de la obra. Sin embargo, las indicaciones de estos pasajes continúan resultando insuficientes para tomar un título a partir de ellos. El libro I empieza describiendo el contenido de las *Antigüedades Judías*, incluyendo la extrema antigüedad del pueblo judío, la singularidad de su origen y la forma en la que ocuparon su tierra⁴². Luego, tras resumir las cuestiones a las que se enfrenta, Josefo afirma que escribirá brevemente sobre dichos puntos⁴³. Tras ello, menciona explícitamente que dará a conocer la antigüedad de su raza. En cuanto al libro II, Josefo lo comienza recapitulando las evidencias que ha presentado para demostrar la antigüedad de su pueblo, pero también señala el segundo objetivo del *Contra Apión*: refutar las afirmaciones de, entre otros, Manetón y Queremón, y, por supuesto, Apión⁴⁴. Por lo que respecta al pasaje final, Josefo recuerda los

³⁸ I., *Ap.* II 282-286.

³⁹ I., *AI* I pr. 2; 11, 4; XIII 3, 3; 5, 9; 10, 6; XVIII 1, 2; 8, 1; *Vit.* 27, 412, 413.

⁴⁰ I., *AI* XX 12, 1; 12, 2; *Vit.* 430; *Ap.* I 1, 54, 127; II 136, 287.

⁴¹ Cf. BARCLAY 2007, p. XXIX.

⁴² I., *Ap.* I 1.

⁴³ I., *Ap.* I 3.

⁴⁴ I., *Ap.* II 1-2.

temas que ha abordado a lo largo de su obra para responder a las críticas y dedica su trabajo a Epafrodito y a aquellos que deseen conocer los asuntos relacionados con su pueblo⁴⁵. En vista de la información expuesta observamos que, por un lado, los dos primeros pasajes son insuficientes para titular la obra, pues ninguno de ellos por sí solo indica el contenido total de la obra. Por otro, el pasaje conclusivo ha servido a Schreckenberg para sugerir que Josefo se habría referido a su obra como *Sobre nuestro pueblo*⁴⁶. Pero teniendo en cuenta que esta no trata en exclusiva las costumbres y leyes judías, el título postulado por Schreckenberg no sería correcto⁴⁷.

Tertuliano y Orígenes, las citas más antiguas que hablan del *Contra Apión*⁴⁸, mencionan la antigüedad de los judíos para referirse al título de la obra⁴⁹. Tertuliano alude a la composición de Josefo al citar las fuentes que dan muestra de la antigüedad de los judíos. Tras una lista de autores que coinciden con los que aparecen en el *Contra Apión*, se refiere a Josefo como “el judío Josefo, vernáculo reivindicador de las antigüedades judías⁵⁰”. Además, Tertuliano menciona que Josefo rechazó o defendió las opiniones de los historiadores citados previamente. Estos datos recogidos en el *Apologético* parecen referirse al *Contra Apión* y el lenguaje usado por Tertuliano sugiere que el título con el que se conocía dicha obra sería *Antigüedades Judías*. Por su parte Orígenes remite al *Contra Apión* en dos ocasiones⁵¹, ambas como *Sobre la antigüedad de los judíos* (Περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος). Este título, que recoge el tema principal de la primera parte del *Contra Apión*, permite a Orígenes enfatizar sus argumentos contra Celso y sus críticas al cristianismo.

Posteriormente Porfirio (233-305) cita los trabajos de Josefo con los siguientes títulos: *Historia judía* (Ἰουδαϊκὴ ἱστορία), *Historia antigua* (Ἀρχαιολογία) y *Contra los griegos* (Πρὸς τοὺς Ἑλληνας)⁵². Con este último título, que se refiere al *Contra Apión*, Porfirio deja entrever el carácter polémico de dicha obra, subordinada a la apología⁵³. El hecho de que cite la *Guerra*

⁴⁵ I., *Ap.* II 296.

⁴⁶ SCHRECKENBERG 1996, pp. 75-77; 1998, p. 778. Cf. nota 39 de BARCLAY 2007, p. XXIX.

⁴⁷ Sobre ello, consúltese BARCLAY 2007, p. XXIX.

⁴⁸ Fallecidos en el 240 y el 253/4 respectivamente.

⁴⁹ Cf. BARCLAY 2007, p. XXIX. Para esta y otras indicaciones referentes al título véase BARCLAY 2007, pp. XXVIII-XXX.

⁵⁰ TERT., *Apol.* 19, 6: *Iudaeus Iosephus, antiquitatum Iudaicarum vernaculus vindex.*

⁵¹ ORIGENES, *Cels.* 1, 16; 4, 11.

⁵² PORPH., *Abst.* IV 11.

⁵³ SIEGERT 2008, p. 11.

Judía de manera diferente a la que hace el propio autor indica la libertad de los lectores para etiquetar la literatura de acuerdo con su interpretación del contenido.

Eusebio de Cesarea (260-340), en época cristiana, vuelve a la denominación ofrecida por Orígenes, *Περὶ τῆς [τῶν] Ἰουδαίων ἀρχαιότητος*⁵⁴. En otro pasaje ofrece el mismo título, pero lo completa explicando que en esta obra Josefo expone una ἀντιρρήσεις contra Apión⁵⁵. Con ello Eusebio se hace eco del tema principal del comienzo del libro II y completa el título original de Orígenes.

Es Jerónimo, fallecido en el año 420, quien introduce la mención a Apión para referirse al *Contra Apión*. Si bien presenta dos variantes, en ambas aparece el nombre de Apión, el número de libros que conformaban el *Contra Apión* y una alusión explícita a la antigüedad mediante los términos *antiquitatem*⁵⁶ y ἀρχαιότητος⁵⁷. Pero de sus palabras no se percibe una intención clara para usar *contra Apionem* como título de la obra. Por otra parte, la introducción del término ἀρχαιότητος sugiere que Jerónimo habría conocido el *Contra Apión* bajo un título griego que recogía dicho término⁵⁸.

En relación a la problemática del título, Siegert precisa que por la naturaleza apologética de la obra en cuestión, el más adecuado sería el de *Περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος*, donde el término ἀρχαιότης no sólo tiene el significado de “antigüedad”: es también una palabra prestigiosa, muy adecuada para caracterizar el intento por ensalzar al pueblo judío que constituye el objetivo principal de Josefo⁵⁹. El término, además, refleja su propósito de conectar a los judíos con sus orígenes, con su ἀρχή.

La información expuesta indica que el *Contra Apión* era conocido en los círculos cristianos bajo el título *Sobre la antigüedad de los judíos*. Los autores eran conscientes de que esta designación resultaba imprecisa, ya que sólo reflejaba una parte del total de la obra. La mención a Apión en el título tiene sentido debido a que Josefo, tras exponer su necesidad de rebatir a

⁵⁴ EUS., *PE* VIII 7, 21; X 6, 15.

⁵⁵ EUS., *HE* III 9, 4-5: τὰ Περὶ τῆς Ἰουδαίων ἀρχαιότητος, ἐν οἷς καὶ ἀντιρρήσεις πρὸς Ἀπίωνα τὸν γραμματικόν, κατὰ Ἰουδαίων τηνικάδε συντάξαντα λόγον, πεποίηται καὶ πρὸς ἄλλους, οἱ διαβάλλειν καὶ αὐτοὶ τὰ πάτρια τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους ἐπειράθησαν.

⁵⁶ HIER., *Epist.* LXX 3; *Iosephus antiquitatem adprobans Iudaici populi duos libros scribit contra Apionem.*

⁵⁷ HIER., *Vir.Ill.* 13, 2: *Iosephus (...) scripsit autem et alios viginti Antiquitatum libros, ab exordio mundi, usque ad decimum quartum annum Domitiani Caesaris, et duos Ἀρχαιότητος, adversum Appionem grammaticum Alexandrinum, qui sub Caligula legatus missus ex parte Gentilium, contra Philonem etiam librum vituperationem gentis Judaicae continentem scripserat.*

⁵⁸ Sobre ello, consúltese BARCLAY 2007, p. XXX y la nota 42 que aquí aparece.

⁵⁹ SIEGERT 2008, p. 11.

este⁶⁰, le dedica la respuesta más extensa y detallada que el autor dedica a un personaje en particular⁶¹. Porfirio demuestra que en los círculos no cristianos tampoco existía una convención para etiquetar dicha composición. El *Contra Apión* tiene dos partes claramente distinguibles: la exposición sobre la antigüedad de su pueblo y la alegación contra los autores que han mentado sobre la historia judía. Por este motivo, cualquier título que únicamente mencione uno de los dos argumentos no refleja la totalidad de la obra. Tampoco queda claro que la intención exclusiva del libro II sea responder a Apión, ya que, aunque este es su objetivo principal⁶², no es el único. Dado que el propio Josefo no ofrece título de su composición, sólo es posible 1) seleccionar un título, bien *Sobre la Antigüedad de los Judíos*, bien *Contra Apión* que, en realidad, es parcial; 2) actuar como Jerónimo y mencionar los dos temas principales de la composición.

Ante ello Barclay observa la posibilidad de aplicar el título que se elija, elección en la cual cabe optar por seguir a Porfirio, Niese o Schreckenberg⁶³. Pero debemos tener en cuenta que todos ellos son sugerencias que no provienen del autor mismo y que el título *Contra Apión* no es más que fruto de una convención reciente, además de impreciso por las razones expuestas a lo largo del presente apartado.

A.3. Estructura y contenido

Las ideas finales del *Contra Apión*⁶⁴, además de actuar como recapitulación y conclusión, ponen de manifiesto la complejidad retórica de la obra. Con una explicación detallada de las leyes y constitución judías, Josefo intenta refutar a los que han atacado las costumbres y antigüedad de su pueblo. Para ello se ha servido de testigos antiguos que mencionan a los judíos y cuyas palabras permiten rebatir las calumnias efectuadas por tales acusadores. Con la exposición de las leyes judías, Josefo pretende demostrar que en ellas imperan la justicia y la piedad y que, por ello, otros pueblos las han tomado como modelo. En el *Contra Apión* Josefo desarrolla con detalle tales argumentos e interpretarlos depende del grado de comprensión de cada

⁶⁰ I., *Ap.* II 4: ἀναγκαῖον ἡγησάμην εἶναι μηδὲ τοῦτον ἀνεξέταστον καταλιπεῖν κατηγορίαν ἡμῶν ἄντικρυς ὡς ἐν δίκῃ γεγραφότα.

⁶¹ Sobre ello, consúltese el comentario a *Ap.* II 2-4 de Barclay (2007, pp. 173-195).

⁶² I., *Ap.* II 1-144.

⁶³ *Contra los griegos*: PORPH., *Abst.* IV 11; *En representación de los judíos*: NIESE 1889, p. IV; *Sobre nuestro pueblo*: SCHRECKENBERG 1996, pp. 75-77; 1998, p. 778. Cf. BARCLAY 2007, p. XXX.

⁶⁴ I., *Ap.* II 287-296.

segmento dentro del conjunto. Y conocer la estructura de la composición permitirá esclarecer el marco en el que se insertan.

En su introducción al comentario del *Contra Apión*, Barclay dedica un apartado a la estructura de la obra y explica pormenorizadamente la disposición de la misma⁶⁵. En su exordio (*Ap.* I 1-5) el propio Josefo señala los temas que tocará en el tratado para describir más adelante (*Ap.* I 58-59) su estructura. A modo de respuesta a las acusaciones que ponen en duda la antigüedad de los judíos (*Ap.* I 2), se propone corregir e instruir a todo aquel que por ignorancia ha mentido sobre la historia su pueblo (*Ap.* I 3). El autor promete explicar las razones por las que los historiadores griegos apenas han hablado sobre los judíos y pone énfasis en aquellos que sí los han mencionado y que serán los testigos fiables de Josefo (*Ap.* I 4-5). Esta multitud de ideas que expone la introducción complica el establecimiento de una estructura clara, aunque para Barclay existen dos temas principales: la demostración de la antigüedad de los judíos y la refutación a los historiadores que han difamado a su pueblo. La sugerencia de Barclay queda confirmada por el mismo Josefo al aclarar el orden de su material (*Ap.* I 58-59). Ante todo, responderá brevemente a quienes se han apoyado en el silencio de los historiadores griegos para dudar de la antigüedad de los judíos y hablan del establecimiento tardío del pueblo de Judea. Así, mediante la cita a los autores que sí tratan temas judíos, demostrará la antigüedad del mismo y los errores que han cometido los autores que lo han calumniado. Posteriormente, y a partir de aquí, Josefo comienza el debate sobre los puntos que ha prometido tratar anteriormente. En primer lugar, argumenta que la escasez de testimonios griegos sobre la historia judía se debe al desconocimiento de los historiadores acerca de la misma (*Ap.* I 60-68). En segundo lugar, pone de manifiesto la antigüedad de dicho pueblo a través de la cita de historiadores que hablan del mismo (*Ap.* I 69-218). Y en tercer lugar, rebate las acusaciones sobre que el origen de los judíos se encuentra en egipcios leprosos y que Moisés era uno de estos enfermos (*Ap.* I 219-II 144). Barclay observa que no existe ningún cambio temático en la transición del primer libro al segundo; al comienzo de este último Josefo resume el contenido del primero (*Ap.* II 1) y se compromete a rebatir a los autores que han escrito sobre el pueblo de Judea (*Ap.* II 2)⁶⁶. Con el tratamiento de Apión (*Ap.* II 1-144) concluye esta tercera parte. Siguiendo las palabras de Josefo, la estructura del *Contra Apión* no presentaría mayor problema:

⁶⁵ BARCLAY 2007, pp. XVII-XXII.

⁶⁶ BARCLAY 2007, p. XVIII.

I 60-68. Razones del silencio griego sobre los judíos.

I 69-218. Evidencia de la antigüedad judía dividiéndose a su vez de la siguiente manera: egipcia (I 73-105), fenicia (I 106-127), caldea (I 128-160) y griega (I 161-214).

I 219-II 144. Refutación de las calumnias de Manetón (I 227-287), Queremón (I 288-303), Lisímaco (I 304-320) y Apión (II 1-144).

Este esquema, sin embargo, omite dos extensos pasajes sobre cuya estructura sí existen dudas: *Ap.* I 6-59 y II 145-286. En el primero de ellos encontramos diversos temas entrelazados, entre los que se encuentran la poca credibilidad de los historiadores griegos, el respeto de los judíos por sus textos sagrados y la apología del propio autor sobre la *Guerra Judía*. Algo similar sucede con el segundo pasaje, en el que en la refutación de Apolonio Molón y Lisímaco se mezclan cuestiones sobre Moisés, legislación y costumbres judías. Asimismo, *Ap.* II 145-286 es considerado por muchos como un nuevo punto de partida, incluso como el tercero de los apartados que conforman en *Contra Apión*, tras el primero sobre la antigüedad judía (*Ap.* I 6-218) y el segundo sobre la refutación de las calumnias (*Ap.* I 219-II 144)⁶⁷. Los motivos principales son, por un lado, que el tema central de dicho apartado, las virtudes de la constitución judía, no ha sido anunciado con anterioridad; y por otro, que este tercer apartado cuenta con su propia introducción (*Ap.* II 145-150). Sobre *Ap.* I 6-59, cabe mencionar que, según Barclay, la estructura dudosa se limita a I 6-56⁶⁸. Afirma este autor que aquí Josefo expone las discrepancias de los historiadores griegos (*Ap.* I 6-26) y discute la superioridad de la historiografía no griega (*Ap.* I 27-46). Este último punto sirve a Josefo para defender su obra historiográfica y su propia persona (*Ap.* I 47-56). El texto que sigue (*Ap.* I 57-58), en opinión de Barclay, merecería mención por sí mismo al ser una digresión donde Josefo incluye una conclusión sobre historiografía comparada.

Ante la incertidumbre que genera la estructura de ambos pasajes, Barclay propone lo siguiente: en *Ap.* I 6-56 Josefo expone las deficiencias de los historiadores griegos (*Ap.* I 6-26) y, en relación a la redacción de documentos históricos, defiende la superioridad de la historiografía no griega, especialmente la judía (*Ap.* I 27-46). De esta manera Josefo justifica la ausencia de temática judía en la historiografía griega y protege su propia obra historiográfica, concretamente la *Guerra Judía*. Lo avala la apología que realiza en *Ap.* I 47-56, donde expone los

⁶⁷ Véase BARCLAY 2007, p. XIX y especialmente las referencias que ofrece en la nota 5 de la misma página.

⁶⁸ BARCLAY 2007, p. XVIII.

motivos por los que la *Guerra* resulta fidedigna. El encaje de toda esta sección con el contenido que sigue se explicaría mediante el siguiente supuesto: antes de presentar los testimonios que demostrarán la antigüedad del pueblo judío (*Ap.* I 69-218), Josefo necesita justificar por qué la historiografía griega no resulta relevante para el estudio de la historia judía. Parece lógico que los historiadores griegos no mencionen a los judíos, puesto que estos últimos habitaban un territorio alejado de la costa, y, además, no existían semejanzas entre la forma de vida judía y la griega que relacionaran a un pueblo con otro (*Ap.* I 60-68). Con estas explicaciones, Josefo justifica su preferencia por la historiografía no griega frente a fuentes griegas.

Por otro lado, en *Ap.* II 145-286 Josefo adopta una actitud más pacífica que en los pasajes que le preceden en la obra, describiendo en él la tradición, constitución y leyes judías de manera positiva. Las diferencias antes apuntadas son notables. Mientras que en *Ap.* I 219-II 144 Josefo ofrece los nombres de aquellos que han calumniado sobre su pueblo y de los que se defiende, en *Ap.* II 145-150, una sección dedicada también a refutar las calumnias contra los judíos, no aclara quiénes son aquellos otros calumniadores (καί τινες ἄλλοι) que se han unido a Apolonio Molón y Lisímaco. La mayor parte del texto lo ocupa un elogio de la constitución judía. Apunta Barclay⁶⁹ que, de hecho, el tono equivale al de un encomio con alabanzas a Moisés, su singular constitución y las virtudes inherentes a sus leyes⁷⁰. En este pasaje Josefo también aborda temas no enunciados previamente y que, en gran medida, no guardan estrecha relación con lo anterior. Aunque el principal foco de su atención se dirige a las virtudes consagradas en la constitución, también procura despejar las dudas sobre la antigüedad de Moisés como legislador (*Ap.* II 156). Dado que no hay aquí grandes dependencias del contenido previo y que sí hay, en cambio, una introducción propia (*Ap.* II 145-150), los estudiosos⁷¹, como se ha adelantado, consideran que esta sección conforma la tercera parte principal del *Contra Apión*, siendo la primera la que versa sobre la antigüedad judía (*Ap.* I 6-218), y la segunda aquella en la que Josefo contesta a las calumnias contra su pueblo (*Ap.* I 219-II 144).

Sin embargo, tales evidencias resultan insuficientes frente a las razones que se oponen a considerar la sección *Ap.* II 145-286 como la tercera parte del *Contra Apión*. El motivo principal es que el propio Josefo no lo considera como tal ni en *Ap.* I 1-5 ni en *Ap.* I 58-59, cuando expone

⁶⁹ BARCLAY 2007, p. XIX.

⁷⁰ El encomio se aprecia sobretudo en I., *Ap.* II 147 y 287. Cf. BARCLAY 2007, p. XIX.

⁷¹ La cuestión es abordada por GERBER 1997, pp. 67-70, 94-99; MASON 2003a, p. 133; LABOW 2005, pp. LXXXVI-LXXXI. Bilde (1988, pp. 117-118) y Levison y Wagner (1996, p. 5) dividen la sección II 145-286 en dos partes, lo que, según Barclay, ensombrece la coherencia interna de dicho segmento. Cf. nota 5 de BARCLAY 2007, p. XIX.

los dos temas sobre los que versará su obra, la antigüedad del pueblo judío y la explicación de la no mención de este por los historiadores griegos. Si *Ap.* II 145-286 conformara una tercera parte, significaría que la afirmación de Josefo en *Ap.* I 219 es falsa, ya que asegura que sólo le falta demostrar la falsedad de las calumnias vertidas sobre los judíos, cuando, en realidad, serían dos los cometidos pendientes. El primero (*Ap.* I 219-II 144) es refutar todas las calumnias vertidas sobre su pueblo, mientras que el segundo (*Ap.* II 145-286) es encomiar la tradición y leyes judías. De hecho Josefo, en su recapitulación de la obra (*Ap.* II 287-295) no distingue *Ap.* II 145-286 como una parte única. En dicho resumen afirma haber logrado con éxito refutar las dudas sobre la antigüedad de los judíos⁷², responder a las mentiras sobre el origen supuestamente egipcio del pueblo judío⁷³ y haber contrarrestado los insultos contra Moisés y sus leyes⁷⁴. El texto de *Ap.* II 145-286 no conforma una tercera parte no anunciada previamente por Josefo, ni tampoco se aprecia en él la utilización de los patrones compositivos propios de un nuevo género, pues en él Josefo responde a las calumnias emitidas por Apolonio Molón y Lisímaco, entre otros. En dicho pasaje continúa la defensa que comienza en *Ap.* I 219, y si esto se acepta, también se debe aceptar que el *Contra Apión* tiene dos únicas partes: la discusión de la antigüedad judía y la refutación de los difamadores. Dichas partes se ajustan al género apologético al que pertenece el *Contra Apión*⁷⁵.

Salvadas estas dificultades sobre la estructura del *Contra Apión*, Barclay ofrece el siguiente esquema⁷⁶:

I 1-5 Introducción general (exordio).

I 6-218. Primer bloque temático: antigüedad del pueblo judío.

I 6-56: Prolegómenos: Historiografía comparada: el cultivo de la historia en los griegos y en los pueblos no griegos:

⁷² I., *Ap.* II 288: καὶ γὰρ ἀρχαιότητι προϋπάρχον ἐπέδειξα τὸ γένος, τῶν κατηγορῶν ὅτι νεώτατόν ἐστιν εἰρηκότων

⁷³ I., *Ap.* II 289: ἀλλὰ μὴν Αἰγυπτίους ἔφασαν ἡμῶν τοὺς προγόνους: ἐδείχθησαν δ' εἰς Αἴγυπτον ἐλθόντες ἐτέρωθεν.

⁷⁴ I., *Ap.* II 290-291: οἱ μὲν ὡς φαυλότατον ἡμῶν τὸν νομοθέτην ἐλοιόρησαν: τῷ δὲ τῆς ἀρετῆς πάλαι μὲν ὁ θεός, μετ' ἐκεῖνον δὲ μάρτυς ὁ χρόνος εὖρηται γεγεννημένος. Περὶ τῶν νόμων οὐκ ἐδέησε λόγου πλείονος: αὐτοὶ γὰρ ἐωράθησαν δι' αὐτῶν οὐκ ἀσέβειαν μὲν εὐσέβειαν δ' ἀληθεστάτην διδάσκοντες...

⁷⁵ Véase el apartado E. Finalidad del *Contra Apión*: la apología del presente capítulo, pp. 105-109.

⁷⁶ BARCLAY 2007, p. XXI.

- **I 6-27:** Los errores de la historiografía griega.
- **I 28-56:** Superioridad de la historiografía no griega/judía.

I 57-59: Conclusión preliminar y anuncio de los temas a tratar.

I 60-68: Razones de la ignorancia griega sobre los judíos.

I 69-218: Evidencia de la antigüedad judía.

- **I 69-72:** Introducción.
- **I 73-105:** Evidencia egipcia.
- **I 106-127:** Evidencia fenicia.
- **I 128-160:** Evidencia caldea.
- **I 161-214:** Evidencia griega.
- **I 215-218:** Conclusiones.

I 219-II 286: Segundo bloque temático: refutación de las injurias dirigidas al pueblo judío.

I 219-226: Introducción.

I 227-287: Manetón.

- **I 227-231:** Introducción.
- **I 232-252:** Relato de Manetón.
- **I 252-287:** Respuesta de Josefo.

I 288-230: Queremón.

- **I 288-292:** Relato de Queremón.
- **I 293-303:** Respuesta de Josefo.

I 304-320: Lisímaco.

- **I 304-311:** Relato de Lisímaco.
- **I 232-252:** Respuesta de Josefo.

II 1-144: Apión.

- **II 1-7:** Introducción.

- **II 8-32:** Relato de Apión sobre el Éxodo.
- **II 33-78:** Relato de Apión sobre Alejandría.
- **II 79-144:** Relato de Apión sobre el ritual del templo y otras reglas judías.

II 145-286: Apolonio Molón y otros.

- **II 145-150:** Introducción.
- **II 151-189:** Moisés y la estructura de la constitución judía.
- **II 190-218:** Resumen de las leyes principales.
- **II 219-235:** Firmeza de las leyes judías.
- **II 236-286:** Diferencia de la religión judía y la lógica de la misma.

II 287-296. Conclusiones generales.

De forma paralela y tomando como base el esquema de Barclay, podemos ofrecer la siguiente estructura del *Contra Apión*:

I 1-5 Introducción general.

I 6-218: Primer bloque temático: antigüedad del pueblo judío.

I 6-59: El cultivo de la historia en los griegos y en los pueblos no griegos:

- **I 6-14.** Comparación de los historiadores griegos y no griegos en lo referente a la historia más antigua.
- **I 15-27:** Deficiencias de los historiadores griegos.
- **I 28-46:** Los historiadores egipcios, caldeos, fenicios y especialmente los judíos ofrecen relatos fiables.
- **I 47-57:** Excurso de defensa de su propia obra histórica.
- **I 58-59:** Conclusión.

I 60-214: Indicios sobre la antigüedad del pueblo judío que ofrecen los pueblos vecinos y los griegos:

- **I 60-72:** Motivos de las menciones en los pueblos vecinos y de la falta de las mismas entre los griegos.
- **I 73-160:** Testimonios de los pueblos vecinos: egipcios (Manetón), **73-105**; fenicios (escritos tirios, Dion, Menandro de Éfeso), **106-127**; caldeos (Beroso), **128-154**; alusiones en los documentos fenicios, **155-159**.
- **I 160:** Conclusión: antigüedad del pueblo judío.
- **I 161-214:** Testimonios sobre el pueblo judío en los escritos griegos: introducción, **161**; Pitágoras, **162-165**; difusión de las costumbres judías (Teofrasto) **166-168**; alusiones a los judíos en Heródoto, **168-171**; Quérilo, **172-164**; Aristóteles y Clearco, **175-182**; Hecateo de Abdera, **183-205a**; Agatárquides, **295b-212**; ejemplos de ausencias de citas debidas a la ignorancia, **213-214**.

I 215-218: Conclusión del primer bloque temático.

I 219-II 286: Segundo bloque temático: refutación de las injurias dirigidas al pueblo judío.

I 219-222: Introducción.

I 223-320: Refutación de Manetón, Queremón y Lisímaco:

- **I 223-226:** Las injurias contra el pueblo judío se originan en Egipto.
- **I 227-287:** Manetón.
- **I 288-303:** Queremón.
- **I 304-320:** Lisímaco.

II 1-144: Defensa del pueblo judío contra Apión:

- **II 1-7:** Introducción.
- **II 8-32:** La salida de Egipto.
- **II 33-78:** Los judíos de Alejandría.
- **II 78-144:** Ultrajes al templo y al culto divino.

II 145-286: Defensa del pueblo judío y sus leyes:

- **II 145-150:** Introducción.
 - **II 151-219:** La constitución judía:
 - **II 151-189:** El legislador, **151-162**. La constitución judía, **163-189**.
 - **II 190-219:** Resumen de la constitución judía.
 - **II 220-286.** Comparación con las leyes y la constitución griega:
 - **II 220-235:** Comparación con ideas constitucionales griegas y con la práctica de la ley en Grecia.
 - **II 236-256:** Crítica de las creencias religiosas griegas y de su efecto sobre la vida política.
 - **II 257-271:** Refutación de Apolonio Molón sobre la xenofobia del pueblo judío.
 - **II 272-279:** Fuerte observancia de la ley en el pueblo judío.
 - **II 280-286:** Difusión de las costumbres judías. Conclusión del segundo bloque temático.
- II 287-296:** Conclusiones generales.

B. *CONTRA APIÓN* EN EL TRABAJO LITERARIO DE JOSEFO

En el *Contra Apión*, obra que difiere en temática y género de la *Guerra Judía*, Josefo destaca la veracidad de su relato sobre la guerra entre Roma y su pueblo gracias a haber sido testigo directo de los acontecimientos⁷⁷. Mediante tal afirmación Josefo se estima modelo fiable y se defiende de las acusaciones vertidas contra su relato de dicha guerra (*Ap.* I 53-56). A pesar de

⁷⁷ I., *Ap.* I 47-56.

sus marcadas diferencias, también existen similitudes entre las dos composiciones mencionadas. En primer lugar, la crítica que vierte sobre los historiadores griegos por no esforzarse en buscar la verdad⁷⁸ se asemeja a la que incluye en la *Guerra Judía*, donde dice de ellos que no prestan atención a la verdad⁷⁹. En segundo lugar, el enaltecimiento de la lealtad judía a las *Sagradas Escrituras*, por las que son capaces de morir si fuera necesario (*Ap.* I 42) recuerda a narraciones de la revuelta judía y sus consecuencias⁸⁰. Señala Barclay⁸¹ que esta es una constante en el *Contra Apión*: temas tratados anteriormente en un contexto narrativo son ahora “des-historizadas” y representadas como virtudes generales de Judea⁸². Al mismo tiempo, las divisiones internas de los judíos, tanto religiosas como políticas, aparecen más suavizadas en el *Contra Apión*, de manera que Josefo ofrece una imagen de una Judea armónica⁸³ y de un pueblo no enfrentado⁸⁴. La obra tampoco menciona de manera explícita el contenido de la *Guerra Judía*, pues en ella el interés se centra en retratar la concordia entre judíos y romanos⁸⁵ y no en describir los estragos de la revuelta judía.

La obra con la que el *Contra Apión* mantiene mayor relación son las *Antigüedades Judías*, de la que es continuación⁸⁶ y con la que comparte la dedicatoria a Epafrodito⁸⁷. Josefo presenta el *Contra Apión* como una respuesta a las dudas surgidas a partir de su obra anterior. De igual manera, al concluir el *Contra Apión* remite a ella para obtener una descripción más completa de las leyes judías, pues en esta ocasión ha citado lo estrictamente necesario para contestar a las críticas (*Ap.* II 287). De este mismo pasaje es además digna de mención su alusión explícita a las *Antigüedades* (ἐν τοῖς περὶ ἀρχαιολογίας μοι γραφεῖσι), que sobresale de entre las demás⁸⁸ por conectar ambas composiciones.

Con todo, las diferencias que presentan entre sí van más allá del género y tono utilizado. En el *Contra Apión* se aprecia un mayor interés por la filosofía, como lo evidencia el término

⁷⁸ I., *Ap.* I 23-27: οἱ γὰρ ἐπὶ τὸ γράφειν ὀρμήσαντες οὐ περὶ τὴν ἀλήθειαν ἐσπούδασαν.

⁷⁹ I., *BI* I 13-16: τιμάσθω δὴ παρ’ ἡμῖν τὸ τῆς ἱστορίας ἀληθές, ἐπεὶ παρ’ Ἑλλησιν ἡμέλιται.

⁸⁰ I., *BI* II 152-153, 169-177; VII 341-388, 416-419.

⁸¹ BARCLAY 2007, p. XXII.

⁸² I., *Ap.* II 146.

⁸³ I., *Ap.* II 179-181.

⁸⁴ I., *Ap.* II 294.

⁸⁵ I., *Ap.* II 61, 73, 134.

⁸⁶ Así lo expresa Josefo en *Ap.* I 1.

⁸⁷ I., *AI* I pr. 2; *Ap.* I 1; II 1, 296.

⁸⁸ I., *Ap.* I 54, 127; II 136.

“teocracia”⁸⁹ y su discusión sobre la naturaleza y providencia de Dios⁹⁰. La fascinación por la tradición filosófica ya es palpable en las *Antigüedades*, donde Josefo deja entrever que compagina la composición de su obra con el estudio de las costumbres y creencias judías desde una perspectiva moral y metafísica⁹¹. De hecho, expresa abiertamente su intención de escribir una obra al concluir sus *Antigüedades*⁹², donde tratará en mayor detalle temas concernientes a las costumbres y creencias de su pueblo, prestando especial atención a las cuestiones filosóficas. Por otro lado, entre las *Antigüedades* y el *Contra Apión* existen diferencias que demuestran que Josefo, en su tratado apologético, no se limita sólo a exponer el material necesario para rebatir a sus oponentes. La descripción de la constitución judía y el resumen de la ley de su pueblo (*Ap.* II 145-286) conforma la diferencia más sustancial entre ambas obras. Una forma de gobierno, instituida por Moisés, a la que Josefo denomina “teocracia”⁹³. El término usado por Josefo, θεοκρατία, responde más a cuestiones filosóficas que a políticas y, como ya se ha mencionado, refleja el interés del autor por el ámbito filosófico. Pese a que los pasajes dedicados a las leyes en las *Antigüedades*⁹⁴ comparten similitudes con los del *Contra Apión*⁹⁵, Josefo bien añade modificaciones bien incluye leyes no expuestas en las *Antigüedades Judías*. Un ejemplo de modificación es que en las *Antigüedades* explica que el sacerdote lee las leyes al pueblo cada siete años⁹⁶, mientras que cuando el hecho aparece en el *Contra Apión* ocurre cada siete días⁹⁷. De entre las nuevas incorporaciones a esta última obra, está también la indicación de que en las peticiones realizadas en los sacrificios la salvación común debía ocupar la primera posición⁹⁸. Otra incorporación atañe a los castigos por transgredir la ley judía, entre los que se incluye como fraude contra el prójimo la apropiación de lo ajeno⁹⁹ y se menciona el deber de

⁸⁹ Con el empleo de “teocracia” Josefo presenta la constitución de Judía en términos teológicos elevados. Por otra parte, la cuestión acerca del gobierno divino frente al gobierno humano ha sido debatida por la tradición griega y romana. Así, con el uso del término Josefo se hace eco de la discusión pero la utiliza en beneficio de los judíos. Consúltase la nota 638 de BARCLAY 2007, pp. 262-263.

⁹⁰ I., *Ap.* II 165-68, 179-82, 190-92. El interés por la filosofía también se aprecia en I., *Ap.* II 174-234, 192-198, 202-203, 205.

⁹¹ I., *AI* I pr. 4; 1, 1; XX 12, 2.

⁹² I., *AI* I pr. 4; 1, 1; III 5, 6; 8, 6; 8, 10; 9, 3; 11, 2; IV 8, 4; 8, 44; XX 12, 2. Josefo no llegó a componer dicha obra, por lo que no sería el *Contra Apión*. Sobre ello consúltase FELDMAN 1981, p. 143 y BARCLAY 2007, p. XXV.

⁹³ I., *Ap.* II 165.

⁹⁴ I., *AI* IV 8, 4-43.

⁹⁵ I., *Ap.* II 190-218.

⁹⁶ I., *AI* IV 8, 12.

⁹⁷ I., *Ap.* II 175-178.

⁹⁸ I., *Ap.* II 196.

⁹⁹ I., *Ap.* II 208.

proporcionar fuego, agua y alimentos a cuantos los necesiten¹⁰⁰. Por tanto, las palabras de Josefo, sobre que se ha limitado a seleccionar material de las *Antigüedades Judías*¹⁰¹, no son ciertas. Ante esta incoherencia de Josefo, Barclay sugiere que bien Josefo incorporó en el *Contra Apión* nuevas fuentes a las que usó para las *Antigüedades*, bien que desarrolló nuevas ideas para su apología. Varios eruditos han sugerido que Josefo compuso el *Contra Apión* a partir de fuentes judías alejandrinas¹⁰². Barclay se muestra más cauto al respecto, pues si bien afirma que es probable que tales textos influyeran en Josefo, no debemos pensar que adoptara dichos pasajes indiscriminadamente¹⁰³.

El *Contra Apión* es, por un lado, la secuela de las *Antigüedades Judías*. Por otro, es un sustituto parcial del tratado filosófico que tenía en mente, puesto que encontró la manera de incorporar en él material que revelaba la amplitud de las nuevas fuentes a las que tuvo acceso¹⁰⁴. Aunque no existe certeza sobre cuáles fueron los modelos usados por Josefo, sí adivinamos dos de las posibles fuentes gracias a la comparación entre el *Contra Apión* y dos textos judíos, la *Hipótesis* citada por Eusebio¹⁰⁵ y las máximas de Pseudo-Focílides. Sobre la primera, Eusebio la atribuye a Filón de Alejandría, una autoría que hoy día es generalmente aceptada¹⁰⁶. Por el contrario, en la *editio maior* de Filón realizada por L. Cohn y P. Wendland no se incluyen las citas de Eusebio al no ser consideradas auténticas¹⁰⁷. Al respecto, Barclay señala que no está claro que Filón compusiera la *Hipótesis* y que es posible que su autor fuera un judío helenizado del círculo de Filón¹⁰⁸. Para apoyar su idea, explica que en otras ocasiones le fueron atribuidos otros trabajos anónimos erróneamente¹⁰⁹, por lo que pudo ocurrir lo mismo con la *Hipótesis*. Puesto que no hay seguridad en la autoría de dicha obra, tampoco se puede establecer su

¹⁰⁰ I., *Ap.* II 211.

¹⁰¹ I., *Ap.* II 287.

¹⁰² HÖLSCHER 1916, pp. 1994-1997; BELKIN 1936; COHEN 1987, pp. 425-426; SCHWARTZ 1990, pp. 21, 23, 56. Cf. nota 17 de BARCLAY 2007, p. XXIV.

¹⁰³ La impronta de Josefo es patente incluso en los pasajes donde la influencia alejandrina es más evidente: *Ap.* II 1-144, 33-47, 102-109. Cf. BARCLAY 2007, p. XXIV.

¹⁰⁴ Consúltese el "Apéndice V" de BARCLAY 2007, pp. 353-361.

¹⁰⁵ EUS., *PE* VIII 5, 11; 6-7.

¹⁰⁶ Consúltese COLSON 1941, pp. 407-408; nota 29 de CROUCH 1972, p. 81; nota 2 de KÜCHLER 1979, p. 223; nota 109 de NIEBUHR 1987, p. 32; STERLING 1990, p. 413; y GERBER 1997, p. 101. Cf. nota 2 de BARCLAY 2007, p. 353.

¹⁰⁷ COHN, L.—P. WENDLAND—S. REITER, 1896-1930, *Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt*. 7 vols., Berolini. En la *editio minor*, los fragmentos de la *Hipótesis* se incluyen como apéndice. Cf. nota 3 de BARCLAY 2007, pp. 353-354.

¹⁰⁸ BARCLAY 2007, pp. 354-355.

¹⁰⁹ Sobre las obras atribuidas a Filón, véase SCHÜRER 1973, pp. 868-888. Cf. nota 8 de BARCLAY 2007, p. 354.

datación ni si fue escrita con anterioridad a Josefo. Con independencia del debate sobre su autoría, dicha obra consistiría en una defensa de los judíos frente a las acusaciones vertidas en su contra¹¹⁰. En esta línea, *Contra Apión e Hipotética* contienen un discurso apologético de la vida de Moisés, en el que incluyen un resumen de las leyes judías y para los que se inspiran de textos bíblicos y de códigos éticos presentes en el mundo grecorromano. También los autores de ambas comparan de manera favorable las leyes judías con otras¹¹¹.

Por otra parte, *Contra Apión e Hipotética* guardan semejanzas con un poema didáctico judío de alrededor del siglo I a.C.¹¹², las máximas de Pseudo-Focílides. El primero en intentar arrojar luz sobre la identidad de Pseudo-Focílides fue J. Bernays. En 1856, el estudioso afirmó que, debido a la falta de referencias a la cristiandad o al *Nuevo Testamento*, las máximas no tendrían influencia cristiana, sino del *Pentateuco*. La importancia de este poema reside en que fue el texto de referencia durante la Reforma de la Iglesia. Por este motivo, fue impresa y traducida con asiduidad tras la primera edición llevada a cabo por C. Lascaris en 1495¹¹³. Añade, además, que el carácter judío de dicha obra es indicativo de que su lugar de origen fue Alejandría, donde residía un notable número de judíos helenizados¹¹⁴. Es en esta temática judía, y concretamente en su representación de las leyes judías y de los principios morales¹¹⁵, donde *Contra Apión e Hipotética* encuentran similitudes con las máximas de Pseudo-Focílides.

¹¹⁰ EUS., *PE* VIII 5, 11.

¹¹¹ PH., *Hypoth.* 7, 1; 7, 8; I., *Ap.* II 216, 225-235, 273-275, 276. Cf. BARCLAY 2007, p. 355.

¹¹² VAN DER HORST 1978, pp. 81-83.

¹¹³ LASCARIS, C., 1495, *Erotemata [in greco] con la traduzione latina di Johannes Crastonus Placentinus*. Add: *Alphabetum graecum cum multiplicibus litteris. Oratio dominica. Ave Maria. Symbolum Apostolum. Evangelium Johannis [fragmento]. Pythagoras, Aurea verba. Pseudo-Phocylides, Moralia [in greco e in latino]*, Venice, Existen traducciones modernas de las máximas de Pseudo-Focílides, como VAN DER HORST, P. W., 1978, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Leiden; y WILSON, W. T., 2005, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Berlin. Otra obras que mencionan a Pseudo-Focílides son YOUNG, D., 1971, *Theognis*, Teubner; WEST, M. L., 1978, "Phocylides", *JHS* 98, pp. 164-167; 1978, *Theognidis et Phocylidis Fragmenta*, Berlin; THOMAS, J., 1992, *Der Jüdische Phokylides*, Göttingen; y GERBER, D. E., 1999, *Greek Elegiac Poetry*, Cambridge. Cf. LITCHFIELD WEST 2012, p. 1139.

¹¹⁴ BERNAYS 1856, pp. 192-261. Cf. KRAUSS 1905, pp. 255-256.

¹¹⁵ Véase BARCLAY 2007, p. 357; y SIEGERT 2008, p. 48.

C. CONTEXTO HISTÓRICO

Como se ha mencionado anteriormente, no es posible fechar con exactitud el *Contra Apión*. Pudo haber sido compuesta por Josefo en cualquier momento entre el 94 y la fecha de su deceso, que, a diferencia de su nacimiento¹¹⁶, no conocemos. En ausencia de marcadores cronológicos precisos, al situar la obra en su contexto histórico debemos analizar un período amplio: los últimos años del reinado de Domiciano (94-96), Nerva (96-98) y los primeros años del de Trajano (98-117), prestando especial atención al lugar que ocupaba el pueblo judío en la Roma Flavia.

La victoria de los romanos en la Guerra Judía supuso un punto de inflexión tanto para el pueblo romano como para el judío. Para los romanos, fue un acontecimiento muy celebrado en los comienzos de la dinastía Flavia, proporcionando a sus emperadores desde una ostentosa celebración¹¹⁷ hasta la construcción de monumentos¹¹⁸ muy conocidos destinados a la conmemoración del triunfo romano, entre ellos el Coliseo¹¹⁸. Todos los judíos no se vieron afectados por la victoria romana. Agripa II continuó siendo un personaje respetado por la corte imperial y Berenice fue favorecida por Tito. También se benefició el propio Josefo, quien predijo el triunfo romano y ayudó en el asedio de Jerusalén, al que se le otorgaron favores como la ciudadanía romana¹¹⁹. Quizás en conexión con ello, su relato de la guerra es equilibrado, sin grandes encomios para la victoria romana. Es probable que Josefo no se posicionara claramente a favor ni de romanos ni de judíos debido a la fuerte corriente de difamación contra el pueblo judío que existía tras la revuelta¹²⁰. Otra de las consecuencias que trajo la derrota judía fue la imposición del llamado *fiscus Iudaicus*, con el que Vespasiano pretendió humillar al pueblo judío. Dicho impuesto obligatorio consistía en la desviación de la antigua contribución al templo de Jerusalén

¹¹⁶ I., *Vit.* 5-6.

¹¹⁷ I., *BI VII* 123-157. Sobre el triunfo romano sobre Judea, véase BEARD 2003, pp. 543-558; y MASON 2016a, pp. 3-59.

¹¹⁸ Sobre estos monumentos y el legado Flavio, consúltese BOYLE 2003, pp. 1-67; BARCLAY 2007, pp. XXXVI-XXXVII; MASON 2016b, pp. 89-103; ZISSOS 2016, pp. 487-512.

¹¹⁹ I., *Vit.* 422-429.

¹²⁰ I., *BI I 2*.

a favor de las arcas romanas¹²¹. La aplicación del *fiscus Iudaicus* es un ejemplo del rigor que caracteriza a los últimos años de Domiciano. La *damnatio memoriae* que sufrió este emperador complica el examen de las condiciones particulares de su gobierno, pero destacan dos fenómenos: la severidad con la que aplicó el *fiscus Iudaicus* y el alto número de juicios y ejecuciones que tuvieron lugar durante el último año de su reinado. Sobre el *fiscus*, Suetonio explica que el emperador aplicó esta tasa *acerbissime* y no fue exclusiva de los judíos, pues afectó a quienes sin ser judíos hubiesen adoptado el modo de vida de dicho pueblo¹²². La rigurosa exacción de este impuesto puede tener algo que ver con la pasión de Domiciano por la eficiencia administrativa y las necesidades financieras de un régimen que había aumentado el salario militar y estaba comprometido con la construcción de costosos edificios¹²³. Pero es igualmente indicativo de una atmósfera en la que predominaba la visión negativa no sólo del pueblo judío, también de su cultura¹²⁴. En efecto, bajo el mandato de Domiciano las relaciones entre judíos y el gobierno romano se tensaron considerablemente, hasta el punto que sólo la muerte de dicho gobernante impidió una persecución abierta contra el pueblo judío¹²⁵. Aunque Domiciano no estuvo involucrado en la guerra personalmente, su ascenso al poder en el año 81 no contribuyó a mejorar la imagen del pueblo judío en Roma y la derrota de Judea continuó siendo un tópico de la literatura incluso años después del suceso. Un claro ejemplo lo encontramos en Valerio Flaco, quien, bajo el reinado del emperador Flavio, recuerda en sus *Argonautica* la imagen de la *Judaea Capta*¹²⁶ al mencionar el derrocamiento de Idume¹²⁷. En la misma dirección apunta el que se intensificase la construcción de monumentos dedicados a los responsables del triunfo romano. Domiciano no sólo fue responsable de completar y dedicar el arco a Tito en Velia¹²⁸: adornó y convirtió la casa del Quirinal, su lugar de nacimiento, en un templo dedicado a la *gens Flavia*. En la antigua *Villa Publica*, donde Vespasiano y Tito habrían celebrado el triunfo sobre Judea, construyó un *Templum Divorum* con santuarios aledaños dedicados a *Divus Vespasianus*

¹²¹ Consúltense SMALLWOOD 1976, pp. 124-127; RIVES 2005, pp. 152-153; HEEMSTRA 2010, pp. 9-23. Cf. nota 159 de HOLLANDER 2014, p. 232. Véase también BARCLAY 2016, p. 76.

¹²² SUET., *Dom.* 12, 2.

¹²³ SUET., *Dom.* 12, 1.

¹²⁴ Sobre estas tendencias antijudías, véase MASON 2003b, pp. 559-589; HOLLANDER 2014, pp. 200-251; BARCLAY 2016, pp. 75-77; GALIMBERTI 2016, pp. 100-101; BRIGHTON 2016, pp. 239-253.

¹²⁵ Al respecto, consúltense PUCCI BEN ZEV 2005, p. 125 y la nota 7 que en dicha referencia aparece.

¹²⁶ VAL.FL., I, 12-13: *versam proles tua pandet Idumen (namque potest): Solymo nigrantem pulvere fratrem spargentemque faces et in omni turre furente*. Cf. BARCLAY 2007, XXXVII.

¹²⁷ Idumea o Edom es el nombre con el que se conocía al territorio de Esau, nieto de Abraham. Dicha región se relaciona con los judíos. Sobre ello, véase AVISHUR *et al.* 2007, pp. 151-158.

¹²⁸ GRIFFIN 2000a, p. 57. Cf. nota 65 de BARCLAY 2007, p. XXXVII.

y *Divus Titus*¹²⁹. La adopción por parte de los romanos de las costumbres o creencias de este pueblo podía acarrear graves consecuencias, económicas o sociales¹³⁰. Domiciano enjuició a dos miembros de la familia imperial por su vinculación con el judaísmo: Flavio Clemente, su primo, y Domitila, su sobrina¹³¹.

El asesinato de Domiciano y la subida al poder de Nerva trajeron algunos cambios: permitió la vuelta a muchos exiliados, se detuvieron los juicios por el *fiscus Iudaicus*, se prohibió las acusaciones contra quienes practicaban la forma de vida judía (Ἰουδαϊκὸς βίος¹³²). Dichos cambios fueron debidos, en parte, al repudio a Domiciano, pero no existen evidencias de que los judíos se viesen beneficiados de manera significativa ni bajo el gobierno de Nerva ni bajo el de Trajano¹³³. Ambos emperadores mantuvieron medidas políticas hacia los judíos, como la continuación del *fiscus Iudaicus*, y bajo ambos el templo de Jerusalén siguió en ruinas. La reconstrucción del templo era poco probable pues, aunque Nerva no participó en la guerra de Judea, era este un símbolo del triunfo romano sobre el pueblo judío. Cuando en el año 97 subió al trono Trajano, los judíos repararon en que difícilmente cambiaría su situación, pues este era hijo de Marco Ulpio Trajano, comandante junto a Tito en la guerra de Judea¹³⁴.

Tenemos dos fuentes literarias principales de la opinión desfavorable sobre los judíos en Roma: Juvenal y Tácito¹³⁵. Ambos revelan una actitud de desprecio y desdén hacia la tradición judía. Juvenal cataloga a los judíos como mendigos empobrecidos y adivinos¹³⁶. Incluso la familia de Herodes fue objeto de sus burlas por las costumbres con respecto al *sabbath* y el cerdo¹³⁷. Unas costumbres que Juvenal remonta a Moisés y sus esotéricas leyes, que enseñan a los judíos a ser hostiles con cualquiera excepto ellos mismos¹³⁸ e inducen a despreciar las leyes

¹²⁹ SUET., *Dom.* 1, 1; MART., IX 20, 1; IX 1, 8; 3, 12; STAT., *Silu.* IV 3,19; V 1, 240-241. Sobre su posible uso como mausoleo familiar, véase SUET., *Dom.* 17; MART., IX 34. Cf. nota 263 de GRIFFIN 2000a, p. 57.

¹³⁰ BARCLAY 2007, p. XXXVIII. Sobre la aplicación de impuestos a simpatizantes de los judíos, consúltese MASON 2003b, pp. 561-565; HOLLANDER 2014, pp. 231-251; GALIMBERTI 2016, pp. 99-101.

¹³¹ D.C., LXVII 14, 1-2 afirma que la acusación contra ellos fue de “ateísmo” (ἀθεότης), la misma acusación formulada contra otros acusados de practicar la vida judía. Véase BARCLAY 2007, p. XXXIX, ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἦθη ἐξοκέλλαντες; HOLLANDER 2014, pp. 213, 233, 238, 240, 244; BARCLAY 2016, p. 76; GALIMBERTI 2016, pp. 101-102.

¹³² D.C., LXVIII 1, 2.

¹³³ GRIFFIN 2000b, pp. 84-88, 98, 106-108.

¹³⁴ GOODMAN 2005, pp. 176-177.

¹³⁵ Aparte de ellos, Marcial y Quintiliano también ofrecen testimonio de la visión negativa del pueblo judío: MART., VII 30, 5-6; 35, 3-4; 82, 5-6; QUINT., *Inst.* III 7, 21. Véase HOLLANDER 2014, p. 244.

¹³⁶ IJU., I 3, 10-18, 296; II 6, 542-547.

¹³⁷ IJU., II 6, 153-160.

¹³⁸ IJU., V 14, 96-106.

romanas. Tácito plantea estas cuestiones e incorpora más. Trata los orígenes de Judea, un tema de interés no meramente académico, ya que si algunas versiones adoptaban un tono honorífico, otras afirmaban que los judíos descendían de una rama enferma del pueblo egipcio, cuyas raras costumbres únicamente podían explicarse por haber vagado por el desierto durante muchos años¹³⁹. Debe tenerse presente que el relato de Tácito no es una pura invectiva, pues en él se abre la puerta a una sutil admiración de las características filosóficas de la tradición religiosa judía¹⁴⁰.

Por otra parte, el pueblo judío no era el único objeto de críticas xenófobas. Egipcios, griegos y germanos eran blanco de comentarios satíricos¹⁴¹. Al respecto, Barclay apunta que las opiniones de Tácito y Juvenal no representaban al total de la sociedad romana. Hubo romanos que encontraban atractivas las costumbres judías, respetaban el *sabbath*, se abstendían de comer cerdo e incluso practicaban la circuncisión para convertirse en prosélitos. Es difícil averiguar si estos romanos realmente acataron la tradición judía o si simplemente la consideraban una moda que podía contribuir en el terreno social. Sea cual fuera el motivo de este acercamiento, sus protagonistas bien se limitaron a apoyar al pueblo judío, bien fueron verdaderos prosélitos comprometidos con la cultura judía. En todo caso, el testimonio de Juvenal y Tácito, así como las medidas políticas adoptadas por Domiciano, sugieren que, si bien el rechazo de la cultura judía no se debe generalizar ni considerar como algo excepcional, sí hubo una fuerte corriente de hostilidad hacia los judíos y que no hubo un cambio significativo tras la muerte de Domiciano.

Podemos concluir que tres fueron los temas que suscitaban mayor polémica e interés en Roma. En primer lugar, los orígenes de Judea, tal como lo revela Tácito, quien da muestra de que circulaban múltiples versiones sobre los orígenes del pueblo judío¹⁴². En segundo lugar, las costumbres judías, distintas a las romanas, eran a menudo ridiculizadas, especialmente el *sabbath*, la abstención del cerdo, el ayuno, su culto, desprovisto de iconos, y la circuncisión. Por último, el aislacionismo judío, en las comidas y el matrimonio, se consideraba como una forma

¹³⁹ TAC., *Hist.* V 2-4.

¹⁴⁰ TAC., *Hist.* V 5.

¹⁴¹ ISAAC 2004. Cf. BARCLAY 2007, p. XLI.

¹⁴² En sus *Historias*, Tácito incluye diversas versiones. Según una primera, el pueblo judío, desde Creta, se asentó en Libia. Otros posibles orígenes serían el egipcio, etíope, asirio o incluso sólimo. A estos posibles orígenes se suma el que, según Tácito, es señalado por muchos autores: los judíos descendían de una rama enferma del pueblo egipcio: TAC., *Hist.* V 2-4.

de rechazo de las reglas convencionales sobre relaciones sociales. Además, la falta de iconos del culto judío se veía como un signo de insubordinación¹⁴³.

Con todas estas pruebas parece lógico pensar que en los años de composición del *Contra Apión* hubo un ambiente contrario al judaísmo. Esta hipótesis ha sido negada por Gruen, quien afirma que en Roma no existieron movimientos antijudíos y que las medidas contra este pueblo no fueron diferentes de las que se adoptaron contra otros colectivos minoritarios¹⁴⁴. Ni siquiera la Guerra Judía supuso un cambio al respecto¹⁴⁵. A pesar de Gruen, creemos que existe evidencia suficiente como para pensar que el *Contra Apión* fue, por la temática tratada, una obra relativamente significativa del ambiente antijudío su época¹⁴⁶.

D. AUDIENCIA

El contexto social y político bajo el que se compuso el *Contra Apión*, así como el género literario al que pertenece, parecen insuficientes a la hora de conocer el público al que se dirigía Josefo. Por este motivo es necesario desarrollar un apartado específico a fin de esclarecer la siguiente cuestión: ¿a qué audiencia pretendía llegar Josefo?

Al plantear esta cuestión Barclay distingue entre el mundo del texto, donde el autor implícito habla con una audiencia implícita, y el mundo fuera del texto, en el que el autor real pretende llegar a una audiencia real¹⁴⁷. Debe tenerse en cuenta, además, que el *Contra Apión* es una apología, pues los textos apologéticos acostumbran a dirigirse a un público que no tiene que corresponder con el público al que finalmente llegaban¹⁴⁸. Considerados ambos factores, los tipos de audiencia a los que se dirigía la obra pudieron ser:

¹⁴³ Tácito sugiere que los judíos eran representantes de leyes y costumbres que no pudieron ser romanizadas: TAC., *Hist.* V 5.

¹⁴⁴ GRUEN 2002, pp. 52-53.

¹⁴⁵ GRUEN 2002, pp. 42-43.

¹⁴⁶ BARCLAY 2007, pp. XLIII-XLIV.

¹⁴⁷ BARCLAY 2007, pp. XLV.

¹⁴⁸ ALEXANDER 1999, pp. 20-23. Cf. nota 103 de BARCLAY 2007, p. XLVI.

a) La audiencia declarada: Aquella a la que se dirige la obra directamente, o a los que se habla como lectores en tercera persona. Esta categoría la conforma, por un lado, Epafrodito, a quien dedica el *Contra Apión* y cuya actitud hacia la religión pagana tradicional debió ser liberal¹⁴⁹. Por otro, un público no judío que desea conocer al pueblo judío¹⁵⁰.

b) La audiencia implícita: Los lectores a los que se estima pudo dirigir el texto. Tal estimación se basa en los presupuestos que asumía el autor (esto es, el propio Josefo) sobre los conocimientos, intereses o valores de aquellos que quizás accedieran a su obra. Debían ser personas con un nivel de comprensión de griego relativamente avanzado y conocedoras de los temas históricos tratados. También debían estar familiarizadas con ciudades y acontecimientos griegos, pues Josefo menciona a Esparta, Atenas, Solón o Licurgo sin ofrecer mayor aclaración¹⁵¹. Era preciso, además, que dominaran la mitología y filosofía griegas¹⁵² y la historia romana¹⁵³. Puesto que Josefo alude a trabajos anteriores y comienza el *Contra Apión* sin presentación previa, se estima que este público tenía que conocer al autor¹⁵⁴. En cuanto a intereses, actitudes y valores, el *Contra Apión* presume una postura específica por parte de su audiencia. En primer lugar, se da a entender que está interesada en el pueblo de Judea¹⁵⁵. Luego, la cita de fuentes con largas listas de nombres y fechas¹⁵⁶ exige mucha paciencia del lector. De esta manera, el texto compromete al lector no judío a adoptar una postura comprensiva y a mantener la mente abierta a fin de entender las cuestiones tratadas por Josefo¹⁵⁷.

¹⁴⁹ De haber sido de otra manera, Epafrodito difícilmente podía haber aceptado el pasaje de *Ap.* II 236-286, donde Josefo pone en duda la religión griega. Cf. SIEGERT 2008, p. 12.

¹⁵⁰ Josefo menciona explícitamente a Epafrodito en I., *Ap.* I 1; II 1, 296. Igualmente dedica su obra a otros que desean conocer a los judíos y su origen: I., *Ap.* I 2-3; II 296. El autor también inserta un comentario directo a los lectores, a quien invita a que lean el *Contra Apión* sin envidias: I., *Ap.* II 147. Cf. BARCLAY 2007, pp. XLVI-XLVII.

¹⁵¹ Esparta: I., *Ap.* II 25; Atenas: I., *Ap.* II 131; Solón: I., *Ap.* II 154; Licurgo: I., *Ap.* II 154, 225.

¹⁵² Josefo habla de mitos griegos (I., *Ap.* II 239-249) como si fueran conocidos y evoca sus historias de manera alusiva. También presupone que Pitágoras (I., *Ap.* I 14, 162, 164; II 14, 168) Sócrates (I., *Ap.* II 135, 263, 264) y Platón (I., *Ap.* II 168, 223, 224, 225, 256, 257) son nombres familiares e incluso filósofos menos conocidos, como Anaxágoras, Diágoras y Protágoras reciben bien una introducción mínima, bien ninguna en absoluto: I., *Ap.* II 168, 262-267.

¹⁵³ Josefo no ofrece presentaciones de Pompeyo el Grande (I., *Ap.* I 34; II 82, 134) o de Quintilio Varo (I., *Ap.* I 34). Alude a la batalla de Accio como si fuera familiar (I., *Ap.* II 59) y menciona a Cleopatra VII, última reina de Alejandría (I., *Ap.* II 56-61).

¹⁵⁴ Sobre este punto, consúltese BARCLAY 2007, pp. XLVII-XLVIII.

¹⁵⁵ I., *Ap.* II 296.

¹⁵⁶ I., *Ap.* I 73-160.

¹⁵⁷ Para conocer más sobre los temas tratados por Josefo que exigían comprensión por su público, véase BARCLAY 2007, pp. XLVIII-XLIX.

c) La audiencia deseada: Los lectores que Josefo esperaba que leyesen el *Contra Apión*, ya sea inmediatamente o a lo largo del tiempo.

Las dos primeras categorías se deducen del propio texto y puede diferir de la audiencia a la que realmente llega la obra. Para conocer esta última, es preciso adentrarnos, prudentemente, en la mente de Josefo y manejar los datos sobre su contexto sociocultural. Dada la imposibilidad de penetrar en la mente de cualquier autor, sólo podemos manejar hipótesis. Como ya se ha dicho, se aprecia en la Roma Flavia y post-Flavia un estado de ánimo controvertido respecto al pueblo judío. Por un lado, a la persecución de aquellos que se retrasaban con el pago del *fiscus Iudaicus* se sumaba el que muchos judíos de nacimiento trataron de ocultar sus orígenes, mientras que aquellos que se habían acercado a las tradiciones y las comunidades judías intentaron desvincularse de ellas¹⁵⁸. Algunos judíos, acusados de causar disturbios, fueron expulsados de Roma¹⁵⁹. Por otro lado, advertimos la presencia de un grupo de interesados por la cultura judía¹⁶⁰, algunos de los cuales acabaron por convertirse en prosélitos¹⁶¹, observando el *sabbath* y las costumbres alimentarias pertinentes. A partir de lo que conocemos de Roma en este período, podemos imaginar que Epafrodito se relacionaba con personas sabedoras de la mala reputación de los judíos en los círculos intelectuales. Es lógico pensar que con la dedicatoria a Epafrodito Josefo pretendiera llegar a dichas personas con la esperanza de infundirles un interés positivo en el pueblo judío y sus costumbres, dándoles razones suficientes como para rechazar las críticas vertidas sobre el mismo. Si, en efecto, estuviera escribiendo para ellos, podemos aventurar cuáles serían algunos de sus propósitos. Incluso si se mostraran favorables a comprender la cultura judía, debían conocer lo necesario para confirmar la antigüedad y benevolencia de dicha cultura. En su obra, Josefo les exponía la diferencia entre la tradición judía y la egipcia a fin de demostrar la invalidez de los rumores que circulaban en Roma y que cuestionaban el origen del pueblo judío¹⁶². Si con ello Josefo pretendía fomentar el interés y el apoyo por la causa judía,

¹⁵⁸ GRIFFIN 2000a, p. 75.

¹⁵⁹ TAC., *Ann.* XI 85, 4; SUET., *Tib.* 36, 1; *Claud.* 25, 4; D.C., LVII 18, 5; SMALLWOOD 1976, pp. 201-210. Cf. nota 379 de GRIFFIN 2000a, p. 75.

¹⁶⁰ Suetonio distingue a los judíos de origen de aquellos que vivían en la religión judía (SUET., *Dom.* 12, 2: *qui vel improfessi Iudaicam viverent vitam vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent*). Véase la nota 377 de GRIFFIN 2000a, p. 75.

¹⁶¹ Josefo menciona que existían judíos en distintos puntos de la diáspora: I., *BI* VII, 218. Dión habla de aquellos que practicaban el modo de vida de los judíos: D.C., LXVI 7, 2. Cf. nota 376 de GRIFFIN 2000a, p. 75. Sobre el proselitismo, véase SCHÜRER 1973, pp. 172-176; y GRIFFIN 2000a, pp. 74-76.

¹⁶² Al respecto, Goodman (1999, p. 55) considera que Josefo quería demostrar que detrás de estas historias se encontraba la dinastía Flavia y la propaganda producido por ella. Sobre la insistencia de Josefo entre la distinción entre judíos y egipcios, véase BARCLAY 2004. Cf. nota 120 de BARCLAY 2007, p. LII.

la exposición detallada de la constitución y leyes judías habría servido tanto para hacer ver a los no judíos que el pueblo judío era inofensivo, como para enseñarles el valor de su tradición. Es necesario precisar que esta hipótesis, cautelosamente inclusiva tanto del público no judío como del judío, no se basa en pruebas sólidas. Carecemos de evidencia sobre las intenciones de Josefo para con su audiencia, pero es posible que esperase llegar a personas no judías dispuestas a ser comprensivas con temas judíos y, tal vez, a la antigua aristocracia judía y a compañeros judíos de un estatus social e intelectual semejante al de Josefo¹⁶³. Por el ambiente aristocrático de Josefo¹⁶⁴, los romanos que a él pertenecían debieron ser parte de dicha audiencia. Dada la incertidumbre que envuelve esta cuestión, no podemos descartar con seguridad ningún tipo de audiencia¹⁶⁵.

E. FINALIDAD DEL *CONTRA APIÓN*: LA APOLOGÍA

Si Josefo escribió el *Contra Apión* para los judíos, habría presentado su trabajo como un tratado apologético, dirigido a una audiencia no judía. Mediante dicha obra, animaría a sus compatriotas judíos a que se mantuvieran firmes en sus convicciones y se mostraría persuasivo con los no judíos. De hecho, los tratados apologéticos se vanaglorian de que incluso aquellos no vinculados con la discusión tratada encuentran convincentes los argumentos que en ellos se exponen. Si, como hemos observado, la cultura judía fue tratada con desdén en ciertos círculos en la Roma Flavia y post-Flavia, el *Contra Apión* pudo haber sido diseñado para impulsar la confianza de los judíos en relación a sus costumbres y para ofrecerles las herramientas necesarias con las que refutar las calumnias dirigidas contra ellos¹⁶⁶. El retrato positivo presentado por Josefo, el de un judío con cultura equiparable o superior a la griega, y con unas tradiciones filosóficas compatibles con las condiciones políticas del Imperio romano, pudo estar dirigido a

¹⁶³ SIEGERT 2008, p. 12.

¹⁶⁴ Al respecto, consúltese FELDMAN 1988, pp. 230-243; HAALAND 1999, pp. 282-304; BARCLAY 2000, pp. 231-245; LAMBERS-PETRY 2001, pp. 223-238; MASON 2005, pp. 243-288. Cf. nota 4 de SIEGERT 2008, p. 12.

¹⁶⁵ BARCLAY 2007, p. LI.

¹⁶⁶ RAJAK 2002, p. 197.

intentar que judíos cultos, y en cierto modo romanizados, se sintiesen cómodos en el contexto romano.

Se ha debatido si Josefo perseguía conseguir prosélitos con el *Contra Apión*¹⁶⁷, una idea que Barclay cuestiona. En primer lugar enfatiza el género apologético, no protréptico, al que pertenece dicha obra, por lo que su alusión a los judíos conversos¹⁶⁸ está diseñada para dar muestra de la benevolencia judía, no los beneficios de la conversión en sí¹⁶⁹. No existen pruebas suficientes como para descartar que Josefo deseara ver a los no judíos viviendo bajo leyes judías, pero nada en el *Contra Apión* lo evidencia. Por tanto, es más seguro que Josefo aspirara a impulsar la simpatía y el apoyo a los judíos en un contexto donde su tradición y costumbres estaban sujetas a juicios negativos¹⁷⁰.

Aunque los objetivos que persigue Josefo en el *Contra Apión* parecen difusos, existen evidencias suficientes para considerar que dicha obra es un apología, y así se ha considerado con frecuencia¹⁷¹. Entre las pruebas que se esgriman están, ante todo, las referidas al vocabulario. Términos como αἰτία o δίκαιος aparecen con asiduidad a lo largo del texto; se habla de una indagación (ἐξετάσις, *Ap.* I 92; ἐξετάζω, *Ap.* I 212), así como de acusadores (κατηγορέω, *Ap.* II 148; κατήγορος, *Ap.* II 213) y cargos de acusación (con términos que indican la falsedad y carácter maligno de los acusadores: βλασφημία y δυσμένεια, *Ap.* I 2; διαβολή, *Ap.* I 53); los acusados son los judíos, con los que se identifica Josefo mediante el uso de la 1ª persona del plural (γένος ἡμῶν Ἰουδαίων, *Ap.* I 2); se cita a los testigos de la defensa (μάρτυρες: egipcios, *Ap.* I 70; fenicios, *Ap.* I 112; Manetón, *Ap.* I 74; Beroso, *Ap.* I 129) y se ofrecen pruebas (τεκμήρια, *Ap.* I 1); no faltan las preguntas retóricas, usuales en los procesos como medio de desacreditar al oponente (*Ap.* I 5). En el prólogo del *Contra Apión* (*Ap.* I 6-56) predomina una actitud agresiva mientras reprende a los griegos por su vanidad y sus afirmaciones carentes de conocimiento¹⁷². Por otro lado, incluye una autodefensa contra las acusaciones vertidas sobre la *Guerra Judía*, donde se presenta como un historiador fiable por haber asistido personalmente

¹⁶⁷ MASON 1996, p. 222; BILDE 1998, pp. 120-121; LAMBERS-PETRY 2001, pp. 223-238.

¹⁶⁸ I., *Ap.* II 123, 209-210, 261.

¹⁶⁹ Al respecto consúltese MASON 1996, p. 211; GERBER 1997, pp. 38-40, 92, 374; BARCLAY 1998, pp. 196-200; GOODMAN 1999, p. 55; GRUEN 2005, pp. 47-48.

¹⁷⁰ Sobre este punto, véase BARCLAY 2007, pp. LI-LIII.

¹⁷¹ Véase BARCLAY 2007, p. XXXIII. En este apartado sigo en general la exposición de BARCLAY 2007, pp. XXX-XXXVI. Sobre el tratamiento del *Contra Apión* como apología, consúltese además GERBER 1997, pp. 78-93.

¹⁷² I., *Ap.* I 6, 15, 44-45.

a todos los acontecimientos que en ella narra¹⁷³. El uso de los términos κατηγορία y διαβολή¹⁷⁴ permiten identificar dicha autodefensa. En efecto, el vocabulario evidencia que Josefo dota a este pasaje de un aire legal: habla, por un lado, de los testigos (μάρτυρας) que corroborarán la credibilidad de su historia¹⁷⁵, de cómo incluso Tucídides ha sido acusado (κατηγορεῖται) de falsedad¹⁷⁶ y cómo los griegos sobreponían el probar (ἐπεδείκνυντο) su habilidad literaria a buscar la verdad¹⁷⁷. El mismo proceder lo encontramos en *Ap.* I 69-218, donde la presentación de evidencias al lector se asemeja a la presentación de pruebas en un juicio¹⁷⁸. ¿Es posible que Josefo en estos pasajes, más que defender la antigüedad de su pueblo, quisiera responder a quienes habían criticado su obra histórica? Gruen¹⁷⁹ propone que Josefo habría transformado su réplica a las críticas sobre la *Guerra Judía* y las *Antigüedades Judías* en una defensa contra los ataques a los valores judíos y contra dicho pueblo en general. Añade, además, que aunque no se puede pasar por alto el halo de resentimiento que cubre la contestación de Josefo, no se puede afirmar que en el *Contra Apión* prevalezca los intereses individuales del autor sobre la demostración de la antigüedad judía. Por su parte, Siegert sugiere que Josefo habría intentado presentarse “als Kandidat für einen Patriarchen”¹⁸⁰, aunque Barclay puntualiza que no existe evidencia de que el autor tuviera relación con instituciones rabínicas¹⁸¹ como para ser jefe de alguna de ellas.

Por otra parte, existen diferencias frente a lo que propiamente conocemos como “apología”. Por un lado, la falta misma del término ἀπολογία, que sólo aparece en *Ap.* II 147 cuando Josefo introduce la presentación positiva de los judíos. Por otro, falta también la apelación al juez, ya que el propio personaje de juez o jurado está ausente.

Independientemente de estas observaciones, el término “apología” es difuso en sí mismo. Puede usarse en sentido propio (como discurso de defensa ante un jurado) o figurado (como defensa o justificación de un grupo o persona ante rivales o en contexto de polémica). En

¹⁷³ I., *Ap.* I 47-56.

¹⁷⁴ Ambos términos aparecen en I., *Ap.* I 53.

¹⁷⁵ I., *Ap.* I 50, 52.

¹⁷⁶ I., *Ap.* I 18.

¹⁷⁷ I., *Ap.* I 25.

¹⁷⁸ Además del uso de términos como μαρτυρία (*Ap.* I 69, 70), presenta a Manetón como si este fuera un testigo en un juicio (παραθήσομαι δὲ τὴν λέξιν αὐτοῦ καθάπερ αὐτὸν ἐκεῖνον παραγαγὼν μάρτυρα), en *Ap.* I 74. Sobre este punto, consúltese BARCLAY 2007, pp. XXXI-XXXII.

¹⁷⁹ GRUEN 2005, pp. 48-50. Cf. nota 119 de BARCLAY 2007, p. LII.

¹⁸⁰ SIEGERT *et al.* 2006, p. 41. Cf. nota 119 de BARCLAY 2007, p. LII.

¹⁸¹ Nota 119 de BARCLAY 2007, p. LII.

sentido figurado, es decir, como forma literaria, tiene su origen en la *Apología* de Platón y la *Antídosis* de Isócrates y fue utilizada por autores como Demóstenes, Cicerón o Apuleyo¹⁸². El *Contra Apión* puede considerarse como apología en sentido figurado. Josefo, por tanto, se habría servido de una forma literaria enraizada en la tradición griega.

Poseemos una composición contemporánea y similar en algunos aspectos al *Contra Apión*, el *De Herodoti malignitate* de Plutarco. Pese a que el *De Herodoti malignitate* es más bien una diatriba que una apología¹⁸³, comparte con el *Contra Apión* el tono polémico agresivo, siendo la intención la mayor similitud entre ambas obras. El objetivo de Plutarco es defender a Beocia, su comunidad natal, de las acusaciones que, supuestamente, le hace Heródoto en el relato sobre las Guerras Médicas; pues la inclinación de los beocios hacia el invasor persa suponía una mancha en la reputación beocia que Plutarco intenta limpiar. *Contra Apión* y *De Herodoti malignitate*, por tanto, tienen el objetivo de defender a las comunidades natales de sus autores, el pueblo judío y Beocia, de las acusaciones que “injustamente” se le hacen. Para un escritor activo en los primeros siglos del imperio, afirma J. M. Candau, la identidad de su comunidad natal era un elemento esencial: podía servir de base para demandas de diverso tipo y, en todo caso, constituía un factor de primer orden para determinar las relaciones de dicha comunidad con el resto de comunidades integradas en el Imperio¹⁸⁴.

Josefo no sólo tiene el mismo objetivo que Plutarco, sino también escribe el *Contra Apión* motivado por una razón, la defensa de su comunidad local, que podría existir en cualquier escritor activo en los primeros siglos del Imperio. Con todo, hay una diferencia importante entre Josefo y Plutarco: la radicalidad de las propuestas que hace el *Contra Apión*. En esta obra encontramos una reprobación general y básica de la historiografía griega y también una propuesta política insólita en la sección dedicada a enaltecer la ley y el estado judío¹⁸⁵. Tras aludir a las tres formas de constitución consagradas en el pensamiento político griego, monarquía,

¹⁸² D., XVIII 2; 58; XIX 36; 78; 95; 201; 202; 203; XXII 4; 8; XXIII 95; XXV 36; XXVII 58; XXXIII 22; 29; XXXVII 45; XL 20; XLI 13; XLIV 51; XLVI 1; XLIX 50; 59; 63; L 54; LVI 22; LVII 12; 57; 64; LVIII 36; LIX 15; 115; 118; 120; *Fr.* 1b 3; 4; *CIC., Inv.* I 25; *De Orat.* II 265, ἀπολογισμὸν: *Att.* XVI 7, 3; *Rhetorica ad Herennium* I.10; *APUL., Socr.* pr. 4. Sobre este punto, véase BARCLAY 2007, p. XXXIV.

¹⁸³ Consúltese CANDAU MORÓN 2013, pp. 286-288.

¹⁸⁴ Véase CANDAU MORÓN 2013, p. 281.

¹⁸⁵ I., *Ap.* II 164-166.

oligarquía y democracia¹⁸⁶, Josefo elogia como régimen idóneo la teocracia, introducida por Moisés¹⁸⁷.

Josefo utiliza en el *Contra Apión* una forma literaria enraizada en la tradición griega y cuya terminología maneja con soltura. Escribe, además, con una motivación que aparece en una composición griega contemporánea y que podría aparecer en otro autor de la época. Pero su argumentación tiende a demoler los principios de la historiografía griega¹⁸⁸. Y su elogio de la teocracia resulta insólito en el pensamiento político griego.

F. TRANSMISIÓN DE LA OBRA

Desde el punto de vista textual, el *Contra Apión* es la obra más problemática de Josefo¹⁸⁹. El manuscrito principal, el *Laurentianus* 69, 22 (siglo XI), muestra un griego defectuoso, a veces sin sentido y con apariencia de interpolaciones posteriores. Presenta, además, una importante laguna que afecta al libro II desde el final del párrafo 51 hasta el 114. En su influyente edición sobre el *Laurentianus*, Niese colmó la laguna mediante la traducción del *Contra Apión* realizada por encargo de Casiodoro a mediados del siglo VI. El mismo procedimiento han seguido las ediciones posteriores. El proyecto Münster, con sede en el Institutum Judaicum Delitzchianum y dirigido por F. Siegert, ha proporcionado una nueva lectura del trabajo de Josefo. Dicha obra se basa en un estudio de la tradición manuscrita y reproduce el texto de Niese, respecto al que se proponen diversas lecturas y variantes. Dicha obra supone una novedad importante debido a su uso de la edición de Eusebio realizada por Mras, su inclusión de los *Excerpta Latina Barbari* y su revalorización de dos códices, el *Eliensis* (siglo XV) y el *Schleusingensis* (anterior al 1544), que al menos en parte podrían ser independientes del *Laurentianus* 69, 22. Por estas innovaciones, la obra de Siegert representa una aportación básica para el texto del *Contra Apión*. En ella se examinan, además, las citas y préstamos del *Contra Apión* presentes en los autores cristianos, pues esta obra tuvo bastante influencia sobre la literatura cristiana

¹⁸⁶ Véase BARCLAY 2007, p. 261.

¹⁸⁷ I., *Ap.* II 165: ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης [...] θεοκρατίαν πέδειξε τὸ πολίτευμα.

¹⁸⁸ CANDAU MORÓN-AGUAYO HIDALGO 2019, pp. 205-218.

¹⁸⁹ Sobre este punto, consúltese BARCLAY 2007, pp. LIX-LXIV.

posterior, especialmente las obras apologéticas¹⁹⁰. Además de Tertuliano, la menciona Teófilo de Alejandría en su *Ad Autolyicum* (finales del siglo II)¹⁹¹. Sin embargo, la corrupción del texto de Teófilo impide su uso para la reconstrucción de la laguna de Josefo. Pero es sobre todo Eusebio quien en el siglo IV utilizó amplios pasajes del *Contra Apión* en distintas obras, ante todo en la *Praeparatio Evangelica*¹⁹². El testimonio de Eusebio tiene gran importancia en la reconstrucción textual de Siegert. Otras obras cristianas que proporcionan extractos del *Contra Apión* son la *Ἐκλογή Χρονογραφίας* de Sincelo y los *Excerpta Constantiniana* o *Excerpta de virtutibus et vitiis* elaborados por Constantino Porfinogéneta, de los siglos IX y X respectivamente¹⁹³.

¹⁹⁰ BARCLAY 2007, pp. LIII-LIV.

¹⁹¹ THPHL.ANT., *Autol.* III 20-22.

¹⁹² Véase BARCLAY 2007, p. LIV; LEONI 2016, p. 316.

¹⁹³ Concretamente Sincelo cita los pasajes de I., *Ap.* I 107-126 (SYNC., pp. 343-346= MOSSHAMMER 1984, pp. 213-215), 135-142 (SYNC., pp. 417-418= MOSSHAMMER 1984, pp. 262-263), 146-154 (SYNC., p. 428= MOSSHAMMER 1984, p. 269). Los *Excerpta Constantiniana* incluyen el fragmento correspondiente a I., *Ap.* II 156-174. Cf. nota 164 de BARCLAY 2007, p. LXII y la bibliografía que allí se ofrece.

3

LA IDENTIDAD DE APIÓN

Flavio Josefo dedica la primera mitad del libro II¹ del *Contra Apión* a Apión², nombre derivado de Apis³. En él, al igual que ocurre con el propio Josefo y Manetón, conflúan dos culturas, pues era egipcio de nacimiento y alejandrino por ciudadanía. Aparte de estos datos sobre su biografía, la *Suda* menciona que fue pupilo (θηρεπτός) de Dídimo y que ejerció como profesor en los tiempos de Tiberio y Claudio⁴. Del siglo I y docto en letras griegas, especialmente en Homero y gramática, Apión conocía tan bien el latín como para componer un tratado sobre dialecto romano⁵. Debido a un estallido de violencia antijudía en Alejandría que tuvo lugar bajo el gobierno de Flaco, la comunidad judía se vio obligada a luchar por sus derechos. Fue entonces cuando Apión aprovechó para alentar el antisemitismo. Cuando los judíos de Alejandría enviaron una delegación al emperador Calígula dirigida por Filón, Apión encabezó la delegación opuesta⁶. Como líder del bando contrario, difundió la propaganda antijudía y alentó los movimientos contra dicho pueblo, entendiéndose así la extensa respuesta que Josefo le dedica en el *Contra Apión*⁷. Falleció en torno al año 50⁸ por complicaciones de una cirugía⁹. Dillery sostiene que Apión elaboró tanto obras históricas como gramaticales¹⁰. Debido a su relación con la gramática, Josefo presenta a Apión de la siguiente manera:

¹ I., *Ap.* II 8-144.

² Los fragmentos de Apión han sido editados por Jacoby, *FGrHist* 616.

³ Toro sagrado egipcio, cuyo culto experimentó un auge en el Imperio Nuevo. Sobre este punto, consúltese KESSLER 2001b, pp. 209-212.

⁴ *SUD.*, s.v. Ἀπίων= *FGrHist* 616 T 1.

⁵ *ATH.*, XV 26= *FGrHist* 616 F 25.

⁶ I., *AI XVIII* 8, 1= *FGrHist* 616 T 6. Sobre este y otros aspectos de la biografía de Apión, véanse COHN 1894, cols. 2803-2806; CRISHOLM 1910, p. 168; SCHALIT 2007, p. 256; y SIEGERT 2008, pp. 25-27.

⁷ SCHALIT 2007, p. 256.

⁸ Jacobson (1977, p. 414) ofrece esta fecha alegando que Dídimo murió en el año 10 y que Apión fue contemporáneo de Dionisio de Halicarnaso, quien llegó a Roma en el año 30. Cf. nota 7 de BARCLAY 2007, p. 170.

⁹ I., *Ap.* II 143= *FGrHist* 616 T 9.

¹⁰ DILLERY 2003, pp. 383-390. Cf. SIEGERT 2008, p. 27.

Ἄρξομαι δὲ νῦν τοὺς ὑπολειπομένους τῶν γεγραφότων τι καθ' ἡμῶν ἐλέγχειν καὶ τοῖς τῆς πρὸς Ἀπίωνα τὸν γραμματικὸν ἀντιρρήσεως τετολμημένοις ἐπῆλθέ μοι διαπορεῖν, εἰ χρὴ σπουδάσαι...¹¹

3

Aplicado a Apión, Josefo utiliza el término γραμματικός no con tono informativo, sino irónico peyorativo, pues así lo evidencia su uso como en el del siguiente pasaje:

*Quid ergo Apionem esse dicimus nisi nihil horum examinantem uerba incredula protulisse? sed turpe est; historiae enim ueram notitiam se proferre grammaticus non promisit.*¹²

3

Que Apión fuera una persona reconocida en el ámbito literario romano es innegable, pues así lo muestran las citas de autoridades literarias. Su fama, que llegó incluso al emperador Tiberio¹³, fue especialmente prominente en los años comprendidos entre el 37 y el 41, momento en el que dio lecturas en Grecia¹⁴. Se relacionó con Plinio el Viejo, quien en el prefacio de su *Naturalis Historia* menciona a Apión como conocido de juventud¹⁵. Su *Historia de Egipto, Αἰγυπτιακά*, en cinco volúmenes¹⁶, es usada como fuente por Clemente de Alejandría al hablar de los judíos en *Stromata*¹⁷. Sobre la figura y obra de Apión habla también Aulo Gelio, quien cita los *Αἰγυπτιακά* en su obra *Noctes Atticae*¹⁸.

Es a este Apión a quien Josefo dedica la respuesta más extensa y detallada de todo el *Contra Apión*. Entre otras cosas, lo acusa de ignorante¹⁹ y mentiroso²⁰. De todos los autores que menciona Josefo en dicha obra, fue Apión quien dejó, con los *Αἰγυπτιακά*, una

¹¹ I., *Ap.* II 2= *FGrHist* 616 T 15a.

¹² I., *Ap.* II 109. Texto en latín que solventa la laguna que presenta el texto griego de *Ap.* II 52-113. Edición de NIESE 1892. La ironía de Josefo respecto al término γραμματικός también se observa en *Ap.* II 12; 14= *FGrHist* 616 T 5c/F 33; y 15= *FGrHist* 616 F 4a. Cf. la nota 7 de BARCLAY 2007, p. 170.

¹³ PLIN., *Nat.* pr. 25= *FGrHist* 616 T 13: *Apion quidem grammaticus—hic quem Tiberius Caesar cymbalum mundi vocabat, cum propriae famae tympanum potius videri posset—immortalitate donari a se scripsit ad quos aliqua componebat.*

¹⁴ SEN., *Epist.* LXXXVIII 40= *FGrHist* 616 F 34.

¹⁵ PLIN., *Nat.* XXX 6= *FGrHist* 616 F 15. Cf. SIEGERT 2008, p. 25.

¹⁶ Véase SCHALIT 2007, p. 256; y SIEGERT 2008, p. 25. Josefo habla de la obra de Apión en I., *Ap.* II 10= *FGrHist* 616 F 1.

¹⁷ CLEM.AL., *Strom.* I 101, 103= *FGrHist* 616 T 11b/F 2b.

¹⁸ GELL., V 14, 1-4= *FGrHist* 616 T 10a.

¹⁹ I., *Ap.* II 2-3= *FGrHist* 616 T 15a; 26; 37-38= *FGrHist* 616 F 4d; 130.

²⁰ I., *Ap.* II 6= *FGrHist* 616 T 15a; 29= *FGrHist* 616 T 4a; 88; 115; 124= *FGrHist* 616 F 4l; 144= *FGrHist* 616 F 4o.

de las muestras más violentas del antijudaísmo grecorromano. En dicha obra criticó mordazmente al pueblo judío, su cultura y el templo de Jerusalén, tomando como base textos antisemíticos anteriores pero añadiéndole sus propios comentarios²¹. Su retórica, aunque brillante, era agresiva y pretenciosa²², ganándose detractores por su belicosa naturaleza. Por este motivo recibiría el epíteto *πλειστονίκης*²³. Su erudición, generalmente ingeniosa, también podía ser errática, pues así nos lo hacen saber muchas de las fuentes que comentan sus sorprendentes, pero poco convincentes, interpretaciones de textos o fenómenos naturales²⁴. De la misma manera fueron criticadas sus explicaciones filológicas de los términos homéricos, tachadas de excéntricas²⁵. Ya sea por su buena o mala fama, como vemos, Apión continuó siendo conocido hasta años después de su muerte. Por este motivo, a pesar de que Apión había fallecido hacía unos 50 años cuando se llevó a cabo la composición del *Contra Apión*²⁶, Josefo lo hace objetivo principal de su crítica.

También los autores cristianos parecen haber mostrado interés por la figura de Apión, pues lo citan a él y a sus *Αἰγυπτιακά*²⁷. Tal es el caso de Taciano, quien alude al cuarto libro de los *Αἰγυπτιακά* de Apión en su relato sobre la antigüedad de Moisés²⁸. También aparece en las *Homilias Clementinas*²⁹, diciéndose de él que fue un litigante pagano sobre mitología griega. Además, se explica que era un prestigioso gramático de Alejandría y visitante de Roma, cuyo odio hacia los judíos era bien conocido. Ambos testimonios representan a Apión no como un egipcio, sino como un griego típico interesado más por las alegorías de la mitología griegas que por la política alejandrina. En ellas no encontramos, sin embargo, referencia alguna al *Contra Apión* de Josefo, una ausencia que puede explicarse por el poco interés apologético que esta obra podía tener para dichos cristianos.

Con todo, el *Contra Apión* ofrece la más completa información sobre la vida de Apión. Si bien es necesario tener en cuenta el sesgo de Josefo, es a él a quien debemos la mayor parte de los datos que conocemos sobre la biografía y erudición de Apión. Debido a su

²¹ SCHALIT 2007, p. 256.

²² COHN 1894, cols. 2803-2804.

²³ Sobre la naturaleza de dicho adjetivo, consúltese JACOBSON 1977, pp. 413-416.

²⁴ SEN., *Epist.* LXXXVIII 40= *FGrHist* 616 T 5a/T 7; PLIN., *Nat.* XXX 26= *FGrHist* 616 F 19; XXXVII 19= *FGrHist* 616 T 2b; AEL., *NA* XI 40= *FGrHist* 616 F 13.

²⁵ NEITZEL 1977. Cf. nota 7 de BARCLAY 2007, p. 171.

²⁶ Véase BARCLAY 2007, p. 167.

²⁷ Sobre este punto, consúltese BARCLAY 2007, p. 168.

²⁸ TAT., *Orat.* 38= *FGrHist* 616 T 11a/F 2a.

²⁹ *Hom.Clem.* 4-6. Cf. BARCLAY 2007, p. 168.

implicación en diversas disputas, Apión ha servido como fuente para estudios recientes que versan sobre Alejandría³⁰.

³⁰ KASHER 1985; BARCLAY 1996; GRUEN 2002. Cf. BARCLAY 2007, p. 168. Consúltese además GAMBETTI 2009.

4

I., *Ap.* I 73

I., *Ap.* I 73= *FGrHist* 609 T 7a/14a/F 1: ἄρξομαι δὲ πρῶτον ἀπὸ τῶν παρ' Αἰγυπτίοις γραμμάτων. αὐτὰ μὲν οὖν οὐχ οἷόν τε παρατίθεσθαι τὰ κείνων, Μανεθῶν δ' ἦν τὸ γένος Αἰγύπτιος, ἀνὴρ τῆς Ἑλληνικῆς μετεσχηκῶς παιδείας, ὡς δῆλός ἐστιν· γέγραφε γὰρ Ἑλλάδι φωνῆι τὴν πάτριον ἱστορίαν ἔκ τε τῶν ἱερῶν <γραμμάτων>, ὧς φησιν αὐτός, μεταφράσας, καὶ πολλὰ τὸν Ἡρόδοτον ἐλέγχει τῶν Αἰγυπτιακῶν ὑπ' ἀγνοίας ἐψευσμένον.

Traducción de RODRÍGUEZ DE SEPÚLVEDA 1994, p. 189, con modificaciones: En primer lugar, comenzaré por los escritos de los egipcios. No es posible citar los documentos originales, pero Manetón era egipcio de raza y un hombre instruido en cultura griega, como es evidente, pues escribió en lengua griega la historia de su patria traduciéndola de los escritos sagrados, como él mismo afirma, y refuta a Heródoto quien, por ignorancia, se equivocó mucho sobre Egipto.

INTRODUCCIÓN

La primera de las citas de Manetón transmitidas por Josefo e incorporada por Jacoby en *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, pertenece al primer libro del *Contra Apión* de Josefo¹. Ante las acusaciones vertidas por Apión relativas a la antigüedad del pueblo judío, Josefo decide componer las *Antigüedades Judías* para demostrar lo contrario. Previamente, en el *Contra Apión*, ya expone argumentos a favor de la antigüedad de su pueblo. Para ello acude a testimonios que apoyen sus afirmaciones, prestando especial atención a los egipcios y los fenicios. Josefo comienza por los documentos egipcios, que gozaban de gran prestigio en el terreno histórico. Y dada la imposibilidad de acceder directamente a ellos (αὐτὰ μὲν οὖν οὐχ οἷόν τε

¹ I., *Ap.* I 73= *FGrHist* 609 T 7a/T 14a/F 1.

παρατίθεσθαι τὰ κείνων), Josefo recurre a Manetón². Aunque conoce a otros escritores egipcios que mencionan a los judíos³, es esta la única autoridad egipcia usada por Josefo. Esto se explicaría porque Josefo, al igual que otros autores⁴, consideraba a Manetón una fuente prestigiosa por dos motivos. El primero, por haber tenido acceso directo a las escrituras sagradas egipcias. El segundo, por haber sabido adaptar dichos escritos a la lengua y modelos historiográficos griegos. Tan ardua tarea no podría haberla llevado a cabo si Manetón no tuviera un alto nivel social y educativo.

A. TRADUCIR Y TRADUCCIÓN EN JOSEFO

Anteponer las fuentes egipcias con Manetón como referente permite a Josefo poner distancia entre dos citas⁵ del historiador egipcio. En una, situada en el primer bloque temático del *Contra Apión*, nos presenta a Manetón como autoridad que demuestra la antigüedad del pueblo judío, sobre la cual versa dicho apartado. En otra, que en este caso se ubica en el segundo bloque temático donde refuta a los difamadores⁶, lo acusa de tomarse ciertas libertades e introducir relatos inverosímiles sobre los judíos⁷, motivo por el que cree conveniente rebatir algunos pasajes de los *Αἰγυπτιακά*⁸. Pese a este último reproche, Manetón es, en palabras de Josefo, un egipcio de nacimiento instruido en la cultura griega, como evidencia que tradujera al griego tablillas sagradas (ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμᾶτων) para su *Historia de Egipto*, según diría el propio Manetón. El verbo empleado, μεταφράζω⁹, significaría, según *LSJ*, “parafrasear”¹⁰. Sin

² INOWLOCKI 2005, p. 377.

³ Por ejemplo, Lisímaco (*FGrHist* 621), Queremón (*FGrHist* 618) o Tolomeo de Mendes (*FGrHist* 611), siendo posible que conociera a este último a través de Apión. Cf. nota 288 de BARCLAY 2007, p. 51

⁴ I., *Ap.* I 73= *FGrHist* 609 T 7a/T 14a; *EXPOS.MUNDI* 2= *FGrHist* 609 T 6c; SYNC., p. 97= *FGrHist* 609 T 10/T 11e= MOSSHAMMER 1984, pp. 56, 58; AEL., *NA X* 16= *FGrHist* 609 T 14b. Cf. nota 96 del capítulo “Manetón: Vida y obra”, p. 48.

⁵ I., *Ap.* I 73-105 y I 227-287.

⁶ Sobre la estructura del *Contra Apión*, consúltese el capítulo “Presentación del *Contra Apión*” y especialmente el apartado A.3. Estructura y contenido, pp. 85-93.

⁷ I., *Ap.* I 227.

⁸ Nos referimos concretamente al relato sobre el rey Amenofis (I., *Ap.* I 230-251) y a la refutación que Josefo ofrece en su contra (I., *Ap.* I 252-278), así como a lo que dice Manetón acerca de Moisés (I., *Ap.* I 279-287).

⁹ Además de en este pasaje, aparece en I., *AI VIII* 6, 1; *IX* 14, 2; y *X* 10, 6.

¹⁰ *LSJ*, s.v. μεταφράζω.

embargo, según Barclay¹¹, su sentido sería similar a μεθερμηνεύω. Este término, utilizado por Josefo como “traducir”¹², es difuso por la vaguedad del concepto de traducción mismo, una concepción que se ha visto modificada desde el mundo antiguo hasta nuestros días¹³. En griego existían seis palabras diferentes para “traducción”¹⁴, mientras que el latín usaba dos más. Debido a esta pluralidad, el concepto de traducción de la antigüedad no es identificable con el que tenemos en la actualidad¹⁵.

El propio Josefo, al comienzo de sus *Antigüedades Judías*, expone su propósito de describir el contenido de las *Sagradas Escrituras*¹⁶. Pese a que en dicha exposición afirma que se ceñirá en detalle el texto de los anales judíos (τῶν ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς προῖόν), en las *Antigüedades Judías* u omite información para no desvirtuar el tema central del relato¹⁷ o, por el contrario, añade datos de interés o comenta hechos contemporáneos¹⁸. Él mismo, al tratar lo relativo al sistema de gobierno de Moisés, declara que no agregará ningún adorno, pero que innovará lo necesario para presentar las leyes en un orden correcto¹⁹. Es decir, más que traducir en el sentido actual del término, interpretó las *Sagradas Escrituras*, ya que también helenizó nombres bíblicos e incluyó el canon de cualidades de héroes griegos a los héroes bíblicos²⁰. Puesto que ha accedido a los libros sagrados judíos (αἱ ἱεραὶ βίβλοι) y expone sus contenidos cuidadosamente (μετ’ ἀκριβείας), Josefo se instala entre aquellos considerados sabios por conocer la ley de forma precisa y gracias a ello, estos hombres conocedores de la legislación judía tienen la capacidad de interpretar correctamente (ἐρμηνεύσαι) el sentido de las *Sagradas Escrituras* (τὴν

¹¹ Nota 291 de BARCLAY 2007, p. 51.

¹² El término μεταφράζω, con el mismo sentido que μεθερμηνεύω, aparece en I., *Ap.* I 43 y *AI* I pr. 2.

¹³ En la antigüedad, la traducción estaba unida a la tradición en cuanto a la traslación, traspaso y entrega de elementos culturales a los hablantes de otras lenguas. El concepto moderno del término “traducir” se debe a Leonardo Bruni, según el cual la traducción consiste en pasar a una lengua el contenido de un texto previamente formulado en otra. Cf. GARCÍA YEBRA 1994, pp. 27, 262.

¹⁴ En esta línea, Josefo hace uso de más de dos términos para “traducir”, todos ellos ambiguos, pues significan, al mismo tiempo, traducir, parafrasear y ampliar. De entre los términos empleados, encontramos μεταγράφω, μεταφράζω, διασαφέω, μεταβάλλω, ἐρμηνεύω y el compuesto de este último, μεθερμηνεύω. Cf. FELDMAN 1998, pp. 43-46.

¹⁵ Sobre ello, véase YOUNG 2014, pp. 51-52.

¹⁶ I., *AI* pr. 3.

¹⁷ I., *AI* VI 14, 4; VII 15, 3; IX 11, 1; IX 11, 3; IX 13, 3; XII 2, 7; XII 3, 4.

¹⁸ I., *AI* I 2, 3; III 15, 3; IV 8, 49; VIII 6, 3; VIII 6, 6; VIII 7, 1; IX 4, 6; IX 14, 3; X 11, 3-4; X 11, 7; XI 4, 8; XI 5, 2; XI 5, 7; XI 6, 13; XI 8, 5; XII 2, 1; XII 2, 14; XII 5, 4; XII 7, 6; XII 7, 7; XII 10, 5; XIII 6, 6; XIII 8, 2; XIII 8, 4; XIII 10, 2; XIV 2, 1; XIV 4, 3; XIV 4, 5; XV 4, 2; XV 9, 2; XV 9, 6; XV 11, 3; XV 11, 4; XVII 9, 3; XVIII 3, 3; XVIII 9, 3; XIX 1, 4; XIX 4, 5.

¹⁹ I., *AI* IV 8, 4.

²⁰ FELDMAN 1998, pp. 74-131.

τῶν ἱερῶν γραμμάτων δύναμιν)²¹. Josefo no podía ser un traductor como se entiende hoy día puesto que el concepto de traducción no era el que es para nosotros. El latín, por el uso de distintos términos para hacer referencia a la traducción, refleja la inexactitud de dicho concepto²². Si bien existía en latín *traducere* y *traductio*, su significado distaba del actual. Cicerón, al hablar de pasar textos griegos al latín, usa indistintamente los verbos *vertere*²³, *transferre*²⁴, *exprimere*²⁵, *reddere*²⁶ e *interpretari*²⁷ por su uso del sustantivo *interpretres*. Por su parte, Quintiliano emplea *vertere*²⁸ y *transferre*²⁹, así como vocablos de la raíz de *interpretatio*³⁰ y *conversio*³¹. Posteriormente, San Jerónimo utiliza *interpretari*³² y términos derivados como *interpretatio*³³, y de la misma manera con *exprimere*³⁴ y *transferre*³⁵. La variedad de los términos usados por estos autores refleja, efectivamente, la imprecisión del término “traducción”. El empleo de μεταφράσας muestra cómo Josefo se consideraba a sí mismo intérprete de las *Sagradas Escrituras*. Su papel como ἐρμηνεύς bebe de las fuentes que manejó para las *Antigüedades Judías*, entre las que se encuentra el tǎrgum³⁶. El verbo *tirgēm*, que comparte raíz con tǎrgum (*targûm*), puede significar “explicar” un verso bíblico o un *mishnah*³⁷ cuando la lengua en la que se va a explicar es la misma que la del texto original³⁸. La raíz *trgm* abarca así tanto la traducción como la explicación. En este sentido, Ferrer Costa alude a la singularidad del texto arameo de la *Biblia* frente a otras traducciones de la misma al griego, siríaco o al latín³⁹. La pequeñas modificaciones que puede presentar una traducción puede deberse a la interpretación del traductor o a las

²¹ I., *AI XX* 12, 1.

²² Véase GARCÍA YEBRA 1994, p.29. En las notas siguientes se completan las referencias de García Yebra en relación a la terminología latina mencionada.

²³ CIC., *Opt.Gen.* 1, 1; 5, 14; 5, 16; 5, 17; 7, 23.

²⁴ CIC., *Opt.Gen.* 2, 4.

²⁵ CIC., *Opt.Gen.* 7, 23.

²⁶ CIC., *Opt.Gen.* 5, 14.

²⁷ CIC., *Opt.Gen.* 5, 14; 7, 20.

²⁸ QUINT., *Inst.* VI 2, 8.

²⁹ QUINT., *Inst.* I 1, 28; I 6, 4; I 9, 22.

³⁰ QUINT., *Inst.* I 1, 35; I 6, 29; I 6, 41; I 8, 6.

³¹ QUINT., *Inst.* I 5, 63.

³² HIER., *C.Ioh.* 2; 4; 7; 34.

³³ HIER., *C.Ioh.* 7; 41.

³⁴ HIER., *C.Ioh.* 18.

³⁵ HIER., *C.Ioh.* 29.

³⁶ Traducción de la *Biblia* judía al arameo. Cf. ALEXANDER 1992, pp. 320-331.

³⁷ Compendio del siglo III, normalmente de ámbito legal, que contiene las normas y creencias fundacionales del judaísmo rabínico y del pensamiento judío posterior. Véase el lema “*mishnah*” de BROOKS 1992, pp. 871-873.

³⁸ ALEXANDER 1992, p. 321.

³⁹ FERRER COSTA 2014, p. 313.

variantes del texto hebreo respecto al texto masorético⁴⁰. En el caso de las versiones arameas, la traducción del texto hebreo de la *Biblia* presenta paráfrasis y desarrollos de carácter narrativo o teológico. Y con un procedimiento similar, Josefo añade u omite datos de las *Sagradas Escrituras*. Con el uso de μεταφράσας Josefo deja patente que ve en Manetón a un intérprete, y no a un traductor, de las escrituras sagradas egipcias. Entiende, pues, que Manetón también incorporaría exégesis a su obra o prescindiría de información si este lo considerara necesario.

B. DISTINCIÓN ENTRE ΓΡΑΜΜΑ Y ΑΝΑΓΡΑΦΗ

Para la expresión que alude a las escrituras sagradas egipcias, Jacoby conjetura que el sustantivo que acompañaría al adjetivo ιερών sería γράμμα (ἐκ τε τῶν ιερῶν <γραμμάτων>). Anteriormente Müller, en 1848, omite γραμμάτων y se inclina por ἐκ τῶν ιερῶν siguiendo la estela de Eusebio (*sacris historiis*⁴¹)⁴². Años más tarde, Waddell⁴³ registra la variante ἐκ δέλτων ιερῶν que ya ofrecen Gutschmid en *Kleine Schriften*⁴⁴ y Thackeray en su edición del *Contra Apión*⁴⁵. La traducción realizada por Verbrugge y Wickersham no contiene el texto griego, pero traduce el texto como “from the priestly writings”⁴⁶. La edición más actualizada, la del *Brill’s New Jacoby*, conserva el supuesto de Jacoby, ἐκ τε τῶν ιερῶν <γραμμάτων>. La combinación de los términos ιερών y γράμμα es empleada en numerosas ocasiones por Josefo⁴⁷. La misma terminología aparece después en el *Contra Apión* para hacer referencia a las fuentes de Manetón⁴⁸,

⁴⁰ Cualquier texto de la *Biblia* judía, o copia del mismo, producido bajo los masoretas. Eran ellos los encargados de conservar la tradición del texto bíblico y su producción para uso litúrgico o escolar. Consúltense los lemas “masoretas” y “masoretic text” en REVELL 1992, pp. 592-594, 597-599.

⁴¹ EUS., *Chron.* I pp. 151-158.

⁴² MÜLLER, *FGH* III p. 512.

⁴³ F 42 de WADDELL 1940, p. 76.

⁴⁴ Cap. XIV de GUTSCHMID 1893, p. 420.

⁴⁵ THACKERAY 1926, p. 192.

⁴⁶ F 1 de VERBRUGGHE–WICKERSHAM 1996, p. 129.

⁴⁷ I., *AI* I pr. 3; III 7, 6; V 1, 17; X 10, 4; XII 3, 4; XIII 5, 8; XVI 6, 4; XX 12, 1; *Ap.* I 54; I 127; I 228; *BI* V 236; VI 312. Josefo emplea, además, palabras compuestas por los términos ιερών y γράμμα, o de la misma raíz: I., *AI* II 9, 1; 2; 7; 10, 2; 11, 1; *Ap.* I 289; I 290; II 45; *BI* VI 291. Encontramos la variante ιερά βιβλος con significado similar: I., *AI* I pr. 4; I 3, 3; I 6, 2; II 16, 5; III 5, 2; III 6, 1; IV 8, 48; IX 2, 2; 4, 1; X 4, 2; 3; XII 2, 14; XVI 6, 2; XX 12, 1; *Vit.* 418; *Ap.* I 1; 91; 217; *BI* II 159; III 352.

⁴⁸ I., *Ap.* I 228= *FGrHist* 609 T 7b.

lo que además parece sugerir que el trabajo de este es fiable sólo en la medida en que utilice estos γράμματα sagrados. La naturaleza de los γράμματα utilizados por Manetón es dudosa. Una posibilidad es que utilizara los anales (*gnwt*) egipcios, existentes desde el Imperio Antiguo⁴⁹. De esta época proviene la *Piedra de Palermo*, que recoge un registro de las dinastías I-V de Manetón pero sin sus divisiones dinásticas⁵⁰. Existían también una suerte de agendas de fecha temprana en las que se registraban los acontecimientos diarios importantes de diversas instituciones⁵¹. Los numerosos textos sobre reyes de carácter organizativo que conservan monumentos públicos y privados atestiguan la importancia social del paso del tiempo en el Egipto faraónico⁵². Cualquiera de estos documentos, o todos ellos, pudieron ser los γράμματα sagrados de Manetón citados por Josefo⁵³. Entonces, ¿conocería Josefo la fuente o fuentes exactas usadas por Manetón? ¿Por qué se refirió a ellas como γράμματα? El sustantivo ἀναγραφή, que comparte raíz con γράμμα, puede arrojar luz a esta cuestión. Su significado ha sido objeto de debate de estudiosos de la talla de Jacoby, quien discute el término en relación al título de la obra de Evémero de Mesenia *Ἐπὶ Ἀναγραφῆς*⁵⁴. El término ἀναγραφή se interpreta, según Jacoby, como “Aufzeichnung” (“registro”)⁵⁵. Podemos así pensar que frente a γράμμα, ἀναγραφή es un término más preciso ya que tiene valor de registro o enumeración⁵⁶. Por el contrario, γράμμα abarcaría un concepto de escritura en sentido amplio, sin distinguir la estructura o soporte del texto. El uso de Beroso de ἀναγραφή que aparece en los fragmentos de Beroso reafirma la opinión de Jacoby. Autor de una *Historia de Babilonia* (*Βαβυλωνιακά*) y de época muy próxima a la de Manetón⁵⁷, en las citas de su obra que ofrecen los fragmentos se emplea el término

⁴⁹ Estos anales (*gnwt*) comenzaron a usarse a comienzos del Imperio Antiguo como registro anual de cultos, avances, impuestos, esculturas, construcciones y batallas que habían tenido lugar en el reinado del faraón. A finales de dicho período, se registran además los botines y ganancias obtenidas. Posteriormente, en el Imperio Medio, las necesidades que satisfacían los anales fueron cubiertas por otros documentos, y los *gnwt* se cargaron de contenidos sagrados y culturales. Ya en esta época, aunque con más fuerza en el Imperio Nuevo, fueron utilizados para ratificar la legitimidad y longevidad del monarca. También en el Imperio Nuevo el término *gnwt* se vuelve confuso y se aplica bien a textos que pretenden servir de registros para la posteridad, bien a textos mitológicos que recogían los acontecimientos más importantes de los dioses. Sobre los *gnwt*, consúltese REDFORD 1986, pp. 65-96.

⁵⁰ KITCHEN 2001, p. 234.

⁵¹ Véase el capítulo “King-Lists and Group of Kings” en REDFORD 1986, pp. 1-64; y REDFORD 2001c, p. 105.

⁵² KITCHEN 2001, pp. 234-237.

⁵³ WADDELL 1940, pp. XX-XXVI; REDFORD 1986, pp. 206-229; VERBRUGGHE-WICKERSHAM 1996, pp. 103-115; DILLERY 2015, pp. 171-172.

⁵⁴ Sobre la teoría de Jacoby, véase WINIARCZYK 2013, p. 14.

⁵⁵ JACOBY 1907, cols. 953-954.

⁵⁶ K. Rupprecht aclara la hipótesis de Jacoby acerca del término ἀναγραφή, que englobaría los términos “Aufzählung” (enumeración) y “Aufzeichnung” (registro) en RUPPRECHT 1924, pp. 350-352. Cf. WINIARCZYK 2013, p. 14.

⁵⁷ Véase el apartado A.1. El nombre de Manetón. El lugar de nacimiento y cronología, del capítulo “Manetón: Vida y obra”, y concretamente la p. 35.

ἀναγραφή entendido como registro: Beroso escribiría los *Βαβυλωνιακά* basándose en las ἀναγραφαῖς que contienen la historia concerniente al cielo, al mar, a la primera creación, a los reyes y sus gestas⁵⁸. Si los fragmentos y citas conservan fielmente la terminología de Beroso, este sería conocedor de la distinción entre ἀναγραφή y γράμμα. Al parafrasear el relato sobre Ziusudra⁵⁹, Sincelo usa τὰ γράμματα para explicar que este recibió la orden de regresar a Babilonia para desenterrar los escritos allí enterrados y transmitirlos entre los hombres⁶⁰. Sin embargo, cuando Josefo menciona las fuentes más antiguas de Beroso no utiliza γράμμα, sino ἀναγραφή: ὁ Βηρῶσος ταῖς ἀρχαιοτάταις ἐπακολουθῶν ἀναγραφαῖς⁶¹. Pasajes más tarde, Josefo vuelve a referirse a los documentos caldeos como τὴν τῶν Χαλδαίων ἀναγραφὴν⁶². De acuerdo con la diferencia de significado previamente mencionada entre ἀναγραφή y γράμμα, según la cual este último abarcaría el concepto de escritura en su sentido más amplio, con la expresión τῶν ἱερῶν γραμμάτων Josefo se refiere a cualquier escritura sagrada. Por ejemplo, al comienzo de las *Antigüedades Judías*, afirma que, además de los libros de la ley que recibió Tolomeo II, las sagradas escrituras judías (τῶν ἱερῶν γραμμάτων) están compuestas por muchos otros⁶³. La misma locución es utilizada en la dicha obra para expresar que el pueblo judío considera sabios únicamente a aquellos que pueden interpretar las *Sagradas Escrituras* (τῶν ἱερῶν γραμμάτων)⁶⁴. El empleo de una misma expresión (ἱερὰ γράμματα) para aludir tanto a las *Sagradas Escrituras* judías como a las fuentes de Manetón es indicativo por dos motivos. En primer lugar, dicho uso demuestra que para Josefo las fuentes de Manetón, al igual que lo son las *Sagradas Escrituras* judías, son fiables y prestigiosas, y, por tanto, su relato resulta verosímil. En segundo lugar, Josefo se equipara a Manetón, una autoridad reconocida de la historiografía egipcia, convirtiéndose a sí mismo en figura de autoridad de la historia judía. En definitiva, Josefo presenta a Manetón como una fuente digna de aprecio, como indica el hecho de que realce el prestigio de las fuentes del egipcio clasificándolas como ἱερὰ γράμματα. Para Josefo, ἀναγραφή indica la tradición escrita de los pueblos orientales —egipcios, asirios, persas,

⁵⁸ SYNC., p. 50= *FGrHist* 680 F 1b= MOSSHAMMER 1984 p. 28: περιέχειν δὲ τὰς ἀναγραφὰς ἱστορίας περὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ θαλάσσης καὶ πρωτογονίας καὶ βασιλέων καὶ τῶν κατ' αὐτοὺς πράξεων. Sincelo también utiliza ἀναγραφή en relación a Beroso en SYNC., p. 25. El comienzo de dicho pasaje se corresponde a SYNC., p. 25= *FGrHist* 680 T 8b= MOSSHAMMER 1984, p. 14.

⁵⁹ Héroe mitológico del relato sumerio del Diluvio. Cf. CRAWFORD 2013, p. 263.

⁶⁰ SYNC., p. 55= *FGrHist* 680 F 4b= MOSSHAMMER 1984, p. 31: τὰ γράμματα διαδοῦναι τοῖς ἀνθρώποις.

⁶¹ I., *Ap.* I 130.

⁶² I., *Ap.* I 143.

⁶³ I., *AI* pr. 3.

⁶⁴ I., *AI* XX 12, 1.

caldeos y fenicios—, conservada en sus registros públicos y encomendada a sacerdotes y sabios⁶⁵. La no utilización de la expresión más restringida, *ἱερὰ ἀναγραφὴ*, puede interpretarse a la luz del material que componía la *Historia de Egipto* de Manetón. Esta, como se explicó, se basaba en dos tipos de fuentes: por un lado, la lista de reyes heredada de la tradición egipcia, a la que se puede clasificar como *ἱερὰ ἀναγραφὴ*; por otro, contenidos narrativos extraídos del material depositado en las bibliotecas de los templos. De esta manera, la expresión *ἱερὰ γράμματα* sería la adecuada para indicar el manejo de los dos tipos de fuente que nutren la obra de Manetón.

C. OMISIÓN DE LA CONDICIÓN DE APXIEPEYΣ DE MANETÓN

Las líneas de esta cita parecen confirmar la visión de los *Αἰγυπτιακά* como producto de dos culturas, la egipcia y la griega: su autor era egipcio y manejaba fuentes egipcias, pero escribió en griego y era hombre versado en la cultura griega. Josefo no aporta ningún dato biográfico más salvo lo estrictamente necesario para establecerlo como figura de autoridad. No alude a un aspecto fundamental de Manetón: su condición de sacerdote egipcio. A diferencia de otros transmisores⁶⁶, en ningún momento se refiere Josefo a Manetón con cualquiera de los vocablos empleados para los miembros de la clase sacerdotal: *ἀρχιερεύς*, *προφήτης* o *ἱερογραμματεὺς*⁶⁷. Al sacerdote egipcio se atribuía un vasto conocimiento de los escritos, el idioma y la lengua tradicional egipcia. Gracias a ello podía cumplir la misión de actuar como intermediario entre el templo y el pueblo creyente. Como experto en el mundo ritual, debía dirigir en el interior del templo la preservación del orden cósmico. Su figura, por tanto, estaba rodeada de fuerte carisma, un carisma impregnado con el dominio de la magia y que suponía vínculos estrechos con

⁶⁵ Sobre ello, véase MAGNETTO 2007, pp. 40-49.

⁶⁶ *SUD.*, s.v. *Μανεθῶς*= *FGrHist* 609 T 1; *SYNC.*, p. 72= *FGrHist* 609 T 11a= MOSSHAMMER 1984, pp. 40-41. Sobre ello, consúltese LANG, *BNJ* 609, com. a T 10.

⁶⁷ En orden de prestigio, *ἀρχιερεύς*, *προφήτης* y *ἱερογραμματεὺς*. Sobre ello, véase DIELEMAN 2005, pp. 205-207.

la divinidad⁶⁸. Esta imagen del sacerdote egipcio se mantiene en la época posterior⁶⁹. Es en atención a esta visión enaltecida como cabe explicar el que Josefo no señale el rango sacerdotal de Manetón. Josefo se mueve aquí entre dos premisas no enteramente compatibles. En lo referente a la primera de ellas, quiere subrayar que a través de Manetón ha accedido a los textos sagrados egipcios que este ha traducido, pues gracias a ello sus conocimientos sobre historia egipcia y, concretamente, sobre el capítulo que esta trata del pueblo hebreo, lo son superiores a los de Apión. Pues Apión es un autor al que los testimonios definen como rétor, sin que nunca se le atribuya el dominio de la lengua y los textos tradicionales egipcios⁷⁰. Al respecto es significativa la mención de Heródoto contenida en los fragmentos de Manetón que permite establecer una comparación implícita: la ignorancia de la tradición egipcia (τῶν Αἰγυπτιακῶν ὑπ' ἀγνοίας ἐψευσμένον⁷¹) permitió la crítica que le hace Manetón a Heródoto. Y el desconocimiento (ἀπαιδευσίαν) de la tradición judía por parte de Apión⁷² permite la crítica de Josefo, que se presenta a sí mismo en varios pasajes como experto conocedor de los textos sagrados judíos⁷³. Josefo, por tanto, escribe el *Contra Apión* en defensa de su pueblo como figura investida con la autoridad de sacerdote judío. Pero, por otro lado, y con ello entramos en la segunda premisa, no quiere incidir en la visión de un Manetón tocado por el carisma divino en su calidad de sacerdote egipcio, ni quiere engrandecer la autoridad de su fuente hasta un punto tan elevado que dificulte las críticas y reproches que deba hacerle. Realza, pues, al Manetón conocedor de los textos sagrados egipcios, pero omite su condición de sacerdote.

⁶⁸ Cf. DIELEMAN 2005, pp. 211-219.

⁶⁹ La imagen posterior del sacerdote egipcio podía recibir perfiles positivos o negativos. Si unas fuentes hablan del sacerdote egipcio como un filósofo conectado con el mundo divino, otras lo retratan como un embaucador que aprovecha la credulidad de sus admiradores en beneficio propio. Véase DIELEMAN 2005, p. 239.

⁷⁰ Los testimonios sobre Apión no evidencian que este estuviera versado en tradición egipcia y se limitan a mencionar su condición de gramático: *SUD. s.v. Ἀπίων*=*FGrHist* 616 T 1; *I. Ap.* II 28=*FGrHist* 616 T 4a; *HIER., Vir.Ill.* 13=*FGrHist* 616 T 4c; *PLIN., Nat.* XXV 37=*FGrHist* 616 T 5b; *I., Ap.* II 14=*FGrHist* 616 T 5c; *TAT., Orat.* 38=*FGrHist* 616 T5d; *EUS., PE* X 10, 16=*FGrHist* 616 T 5e; *SEN., Epist.* LXXXVIII 40=*FGrHist* 616 T 7; *GELL., V* 14=*FGrHist* 616 T 10a; *TAT., Orat.* 38=*FGrHist* 616 T 11; *CLEM.AL. Strom.* I 101, 3=*FGrHist* 616 T 11b; *Eus. PE* X 10, 16=*FGrHist* 616 T 11c; *PLIN., Nat.* pr. 25=*FGrHist* 616 T 13; *I., Ap.* II 1=*FGrHist* 616 T 15a; *PLIN., Nat.* I 35=*FGrHist* 616 T 16c.

⁷¹ *I., Ap.* I 73.

⁷² *I., Ap.* II 1.

⁷³ *I., Ap.* I 1, 54; *AI* pr. 2; *XX* 12, 1.

5

I., *Ap.* I 74-92

I., *Ap. I 74-92= FGrHist 609 F 8*: οὗτος δὴ τοίνυν ὁ Μανεθὼν ἐν τῇ δευτέρῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν ταῦτα περὶ ἡμῶν γράφει· παραθήσομαι δὲ τὴν λέξιν αὐτοῦ, καθάπερ αὐτὸν ἐκεῖνον παραγαγὼν μάρτυρα. (75) «ἴτοῦ τίμαιος ὄνομα¹. ἐπὶ τούτου οὐκ οἶδ' ὅπως θεὸς ἀντέπνευσεν, καὶ παραδόξως ἐκ τῶν πρὸς ἀνατολὴν μερῶν ἄνθρωποι τὸ γένος ἄσημοι καταθαρσήσαντες ἐπὶ τὴν χώραν ἐστράτευσαν, καὶ ραιδίως ἀμαχητὶ ταύτην κατὰ κράτος εἴλον, (76) καὶ τοὺς ἡγεμονεύσαντας ἐν αὐτῇ χειρωσάμενοι τὸ λοιπὸν τάς τε πόλεις ὁμῶς ἐνέπρησαν καὶ τὰ τῶν θεῶν ἱερὰ κατέσκαψαν, πᾶσι δέτοῖς ἐπιχωρίοις ἐχθρότατά πως ἐχρήσαντο, τοὺς μὲν σφάζοντες, τῶν δὲ καὶ τὰ τέκνα καὶ γυναῖκας εἰς δουλείαν ἄγοντες. (77) πέρας δὲ καὶ βασιλέα ἓνα ἐξ αὐτῶν ἐποίησαν, ὃν ὄνομα ἦν Σάλιτις². καὶ οὗτος ἐν τῇ Μέμφιδι κατεγίνετο, τὴν τε ἄνω καὶ κάτω χώραν δασμολογῶν καὶ φρουρὰν ἐν τοῖς ἐπιτηδειοτάτοις καταλιπὼν τόποις· μάλιστα δὲ καὶ τὰ πρὸς ἀνατολὴν ἠσφαλίσατο μέρη, προορώμενος Ἀσσυρίων τότε μεῖζον ἰσχυόντων ἐσομένην ἐπιθυμίαν τῆς αὐτῆς βασιλείας ἐφόδου. (78) εὐρῶν δὲ ἐν νομῶι τῷ Σεθροίτηι πόλιν ἐπικαιροτάτην, κειμένην μὲν πρὸς ἀνατολὴν τοῦ Βουβαστίτου ποταμοῦ, καλουμένην δ' ἀπὸ τινος ἀρχαίας θεολογίας Αὐαριν, ταύτην ἔκτισέν τε καὶ τοῖς τείχεσιν ὀχυρωτάτην ἐποίησεν, ἐνοικίσας αὐτῇ καὶ πλῆθος ὀπλιτῶν εἰς εἴκοσι καὶ τέσσαρας μυριάδας ἀνδρῶν προφυλακὴν. (79) ἐνθάδε κατὰ θέρειαν ἤρχετο, τὰ μὲν σιτομετρῶν καὶ μισθοφορίαν παρεχόμενος, τὰ δὲ καὶ ταῖς ἐξοπλισίαις πρὸς φόβον τῶν ἔξωθεν ἐπιμελῶς γυμνάζων. ἄρξας δ' ἐννεακαίδεκα ἔτη τὸν βίον ἐτελεύτησε. (80) μετὰ τοῦτον δὲ ἕτερος ἐβασίλευσεν τέσσαρα καὶ τεσσαράκοντα ἔτη καλούμενος

¹ EUS., *Codex Laurentianus*: τοῦ Τίμαιος ὄνομα; (Lat.): *honorabile nomen*; BUNSEN: Ἀμυντίμαιος; MÜLLER, *FGH II*, p. 566: (Ἐγένετο βασιλεὺς ἡμῶν) Τίμαος. Müller también menciona las variantes Τίμαιος y Τίμιος; FRUIN: Ἀμενέμαος; GUTSCHMID: τοῦ τίμαιος ὄνομα; NIESE: Τουτίμαιος; WADDELL: Τουτίμαιος; VERBRUGGHE–WICKERSHAM: Toutimaios; SIEGERT: Timaos mit Namen.

² AFRIC.: Σαίτις; EUS.(Lat.) : *Silites*; MÜLLER, *FGH II*, p. 566: Σάλαιτις; WADDELL: Σάλιτις; VERBRUGGHE–WICKERSHAM: Salitis; SIEGERT: Salitis.

†Βηών³.μεθ' ὃν ἄλλος Ἀπαχνὰς⁴ ἕξ καὶ τριάκοντα ἔτη καὶ μῆνας ἑπτὰ. ἔπειτα δὲ καὶ Ἄπωφισ⁵ ἔν καὶ ἐξήκοντα καὶ Ἰαννὰς⁶ πεντήκοντα καὶ μῆνα ἕνα. (81) ἐπὶ πᾶσι δὲ [καὶ] Ἄσσις⁷ ἑννέα καὶ τεσσαράκοντα καὶ μῆνας δύο. καὶ οὗτοι μὲν ἕξ ἐν αὐτοῖς ἐγενήθησαν πρῶτοι ἄρχοντες <πολεμοῦντες ἀεὶ> καὶ πο[ρ]θοῦντες μᾶλλον τῆς Αἰγύπτου ἐξ᾿αριαιτὴν ρίζαν».

[[(82) ἐκαλεῖτο δὲ τὸ <σύμπαν αὐτῶν> ἔθνος Ἰκσῶς· τοῦτο δὲ ἐστὶν βασιλεῖς ποιμένες· τὸ γὰρ Ἰκ καθ' ἱεράν γλῶσσαν βασιλέα σημαίνει, τὸ δὲ Ἰσῶς ποιμὴν ἐστὶ καὶ ποιμένες κατὰ τὴν κοινὴν διάλεκτον, καὶ οὕτως συντιθέμενον γίνεται Ἰκσῶς. τινὲς δὲ λέγουσι αὐτοὺς Ἄραβας εἶναι. (83) ἐν δ' ἄλλωι ἀντιγράφωι οὐ βασιλεῖς σημαίνεσθαι διὰ τῆς τοῦ Ἰκ προσηγορίας, ἀλλὰ τὸναντίον αἰχμαλώτους δηλοῦσθαι ποιμένας· τὸ γὰρ Ἰκ πάλιν Αἰγυπτιστὶ καὶ τὸ ἄκ δασυνόμενον αἰχμαλώτους ῥητῶς μηνύει· καὶ τοῦτο μᾶλλον πιθανώτερόν μοι φαίνεται καὶ παλαιᾶς ἱστορίας ἐχόμενον]].

(84) τούτους τοὺς προκατωνομασμένους βασιλέας καὶ τοὺς τῶν Ποιμένων καλουμένων καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γενομένους κρατῆσαι τῆς Αἰγύπτου φησὶν ἔτη πρὸς τοῖς πεντακοσίοις ἑνδεκα. (85) μετὰ ταῦτα δὲ τῶν ἐκ τῆς Θηβαίδος καὶ τῆς ἄλλης Αἰγύπτου βασιλέων γενέσθαι φησὶν ἐπὶ τοὺς Ποιμένας ἐπανάστασιν, καὶ πόλεμον [αὐτοῖς] συρραγῆναι μέγαν καὶ πολυχρόνιον. (86) ἐπὶ δὲ βασιλέως, ὃι ὄνομα εἶναι Μισφραγμούθωσις, ἠττωμένους φησὶ τοὺς Ποιμένας ἐκ μὲν τῆς ἄλλης Αἰγύπτου πάσης ἐκπεσεῖν, κατακλεισθῆναι δ' εἰς τόπον ἀρουρῶν ἔχοντα μυρίων τὴν περίμετρον· Αἰαριν ὄνομα τῷ τόπῳ. (87) τοῦτόν φησιν ὁ Μανεθὼν ἅπαντα τείχει τε μέγαλωι καὶ ἰσχυρῶι περιβαλεῖν τοὺς Ποιμένας, ὅπως τὴν τε κτήσιν ἅπασαν ἔχουσιν ἐν ὄχυρῳ καὶ τὴν λείαν τὴν ἑαυτῶν. (88) τὸν δὲ Μισφραγμούθωσεως υἱὸν Θούμμωσιν ἐπιχειρῆσαι μὲν αὐτοὺς διὰ πολιορκίας ἐλεῖν κατὰ κράτος, ὅκτῳ καὶ τεσσαράκοντα μυριάσι στρατοῦ προσεδρεύσαντα τοῖς τείχεσιν· ἐπεὶ δὲ τῆς πολιορκίας ἀπέγνω, ποιήσασθαι συμβάσεις, ἵνα τὴν Αἴγυπτον ἐκλιπόντες ὅποι βούλονται πάντες ἀβλαβεῖς ἀπέλθωσι. (89) τοὺς δὲ ἐπὶ ὁμολογίαις πανοικησῆσαι μετὰ τῶν κτήσεων οὐκ ἐλάττους μυριάδων ὄντας εἴκοσι καὶ τεσσάρων ἀπὸ τῆς Αἰγύπτου τὴν ἔρημον εἰς Συρίαν διοδοιπορῆσαι, (90) φοβουμένους δὲ τὴν Ἀσσυρίων δυναστείαν – τότε γὰρ ἐκείνους τῆς Ἀσίας κρατεῖν – ἐν τῇ νῦν Ἰουδαίαι καλουμένῃ πόλιν οἰκοδομησαμένους τοσάνταις μυριάσιν ἀνθρώπων ἀρκέσουσαν Ἱεροσόλυμα ταύτην ὀνομάσαι. [[(91) ἐν ἄλλῃ δὲ

³ AFRIC. y EUS. : Bvōn; EUS.(Arm.): *Banon*; MÜLLER, *FGH* II, p. 567: Βηών; WADDELL: Bvōn; VERBRUGGHE–WICKERSHAM: Beon; SIEGERT: Beon.

⁴ AFRIC. : Παχνάν; WADDELL: Ἀπαχνάν; VERBRUGGHE–WICKERSHAM: Apakhnas; SIEGERT: Apachnan.

⁵ AFRIC. : Ἄφοφισ; EUS.(Arm.): *Aphosis*; ; PLAT., Sch. *Tim.* : Ἄφοφισ.

⁶ EUS., (Lat.): *Anan*; AFRIC.: Σταάν.

⁷ EUS., (Lat.): *Ases*; EUS.(Arm.): *Aseth*.

τινι βίβλωι τῶν Αἰγυπτιακῶν Μανεθῶν τὸ αὐτὸ φησιν ἔθνος τοὺς καλουμένους Ποιμένας αἰχμαλώτους ἐν ταῖς ἱεραῖς αὐτῶν βίβλωις γεγράφθαι, λέγων ὀρθῶς· καὶ γὰρ τοῖς ἀνωτάτω προγόνοις ἡμῶν τὸ ποιμαίνειν πάτριον ἦν, καὶ νομαδικὸν ἔχοντες τὸν βίον οὕτως ἐκαλοῦντο Ποιμένες. (92) αἰχμάλωτοί τε πάλιν οὐκ ἀλόγως ὑπὸ τῶν Αἰγυπτίων ἀνεγράφησαν, ἐπειδήπερ ὁ πρόγονος ἡμῶν Ἰώσηπος ἑαυτὸν ἔφη πρὸς τὸν βασιλέα τῶν Αἰγυπτίων αἰχμάλωτον εἶναι, καὶ τοὺς ἀδελφοὺς εἰς τὴν Αἴγυπτον ὕστερον μετεπέμψατο, τοῦ βασιλέως ἐπιτρέψαντος. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐν ἄλλοις ποιήσομαι τὴν ἐξέτασιν ἀκριβεστέραν. νυνὶ δὲ τῆς ἀρχαιότητος ταύτης παρατίθεμαι τοὺς Αἰγυπτίους μάρτυρας]].

Traducción de GARCÍA DE SEPÚLVEDA 1994, pp. 189-192, con modificaciones: (74) Pues bien, este Manetón, en el segundo volumen de la *Historia de Egipto* escribe estas cosas sobre nosotros. Citaré sus propias palabras como si le presentara (75) a aquel mismo como testigo: «Tutimeo. En su reinado, no sé cómo, Dios nos fue contrario e inesperadamente desde Oriente, unos hombres de raza desconocida invadieron nuestro país con audacia y, fácilmente y sin combate, se adueñaron de él por la fuerza. (76) Hicieron prisioneros a sus gobernantes, incendiaron salvajemente las ciudades, destruyeron los templos de los dioses y trataron con gran crueldad a todos los naturales del país, asesinando a unos (77) y esclavizando a las mujeres e hijos de otros. Finalmente, hicieron rey a uno de los suyos, llamado Salitis. Este se estableció en Menfis, imponiendo tributos en el Alto y en el Bajo Egipto, y dejó guarniciones en los lugares más apropiados. Fortificó especialmente la región del Este, previendo que un día los asirios se harían más fuertes y desearían atacar su reino. (78) Como en el nomo de Setroita hubiera encontrado una ciudad muy adecuada, situada al este del río Bubastites, llamada, según una antigua tradición sagrada, Ávaris, la reconstruyó y la fortificó con murallas; estableciendo en ella, además, un ejército de doscientos cuarenta mil soldados para su protección. (79) Acudía allí en verano para distribuir el trigo, pagar la soldada y también para ejercitar a los soldados cuidadosamente con maniobras a fin de infundir temor a los extranjeros. Tras un reinado de diecinueve años, murió. (80) Después de él, otro llamado Bnón reinó durante cuarenta y cuatro años. El sucesor de este, Apacnás, reinó treinta y seis años y siete meses; a continuación, Apofis, sesenta y un años, (81)

y Annas, cincuenta años y un mes. Después de estos, Asis, cuarenta y nueve años y dos meses. Estos fueron sus seis primeros gobernantes, siempre muy deseosos de (82) destruir Egipto hasta la raíz.»

[[A este pueblo, en su totalidad, se le daba el nombre de *hicsos*, es decir, “reyes pastores”, pues en la lengua sagrada *hic* significa rey y *sos* es pastor o pastores en la lengua vulgar; y de esta forma «hicsos» es el compuesto resultante. (83) Algunos dicen que eran árabes. Pero en otra copia *hic* no significa reyes sino que, por el contrario, quiere decir «pastores cautivos». Pues *hic* y *hac* con una aspirada significarían en egipcio propiamente «cautivos». Esto me parece mas verosímil y acorde con la historia antigua]].

(84) Manetón dice que los reyes mencionados, los de los pueblos llamados pastores y sus descendientes, dominaron Egipto (85) durante unos quinientos once años, y que, más tarde, los reyes de Tebas y del resto de Egipto se sublevaron contra los pastores y estalló entre ellos una guerra importante (86) y muy larga. En tiempos de un rey de nombre Misfragmutosis, los pastores fueron vencidos, refiere aquel, y expulsados del resto de Egipto, se encerraron en un lugar (87) cuyo perímetro abarcaba diez mil aruras⁸. Este lugar se llama Ávaris. Refiere Manetón que los pastores lo rodearon completamente con una muralla alta y fuerte para mantener todos sus bienes (88) y su botín en un lugar seguro. El hijo de Misfragmutosis, Tummosis, intentó asediarlos por la fuerza y tomó posiciones junto a las murallas con un ejército de cuatrocientos ochenta mil hombres. Pero cuando renunció al asedio, estableció un pacto según el cual todos abandonarían Egipto y marcharían incólumes adonde quisieran. (89) Según lo convenido, no menos de doscientos cuarenta mil hombres salieron de Egipto con sus posesiones y sus familias y (90) a través del desierto se dirigieron a Siria. Temiendo el poder de los asirios, ya que entonces dominaban Asia, en el territorio que hoy llamamos Judea, edificaron una ciudad suficiente para tantos miles de hombres, a la que llamaron Jerusalén. [[(91) En otro libro de la *Historia de Egipto*, Manetón dice que, en los libros sagrados de los egipcios, a este pueblo, el de los llamados pastores, son descritos como “cautivos”, y con razón. Pues apacentar los rebaños era hereditario entre nuestros más remotos antepasados, y estos, por su vida nómada, fueron llamados pastores. (92) Por otro lado, no sin razón se les llamó cautivos en los documentos de los egipcios, ya que nuestro antepasado José dijo ante el rey de Egipto ser él mismo un cautivo, y más tarde, con el permiso del Rey, hizo ir a Egipto a sus hermanos. Pero examinaré esos hechos con más precisión en otro lugar. En este momento, cito a los egipcios como testigos de nuestra antigüedad]].

⁸ Según *LSJ*, (s.v. ἄρουρα), medida de tierra que en Egipto equivalía a un área cuadrada de 100 codos.

INTRODUCCIÓN

Expuesta la presentación de Manetón, Josefo introduce un pasaje de la *Historia de Egipto* como primer testimonio de la antigüedad del pueblo judío. Aunque él mismo afirma que citará sus propias palabras (παραθήσομαι δὲ τὴν λέξιν αὐτοῦ καθάπερ αὐτὸν), es probable que el texto incluya modificaciones respecto al original de Manetón, según se observará más adelante⁹. El esquema de la cita sería el siguiente:

I 74: Introducción a la cita literal de Manetón correspondiente al segundo libro de los *Αἰγυπτιακά*.

I 75-82: Relato de Manetón sobre el pueblo invasor de Egipto.

I 83: Interrupción de la cita literal de Manetón. Explicación de Josefo acerca de la etimología de *hicsos*.

I 84-90: Paráfrasis de Manetón. Relato del Éxodo.

I 91: Paráfrasis de Manetón correspondiente a otro libro de los *Αἰγυπτιακά*. El pueblo invasor como “cautivos”.

I 92: Argumentación de Josefo. Los antepasados judíos como pastores cautivos.

Siguiendo lo apuntado en este esquema, el citado pasaje pertenecería a los *Αἰγυπτιακά*. Aunque Josefo menciona dicha obra en dos ocasiones, sólo especifica que una de las citas proviene

⁹ Sobre este punto, véase el apartado F. Estrategias de Josefo como transmisor del presente capítulo, pp. 145-154.

del segundo libro de la *Historia de Egipto*, el cual cubre el período desde la dinastía XII hasta la XIX¹⁰, esto es, desde 1955/6¹¹ hasta 1191 a.C.¹².

A. LOS AIGYITIAKA, PRIMER TESTIMONIO DE LA ANTIGÜEDAD JUDÍA

A lo largo de *Ap.* I 74-92, Josefo incluye las historias de un pueblo invasor que habría coincidido con el egipcio. Dado que en su texto original Manetón no parece especificar la identidad de tal pueblo, Josefo ofrece una explicación sobre la misma y la ajusta, a su vez, a sus necesidades apologéticas. Basándose en una etimología incierta, posiblemente forjada por él mismo, afirma que a los invasores eran llamados *hicsos* y que eran, además, antepasados de los judíos. Según la cita, la irrupción cruenta de los hicsos en Egipto habría tenido lugar bajo el reinado de Tutimeo, faraón del que no tenemos información certera¹³. A continuación recoge una lista de reyes y la duración de sus reinados, aunque con inexactitud. Como primer rey hicsos se proclama Salitis, también conocido como Sharek o Shalek¹⁴, que se asentó en Menfis. Su reinado, según Manetón, se extendió 19 años¹⁵, aunque D. Franke le asigna tres años menos¹⁶. Tras su fin, lo sucedió Bnón. A pesar de que Manetón habría asignado 44 años a su reinado, el estudioso considera que este tuvo una duración de 13 años¹⁷. Existe una problemática similar en torno al gobierno de su sucesor, Apacnás. En el texto de Manetón, se atribuyen 36 años y 7 meses a su

¹⁰ Véase VERBRUGGE–WICKERSHAM 1996, p. 99; y LANG, *BNJ* 609, com. a F 8. Consúltense además la nota 71 del capítulo “Manetón: vida y obra”, pp. 42-43.

¹¹ Fecha de inicio del reinado de Amenemhet I, fundador de la dinastía XII. Sobre ella y el debate en torno a la misma, consúltense KRAUSS–WARBURTON 2006 pp. 481-482. Anteriormente Franke (2001a, pp. 68-69) propuso el 1991 a.C. como año de inicio del reinado de Amenemhet I.

¹² Fecha del fin de la regencia de Tausert, viuda de Seti II. Véase KRAUSS 2006b p. 416; y HORNING *et al.* 2006b, p. 493.

¹³ FRANKE (1988, pp. 258, 268) lo identifica con Dedumes, faraón que habría gobernado en el 1640 a.C.

¹⁴ HAYES 1973a, p. 59.

¹⁵ Además de en la presente cita, se habla del reinado de Salitis en SYNC., p. 113= *FGrHist* 609 F 2= MOSSHAMMER 1984, p. 67.

¹⁶ FRANKE 1988, p. 262.

¹⁷ FRANKE 1988, p. 262.

reinado. Por el contrario, son 61 años según Sincelo y su cita de Africano¹⁸, mientras que Franke considera que su reinado duró alrededor de 8 años¹⁹. Dicho faraón, también conocido como Seuserenre Khayan²⁰, habría sido un importante gobernante tal y como sugieren las monumentales construcciones de las que habla una inscripción de Gebelein²¹. Tras él, le sucedieron Apofis y Annas, quienes, según la cita de Manetón, estuvieron en el poder 61 y 50 años y un mes respectivamente. Sobre Apofis²², varios estudiosos modernos apuntan que, si bien su reinado fue extenso, no gobernó 61 años tal como le atribuyen Manetón y Africano²³, sino 40²⁴. En cuanto a Iannas, quien habría adoptado el nombre de Staan²⁵, recientes estudios sugieren que gobernó 20 años²⁶. Destacan los monumentos de Oriente próximos construidos bajo su reinado²⁷. La lista de los seis primeros reyes hicsos finaliza con Asis, cuyo reinado habría abarcado 49 años y 2 meses. Se identificaría con el faraón Hamudi que menciona el *Papiro de Turín* y habría gobernado 11 años²⁸.

La información acerca de la vida de los reyes hicsos es escasa y dudosa, siendo incierta incluso la duración de sus reinados. El único dato que encontramos en la cita de Manetón más allá de la lista de reyes concierne a Salitis. Entre sus principales gestas, sobresale la fortificación de Ávaris²⁹. Habitada anteriormente por cananitas, fue durante el período hicsos (dinastías XIV-XVII) cuando dicha ciudad se expandió considerablemente. Como se verá más adelante, la mención de Ávaris es importante por su relación con el dios Seth/Tifón³⁰, puesto que algunas fuentes afirman que era el centro del culto de dicha divinidad³¹.

¹⁸ SYNC., p. 113= *FGrHist* 609 F 2= MOSSHAMMER 1984, p. 67.

¹⁹ FRANKE 1988, p. 262.

²⁰ Véase HAYES 1973a, p. 60; y BIETAK 2001a, p. 138.

²¹ Localidad situada a 32 kilómetros al sur de Tebas. Cf. DONADONI ROVERI 2001, pp. 7-9.

²² Bajo su reinado, la literatura y trabajos científicos experimentaron un auge. Cf. REDFORD 1986, p. 163 y las notas 171 y 172 que en ella se encuentran.

²³ SYNC., p. 113= *FGrHist* 609 F 2= MOSSHAMMER 1984, p. 68.

²⁴ Su reinado habría abarcado del 1605 al 1565 a.C. BIETAK 2001a, p. 138.

²⁵ Nombre que aparece en SYNC., p. 113= *FGrHist* 609 F 2= MOSSHAMMER 1984, p. 68. Iannas o Staan, era hijo de Apacnán. Lo mencionan HAYES 1973a, p. 60; BIETAK 2001a, p. 138; y LANG, *BNJ* 609, com. a F 2.

²⁶ FRANKE 1988, p. 262.

²⁷ HAYES 1973a, p. 60

²⁸ Véase BIETAK 2001a, p. 139 y FRANKE 1988, p. 262.

²⁹ Actual Tell el-Daba, ciudad situada al este del Delta del Nilo. Cf. BIETAK 2001b, pp. 351-354.

³⁰ I., *Ap.* I 237= *FGrHist* 609 F 10a.

³¹ MONTET 1941, pp. 173-177; VAN SETERS 1966, pp. 171-180; TE VELDE 1977, pp. 118, 121, 127-128, 142; STERN 1974, p. 70; STADELMANN 1986, pp. 1039-1043. Cf. la nota 23 de VAN HENTEN-ABUSCH 1996, p. 278.

En cuanto a la fortuna de *Ap. I 74-92* es posible distinguir dos ámbitos. En el ámbito judío pudo despertar reacciones divergentes. Por un lado, si compartían las preocupaciones apologéticas de Josefo, el pueblo judío se sentiría alentado por encontrar a Manetón como fuente autorizada. Y que en su texto los primeros judíos tuvieran importancia internacional y poder militar también podría aumentar su orgullo nacional. Por otro lado, teniendo en cuenta la presentación de figuras judías como bienhechores de Egipto³², cualquier lector judío de las *Antigüedades Judías* tuvo que sentirse impactado por la imagen de los antepasados de su pueblo como saqueadores de la nación egipcia. La necesidad de Josefo de una fuente egipcia lo ha obligado a usar una historia que poco tiene que ver con la tradición de Judea y que no encuentra cabida en el relato bíblico que incluye en las *Antigüedades*. Así pues, a fin de satisfacer las exigencias apologéticas sobre los que se plantea el *Contra Apión*, el fragmento exigiría al público judío que dejara a un lado su incredulidad³³.

Los primeros lectores cristianos, por su parte, se mostraron dispuestos a seguir a Josefo. En su reclamo de que la religión cristiana no era ni moderna ni mítica, sino antigua, de origen histórico y, por tanto, verdadera³⁴, Teófilo de Antioquía usó *Ap. I 74-92*, pese a no mencionar claramente su fuente³⁵. Aceptar que la historia de los hicsos como antepasados judíos y la historia griega de Dánao se encuentran en el mismo esquema cronológico que las listas de reyes de los *Αἰγυπτιακά*, evidencia un uso cristiano primitivo de Manetón, ya sea directamente a través de los *Epítomes*, o indirectamente a través de *Ap. I 74-92*. Esto permitió a los cristianos efectuar dos estrategias complementarias: primero, probar la enorme antigüedad de sus ancestros, sus escrituras y la filosofía religiosa de Moisés; y segundo, trazar la cronología completa de la historia humana, alineando las cronologías egipcia, griega y bíblica en un solo esquema. Después de Teófilo, podemos rastrear lecturas del mismo segmento en Tertuliano y Eusebio. En su *Apológico*, Tertuliano hace uso explícito de *Ap. I 74-92*, pero da su propio resumen de los hechos importantes³⁶. Para él es fundamental probar la antigüedad de Moisés, ya que sus escritos conforman el fundamento de la fe cristiana. Por su parte, Eusebio intentó demostrar que los escritos de Moisés son incluso anteriores a los primeros filósofos griegos, quienes se

³² Josefo presenta a Abraham como benefactor de Egipto (*AI I 8, 1-2*), a José como un reformador económico cuya prudencia le valió su proclamación como salvador del pueblo egipcio (*AI II 6, 1; 7, 7; 9, 1*), y Moisés como un leal agente militar del faraón egipcio (*AI II 10, 1-2*).

³³ Sobre este punto, véase BARCLAY 2007, p. 49.

³⁴ THPHL.ANT., *Autol.* III 16, 29.

³⁵ THPHL.ANT., *Autol.* III 20-21. Véase al respecto HARDWICK 1989, pp. 7-14. Cf. BARCLAY 2007, p. 49.

³⁶ TERT., *Apol.* 19-21.

han servido del legislador judío para establecer sus premisas. De esta manera, Eusebio justificaría la apelación cristiana a los oráculos hebreos en lugar de la filosofía griega. Dentro de este argumento, se basa principalmente en autores cristianos anteriores, pero incluye una versión abreviada de nuestro pasaje de Josefo³⁷. La historiografía cristiana reutilizó a Josefo pero desarrolló herramientas para satisfacer sus propias necesidades apologéticas³⁸.

Por otra parte, el pasaje sobre los hicsos ofrece información sobre las fuentes del historiador egipcio, puesto que la mayoría de los fragmentos transmitidos por Josefo³⁹ abordan el período de los hicsos y el Segundo Período Intermedio⁴⁰. Existen multitud de textos egipcios que versan sobre esta época, entre los que destacan dos estelas monumentales en Karnak relacionadas con el reinado de Kamose (1555-1550 a.C.). Según estos textos, dicho faraón fue el encargado de expulsar a los hicsos de Egipto⁴¹. La *Tablilla Carnavon*, que contiene los relatos narrados en ambas estelas, evidencia la preocupación por conservar la tradición sobre los hicsos. La gran importancia de este documento, descubierto por Lord Carnavon en 1908 en Birabi, reside en su contenido. En ella se narra la derrota de los hicsos a manos del rey egipcio en Tebas, Kamose⁴². Al tratarse de una tablilla, podía conservarse en los archivos documentales sagrados y, con ello, dar testimonio de una tradición que Manetón pudo haber consultado.

Parece indudable que Manetón tuvo acceso a otros textos sobre los hicsos, derivados de la documentación egipcia fechada bien en el siglo V, bien entre las dinastías XVIII-XXX. A lo largo de este período, el territorio egipcio fue invadido y su gobierno cayó en manos de gobernantes extranjeros. Al mismo tiempo llegaron a Egipto inmigrantes de distintos territorios: fenicios, interesados en expandirse comercialmente, libios, anatolios, árabes y, especialmente, judíos y griegos. Como respuesta a esta oleada, determinados sectores egipcios aceptaron y desarrollaron relatos afectados por una reacción patriótica y tradicional que describía a los no egipcios como invasores portadores del caos y la impureza. Y es posible que el relato de Manetón sobre los hicsos procediera, al menos parcialmente, de esta documentación tardía, así

³⁷ EUS., *PE* X 13.

³⁸ Respecto a este punto, véase BARCLAY 2007, pp. 49-50.

³⁹ I., *Ap.* I 74-92= *FGrHist* 609 F 8; 93-105= *FGrHist* 609 F 9a; 223-253= *FGrHist* 609 F 10a; II 16= *FGrHist* 609 F 9b;

⁴⁰ DILLERY 2015, p. 301-303.

⁴¹ Véase al respecto GARDINER 1916; LACAU 1939; BECKERATH 1964, pp. 26-27; HABACHI 1972; y SMITH-SMITH 1976. Cf. DILLERY 2015, p. 302.

⁴² GARDINER 1916, p. 95.

como de tradiciones orales que mostraban un sesgo patriótico similar⁴³. En su relato, por tanto, se mezclarían datos elaborados en distintas fechas y sometidos a diferentes presiones ideológicas.

B. OSCURIDAD DEL PASAJE. LA PROBLEMÁTICA TEXTUAL E HISTÓRICA

Las dificultades que suscita el fragmento de *Ap.* I 74-92 se deben en buena medida a la problemática textual que presenta y a las incertidumbres históricas y, más concretamente, cronológicas en torno a su contenido. Una muestra de lo primero se evidencia en las distintas versiones de los nombres de los faraones hicsos⁴⁴. Lo segundo puede ejemplificarse con las dudas sobre la duración de sus distintos reinados, tal y como evidencia la bibliografía actual⁴⁵. Una prueba de dichas dudas ofrecen las diferencias entre las distintas obras que tratan la cronología egipcia refiere a Apofis. Por una parte, Bietak⁴⁶ afirma que el período que reinó abarca del año 1605 al 1565 a.C. Por otra, Hornung, Krauss y Warburton⁴⁷ estiman que dicho reinado se extendió desde 1575 hasta 1540 a.C. En cuanto a los nombres de los faraones, un ejemplo es la lectura τοῦ τίμαιος ὄνομα que ofrece Jacoby. Previamente a esta lectura, Müller documenta Ἐγένετο βασιλεύς ἡμῖν Τίμαος y se hace eco de las distintas opciones para el nombre Τίμαος ofrecidas por otros estudiosos, pudiendo ser Ἀμωντίμαιος, Ἀμενέμαος, Τίμαιος o Τίμιος⁴⁸. En 1940, Waddell se inclina por Τουτίμαιος pero señala en nota la versión de Gutschmid, que es la escogida de Jacoby: τοῦ τίμαιος ὄνομα⁴⁹. Τίμαος es la opción de Siegert, quien apunta al origen demótico del nombre⁵⁰. En lo que refiere a traducciones, la de Verbrugge y

⁴³ Sobre este punto, consúltese RAY 2001b, pp. 269-272; REDFORD 1986, pp. 242, 334-337; y DILLERY 2015 pp. XXIII-XVII.

⁴⁴ Véanse las notas 1-7 del presente capítulo (pp. 131-132).

⁴⁵ Al respecto, pp. 5-6.

⁴⁶ BIETAK 2001a, p. 138.

⁴⁷ HORNUNG *et al.* 2006b, p. 492.

⁴⁸ MÜLLER, *FGH* II p. 566.

⁴⁹ WADDELL 1940, p. 78.

⁵⁰ SIEGERT 2008, p. 71.

Wickersham apoya la tesis de Waddell traduciendo Toutimaios. Estos últimos recogen en nota que un nombre de un faraón egipcio subyace en las ediciones del pasaje y aportan que puede tratarse de una versión de Tutmosis. Si bien podemos decir que el nombre suena egipcio, la corrupción del texto nos impide tanto reconstruir lo que escribió Josefo como averiguar qué nombre dio Manetón o cuál tomó de sus fuentes⁵¹.

Otro importante ejemplo de la problemática textual presente en el fragmento lo ofrece *Ap.* I 83, señalado por Jacoby como no auténtico. Dicho texto procedería de una variante, una copia (ἀντίγραφον) del original de Manetón⁵². El esfuerzo de Josefo por relacionar a los hicsos con los primeros judíos puede dejar entrever una tradición judía detrás de los Αἰγυπτιακά. Esta idea parece probable, ya que la versión de Josefo concuerda con el Éxodo bíblico⁵³ y se ofrece como prueba de la antigüedad del pueblo judío. La modificación del original de Manetón permite, además, conectar a los hicsos con el patriarca hebreo José por su condición de cautivo.

C. OSCURIDAD DEL PASAJE. LA PRESENCIA DE ESQUEMAS LEGENDARIOS

Con la invasión de los hicsos, el texto marca el comienzo de un período traumático provocado por un gobierno ilegítimo y caótico. Tal como se presenta, dicha invasión responde a la alternancia legitimidad/ilegitimidad correspondiente a la sucesión de los reinados y normalizada en la tradición egipcia. De acuerdo con la concepción egipcia de la historia⁵⁴, esta periodicidad respondía a la iteración de la derrota del usurpador Seth/Tifón por el gobierno del legítimo rey, Horus⁵⁵. Aunque en un principio Seth era considerada una deidad no estrictamente

⁵¹ Consúltense nota 296 de BARCLAY 2007, p. 52; y LANG, *BNJ* 609, com. a F 8.

⁵² Sobre la naturaleza de *Ap.* I 83, véase el apartado E. Hipótesis sobre el significado de *hicsos* del presente capítulo, pp. 144-145.

⁵³ SIEGERT 2008, p. 73.

⁵⁴ Consúltense el apartado B.2.4. Las listas reales y la concepción egipcia de la historia, del capítulo “Manetón: Vida y obra”, pp. 58-59.

⁵⁵ Una de las primeras deidades atestiguadas en el Antiguo Egipto. Su rival principal, Seth, se consideraba el usurpador del trono tras asesinar a Osiris. Horus representaba el orden, Seth el desorden, encarnado ambos una complementariedad equilibrada. Véase MELTZER 2001, pp. 119-122.

dañina, su imagen se vio modificada hasta ser considerado un dios violento, impulsivo y, en suma, el alborotador por excelencia⁵⁶. El proceso de demonización de Seth culmina durante el período de la dinastía XXV, y se presenta como una consecuencia lógica de la tendencia panegírica del culto a Osiris. El éxito del culto a dicha divinidad se debe a las circunstancias socio-políticas del Egipto de las dinastías XVI y XIX, quienes se vieron perjudicadas por numerosos problemas y constantes luchas de poder. Dicha inestabilidad desembocó en una búsqueda de la supremacía del bien sobre el mal, de la que el mito de Osiris ofrece el prototipo perfecto. A partir de entonces, Seth se convierte en el enemigo por antonomasia y sus seguidores, habitantes del cercano Oriente, en adversarios. En época Tolemaica se extendió una suerte de ritual para derrocar a Seth y sus aliados. Conforme al mismo, Seth, expulsado de Egipto tras una primera victoria de Horus, regresa para vengarse. De tal mito emanan las tradiciones sobre los invasores extranjeros, responsables de cometer maldades similares a las cometidas por Seth en su regreso: destrucción de ciudades, templos y lugares sagrados, así como profanación de objetos de culto⁵⁷.

El mito del conflicto entre Horus y Seth fue usado con asiduidad en textos propagandísticos para caracterizar los conflictos militares, políticos y étnicos del Egipto Tolemaico y romano⁵⁸. Una de las aplicaciones de esta tradición mitológica se encuentra en las guerras entre los reyes Tolemaicos y los egipcios nativos. Tanto los Tolomeos como sus oponentes egipcios se identificaron con Horus en su rol de dios salvador y restaurador del orden por su victoria contra Seth. Por su parte, los Tolomeos asociaron a Seth con los pueblos extranjeros, quienes representaban una amenaza contra Egipto: asiáticos, persas, griegos y, probablemente, judíos⁵⁹. Un ejemplo de la aplicación del mito se encuentra en el *Oráculo del Alfarero*, un texto producido por egipcios nativos y con carácter antigriego debido a la identificación de los griegos con seguidores de Seth⁶⁰.

El esquema legendario de la alternancia Seth – caos / Horus – orden parece haber moldeado el relato de Manetón sobre la invasión de los hicsos. En dicho texto, los hicsos como pueblo invasor se asocian con los egipcios leprosos para representar la impureza de los agentes del caos. Por su relación intrínseca con Ávaris, los hicsos se presentan como seguidores de Seth y

⁵⁶ VOLOKHINE 2010, p. 210.

⁵⁷ Sobre este punto, consúltese VOLOKHINE 2010, pp. 210-212.

⁵⁸ Al respecto, véase VAN HENTEN–ABUSCH 1996, p. 272.

⁵⁹ TE VELDE 1977, pp. 109-151. Cf. nota 4 de VAN HENTEN–ABUSCH 1996, p. 272.

⁶⁰ Al respecto, consúltese VAN HENTEN–ABUSCH 1996, pp. 291-292; y VOLOKHINE 2010, p. 238.

con ello, como enemigos de los egipcios⁶¹. La aplicación del conflicto entre Horus y Seth implica que estos eran considerados potenciales alteradores del orden egipcio y, por tanto, debían ser expulsados a fin de mantener a salvo a la sociedad egipcia o, en su defecto, greco-egipcia⁶². Debido a que la asociación judíos – enemigos de Egipto aparece en textos que datan desde el siglo III a.C. hasta el siglo I e incluso II de nuestra era⁶³, no podemos asegurar que en ningún caso aparezca en el texto de Manetón. Sí parece probable que fuese Josefo el que identificó a los hicsos como judíos, tomando la propaganda antijudía existente para modificarla y ponerla al servicio de su causa.

D. LOS HICSOS, PUEBLO DE ORIGEN INCIERTO

La cita textual continúa con el relato sobre la invasión de un pueblo, al que se conocería como hicsos, de linaje desconocido (ἄνθρωποι τὸ γένος ἄσημοι). En el Antiguo Egipto, el linaje antiguo y de alto rango se consideraba prestigioso, tal y como lo evidencia el registro de tales genealogías en monumentos y textos públicos y privados⁶⁴. La invasión de los hicsos sobre Egipto se habría producido, de acuerdo con el relato de Manetón, por la fuerza: convirtieron en prisioneros a sus gobernantes, incendiaron sus ciudades, arrasaron templos divinos y trataron con crueldad a sus habitantes, esclavizando a mujeres y niños⁶⁵. La facilidad (ῥαδίως) con la que tomaron Egipto evidencia el honor egipcio, pues al no luchar, tampoco resultan perdedores⁶⁶.

Frente a la polémica sobre la naturaleza de los hicsos, el origen de la mencionada invasión ofrece menos dudas. Que Josefo afirme que partieron desde Oriente (ἐκ τῶν μερῶν), no es

⁶¹ VAN HENTEN–ABUSCH 1996, p. 279.

⁶² VAN HENTEN–ABUSCH 1996, p. 289.

⁶³ VAN HENTEN–ABUSCH 1996, p. 289.

⁶⁴ Véase LANG, *BNJ* 609, com. a F 8; y su referencia a BORCHADT 1935.

⁶⁵ I., *Ap.* I 76-77. La forma en la que los hicsos tomaron Egipto contiene los tópicos de la llegada al poder de gobiernos ilegítimos: incendios, arrasamiento, asesinatos y esclavitud. Sobre este punto, véase REDFORD 1986, pp. 260-290; y LANG, *BNJ* 609, com. a F 8.

⁶⁶ Nota 298 de BARCLAY 2007, p. 53; LANG, *BNJ* 609, com. a F 8.

casual, pues el tema de una invasión desde dicho punto es recurrente en textos egipcios⁶⁷. Este suceso marca el comienzo del período traumático provocado por un gobierno ilegítimo y caótico que acaba con su derrota. De acuerdo con la concepción egipcia de la historia⁶⁸, esta periodicidad respondía a la iteración de la derrota del usurpador Seth/Tifón por el gobierno del legítimo rey, Horus⁶⁹. Así, la tradición egipcia asimiló eficazmente la alternancia legitimidad/ilegitimidad de los reinados que se sucedían, pues se correspondían con visiones proféticas.

E. HIPÓTESIS SOBRE EL SIGNIFICADO DE *HICSOS*

Josefo aparentemente sigue las palabras textuales de Manetón para exponer el significado en lengua sagrada (καθ' ἱερὰν γλῶσσαν) de *hic* (reyes) y *sos* (pastores), términos que forman el nombre atribuido a este pueblo invasor. En su relato, Manetón no identifica a los hicsos con ningún pueblo, sino que se habría limitado a decir de ellos que eran “reyes pastores” (βασιλεῖς ποιμένες⁷⁰). Es posible que dicha descripción provenga del propio Manetón, puesto que en diversos pasajes del tratado *De Iside et Osiride*⁷¹ Plutarco recurre a Manetón como autoridad en cuestiones etimológicas⁷². Pese a los intentos de Josefo de esclarecer el origen del pueblo hicsos, ninguna de las explicaciones que este ofrece sobre la etimología de Ὑκσωζ estaría en lo cierto. A fin de esclarecer la cuestión sobre la identidad de dicho pueblo, los estudiosos modernos han ofrecido distintas hipótesis sobre la etimología de *hicsos*. En 1986, Redford mencionó que *hicsos* procedería del egipcio *ḥk³w ḥ³swt*, y se vincularía con la dinastía XV. Añade, además, que las fuentes de Manetón están en lo cierto al identificar a los hicsos con “reyes extranjeros de Fenicia”. De acuerdo con su exposición, el término hicsos significaría “reyes extranjeros”⁷³.

⁶⁷ LANG, *BNJ* 609, com. a F 8.

⁶⁸ Consúltese el apartado B.2.4. Las listas reales y la concepción egipcia de la historia del capítulo “Manetón: Vida y obra”, pp. 58-59.

⁶⁹ Una de las primeras deidades atestiguadas en el Antiguo Egipto. Su rival principal, Seth, se consideraba el usurpador del trono tras asesinar a Osiris. Horus representaba el orden, Seth el desorden, encarnado ambos una complementariedad equilibrada. Véase MELTZER 2001, pp. 119-122.

⁷⁰ I., *Ap.* I 82.

⁷¹ PLU., *De Isi. et Os.* 354c= *FGrHist* 609 F 19; 371b-c= *FGrHist* 609 F 20; 376a-b= *FGrHist* 609 F 21.

⁷² LANG, *BNJ* 609, com. a F 8.

⁷³ REDFORD 1986, p. 199.

Posteriormente Bietak señaló que el significado de Ὑκσωζ (*hk³w h³swt*) sería “gobernantes de regiones extranjeras” y que en ningún caso debería de confundirse con “reyes pastores”. De acuerdo con el canon de Turín y los escarabeos encontrados en tumbas de Tell el-Daba que menciona Bietak⁷⁴, *hicsos* sería el nombre con el que se conocería a los tres primeros faraones de la dinastía XV, cuyo origen se sitúa en la zona oriental de Egipto. Se estima que su gobierno abarcó un período de 108 años (1664-1555 a.C.) coincidiendo cronológicamente con reyes tebanos de las dinastías XVI y XVII, quienes eran conocidos como “reyes pastores”⁷⁵. Si bien Lang⁷⁶ coincide con la identidad egipcia de los hicsos, no se muestra totalmente convencida del significado de “reyes extranjeros”. El significado de “cautivo” que ofrece Josefo, según la estudiosa, tendría un apoyo histórico: una inscripción⁷⁷ de Amenemhat II⁷⁸ que habla de 1554 prisioneros sirios tomados en guerra y entre los que se encontrarían los primeros reyes hicsos. Sin embargo, es preciso tomar este dato con cautela, ya que la dinastía XII a la que perteneció dicho faraón es anterior a la de los hicsos. Recientemente Dillery⁷⁹ ha ofrecido el mismo significado de *hicsos* que Redford y Bietak, y afirma que este término procedería del egipcio *hq3-h3swt* y no de *hq3w-s3sw* como sugeriría Josefo⁸⁰.

F. ESTRATEGIAS DE JOSEFO COMO TRANSMISOR

En su exposición, Josefo recalca que seguirá literalmente a Manetón. Esta afirmación, como veremos a lo largo del apartado, no es cierta, pues el relato original de la *Historia de Egipto* aparece modificado y moldeado de acuerdo a los intereses apologéticos de Josefo. Siguiendo el esquema de la cita podemos distinguir las siguientes estrategias del transmisor:

⁷⁴ BIETAK 2001b, p. 351.

⁷⁵ BIETAK 2001a, pp. 136-143.

⁷⁶ LANG, *BNJ* 609, coms. a F 2 y F 8.

⁷⁷ La inscripción habla de 1.554 prisioneros tomados de Siria como botín de la campaña: FARAG 1980, pp. 75-82. Cf. LANG, *BNJ* 609, com. a F 8.

⁷⁸ Último faraón de la dinastía XII, cuyo reinado duró 35 años. Cf. SIMPSON 2001, p. 455.

⁷⁹ DILLERY 2015, pp. 324-327.

⁸⁰ Al respecto, consúltese el apartado F. Estrategias de Josefo como transmisor del presente capítulo, y especialmente, pp. 147-151.

I 74: Introducción a la cita literal de Manetón correspondiente al segundo libro de los *Αἰγυπτιακά*. Josefo subraya que citará las palabras de Manetón como si le presentara como testigo (μάρτυρα).

I 75-82: Relato de Manetón sobre el pueblo invasor de Egipto. En primer lugar, en *Ap. I* 75-82 se perciben algunos de los caracteres del mito que moldean el relato de Manetón. Josefo mantiene la descripción de los hicsos, según la cual pertenecen a un linaje desconocido (ἄνθρωποι τὸ γένος ἄσημοι). El autor mantiene el adjetivo ἄσημοι⁸¹ y acepta esta caracterización desdeñosa a cambio de ratificar su afirmación sobre su cita literal de Manetón⁸².

Si bien Manetón no ofrece información sobre el origen del pueblo invasor en un principio, Josefo incluye distintas teorías sobre su identidad a fin de satisfacer la curiosidad de sus lectores. Desconocemos si la identificación de los hicsos con árabes (τινὲς δὲ λέγουσιν αὐτοὺς Ἄραβας εἶναι⁸³) fue introducida por Manetón en su *Historia de Egipto* o si, por el contrario, la mención de dicha hipótesis fue obra de Josefo⁸⁴. Las versiones llevadas a cabo por Africano⁸⁵, Eusebio⁸⁶ y el escoliasta del *Timeo*⁸⁷ coinciden en que Manetón sugirió que los hicsos eran, en realidad, fenicios. En estas citas, los fenicios se identifican como hermanos, dejando entrever posiblemente una tradición sobre los primeros gobernantes de la dinastía de Ávaris. De acuerdo con dicho testimonio, los hicsos procederían de este lugar, ciudad de origen y cultura cananea⁸⁸. Pero tal identificación no habría impedido que Manetón mencionara la versión alternativa, según la cual los hicsos tendrían ascendencia árabe. Con la inclusión de τινὲς λέγουσι, Josefo señala el fin de la cita literal de Manetón y su posterior uso de φησὶν indicaría que sigue contemplando el texto de Manetón, aunque quizás con omisiones⁸⁹.

Independientemente de las posibles teorías citadas por Manetón, la cita textual de su relato no contiene identificación alguna de los hicsos con los antepasados de los judíos. Tampoco

⁸¹ Sobre el uso del término, que serviría para marcar desprecio, consúltese REDFORD 1986, p. 242.

⁸² Nota 298 de BARCLAY 2007, p. 53.

⁸³ I., *Ap.* I 83.

⁸⁴ LANG, *BNJ* 609, com. a F 8.

⁸⁵ Sincelo recoge la versión de Africano en SYNC., pp. 99-145= *FGrHist* 609 F 2= MOSSHAMMER 1984, pp. 59-87.

⁸⁶ EUS.(Arm.), *Chron.* p. 63= *FGrHist* 609 F 3a.

⁸⁷ *Sch. Pl. Ti.* 21e= *FGrHist* 609 F 7.

⁸⁸ Identificada con la actual Tell el-Daba, situada al norte de Markaz Faqus, al este del delta del Nilo. Cf. BIETAK 2001b, pp. 351-354.

⁸⁹ LANG, *BNJ* 609, com. a F 8.

existen pruebas más allá de las palabras de Josefo de que en los hicsos se encuentra el origen del pueblo judío.

I 83: Interrupción de la cita literal de Manetón. Explicación de Josefo acerca de la etimología de *hicsos*. Josefo se apoya en un significado falso de *hicsos* para identificar a los hicsos con los antecesores de su pueblo. Pese a que recoge la explicación de Manetón, según el cual los hicsos eran reyes pastores, Josefo se muestra poco convencido al respecto, puesto que afirma que en otra copia (ἐν δ' ἄλλῳ ἀντιγράφῳ) aparecen los términos con otros significados: *hic* estaría relacionado con *hac*, que en egipcio significaría propiamente “cautivos”. De acuerdo con ello, estos hicsos no habrían sido reyes pastores, sino pastores cautivos. Según el significado por el que aboga Josefo, *hicsos* derivaría de *hq3w-s3sw*. Sin embargo, los estudiosos modernos confirman que el término *hicsos* procedería, en realidad, del egipcio *hq3-h3swt*, por lo que el significado que apoya Josefo es incorrecto y únicamente responde a sus intereses apolo-géticos⁹⁰. Con esta intervención, Josefo rompe la cita textual de Manetón. Además, se introduce en el relato mismo al ofrecer, en primera persona, su opinión sobre la adecuación de ambas hipótesis (καὶ τοῦτο μᾶλλον πιθανώτερόν μοι φαίνεται καὶ παλαιᾶς ἱστορίας ἐχόμενον⁹¹), desvirtuando así la narración de Manetón. Es probable que Josefo haya manipulado la exposición de Manetón para reconducir el relato de los hicsos hasta el punto exacto que posibilite una relación de estos con antepasados judíos y probar así la antigüedad de su pueblo. Es este pasaje el único en el que Josefo confiesa tener diversas copias de sus fuentes, lo que, unido a que añada su opinión personal, resta veracidad a su afirmación de que los hicsos serían pastores cautivos⁹².

A las dudas que presenta la etimología ofrecida por Josefo contribuye, además, que acuda a un ἀντίγραφον alternativo al texto de Manetón que ratifique su hipótesis. Es en esta otra copia (ἐν δ' ἄλλῳ ἀντιγράφῳ⁹³) donde aparece que *hic* equivaldría a “cautivos”. Sin embargo, más tarde el mismo Josefo declara que en otro libro de los *Αἰγυπτιακά* (ἐν ἄλλῃ δέ τινι βίβλῳ τῶν Αἰγυπτιακῶν), Manetón afirma que a este mismo pueblo, los llamados pastores, se les da el nombre de “cautivos” en los libros sagrados⁹⁴. La contradicción es evidente: ¿toma Josefo de

⁹⁰ Al respecto, véase el apartado E. Hipótesis del significado del nombre *hicsos* del presente capítulo, pp. 143-144.

⁹¹ I., *Ap.* I 83-84.

⁹² Véase nota 316 de BARCLAY 2007, pp. 56-57.

⁹³ I., *Ap.* I 83.

⁹⁴ I., *Ap.* I 91: ἐν ἄλλῃ δέ τινι βίβλῳ τῶν Αἰγυπτιακῶν Μάνεθως τοῦτό φησιν τὸ ἔθνος τοὺς καλουμένους ποιμένας αἰχμαλώτους ἐν ταῖς ἱεραῖς αὐτῶν βίβλοις γεγράφθαι λέγων ὀρθῶς: καὶ γὰρ τοῖς ἀνωτάτω προγόνοις ἡμῶν τὸ ποιμαίνειν πάτριον ἦν καὶ νομαδικὸν ἔχοντες τὸν βίον οὕτως ἐκαλοῦντο ποιμένες.

Manetón que *hic* implicaría que los hicsos eran cautivos o lo conoce a partir de una copia de la obra de Manetón?

Jacoby utiliza doble corchete para indicar que no piensa que el texto de *Ap.* I 82-83 forme parte del original de Manetón⁹⁵. Dicho segmento pertenecería a una variante de los *Αἰγυπτιακά*. Otros estudiosos opinan que *Ap.* I 83 sería una versión alternativa de Manetón⁹⁶. Entre ellos, Niese⁹⁷ sugirió que el pasaje relativo al significado de Ὑκσωζ sería un añadido posterior al texto de Josefo. Un lector cristiano anterior a Eusebio, según Niese, habría intentado respaldar la afirmación de Josefo⁹⁸ y anotó una segunda explicación sobre los hicsos, según la cual serían pastores cautivos. De esta manera, habría añadido la explicación etimológica de *Ap.* I 83 para complementar el pasaje de *Ap.* I 91-92. Esta hipótesis aclararía la contradicción entre ἀντίγραφος y βίβλος y porqué la segunda no alude a la primera. En 1893 Gutschmid⁹⁹ y años más tarde Meyer¹⁰⁰, sugieren que Josefo habría reproducido una versión editada de los *Αἰγυπτιακά* que ya contenía una explicación alternativa sobre la etimología de hicsos. Meyer argumenta que los infinitivos σημαίνεσθαι y δηλοῦσθαι demuestran una dependencia sintáctica y opina, además, que Josefo habría leído mal el texto editado, sustituyendo ἐν ἄλλῃ βίβλῳ por ἐν δ' ἄλλῳ ἀντιγράφῳ por descuido. Esta teoría fue generalmente aceptada, aunque con modificaciones menores¹⁰¹. Otra alternativa, aunque no muy acogida, es que el propio Josefo introdujo el significado de “cautivos” sobre los hicsos. Stern¹⁰² intenta ofrecer una solución al problema desde un punto de vista etimológico, alegando que los términos ἀντίγραφον y βίβλος no son equivalentes entre sí y, por tanto, no parece posible que Josefo fuera el responsable de la confusión entre los vocablos. Más bien, Josefo, o la fuente de Josefo, habría consultado otra copia de Manetón, una que incluía la explicación alternativa al origen de los hicsos. Para Barclay la hipótesis de Niese es la más plausible y además propone que el propio Josefo insertó dicha explicación a partir de una fuente distinta a Manetón, atribuyéndolo a este para dar

⁹⁵ Lang (*BNJ* 609, com. a F 8) afirma que, pese a no encontrar en Jacoby una explicación convincente, adopta su edición, doble corchete incluido.

⁹⁶ Nota 316 de BARCLAY 2007, pp. 56-57.

⁹⁷ NIESE 1889, pp. XX-XXI.

⁹⁸ El contenido de dicha afirmación se encuentra en la nota anterior.

⁹⁹ GUTSCHMID 1893, pp. 431-432. Cf. LANG, *BNJ* 609, com. a F 8.

¹⁰⁰ MEYER 1904, p. 72.

¹⁰¹ WEILL 1918, pp. 70-72; LAQUEUR 1928, cols. 1067-1070; MOMIGLIANO 1975, pp. 780-782; LABOW 2005, pp. 81-82.

¹⁰² STERN 1974, p. 72. Cf. LANG, *BNJ* 609, com. a F 8.

veracidad a sus palabras¹⁰³. Un año más tarde, Siegert subrayó la importancia del distributivo ἕτερον en tanto que indica bien una copia de un total de dos, bien una copia siguiente. Esto podría ser una indicación de que Josefo consultó una transcripción (“Abschrift”) del mismo autor como alternativa¹⁰⁴. En 2014, Lang incluyó observaciones a la cuestión etimológica de Stern y afirma que Josefo parece alejarse del texto de Manetón tanto en *Ap.* I 83 como en I 91-92 para acudir a una fuente distinta que incluyera una versión alternativa o quizás más antigua del significado de Ὑκωζ en egipcio. Josefo y/o un editor, bien anterior, bien posterior, ofrece detalles complementarios a la exposición de Manetón por tres motivos. En primer lugar, en *Ap.* I 82 Josefo distingue la lengua sagrada (καθ’ ἱερὰν γλῶσσαν) de la lengua vulgar (τὴν κοινὴν διάλεκτον). En segundo lugar, en el pasaje presumiblemente interpolado de *Ap.* I 83 menciona la aspiración de *hac*, aspecto característico del griego. Por último, en el texto de *Ap.* I 91 anota que dicha explicación se encuentra en los textos de templos egipcios¹⁰⁵.

El carácter fragmentario con el que se ha conservado la obra literaria de Manetón, la incertidumbre en torno a su figura y la fecha temprana en la que se compusieron los *Αἰγυπτιακά*, impiden conocer las referencias que pudo incluir sobre los hicsos y sobre la etimología del nombre. Tampoco existe certeza sobre la naturaleza del texto o textos que manejaba Josefo, por lo que no podemos apoyar al completo ninguna de las citadas hipótesis. Un análisis del uso de ἀντίγραφον por parte de Josefo puede sernos de ayuda a fin de esclarecer el origen de *Ap.* I 83 y completar, además, el argumento de Stern.

Son 23 las ocasiones en las que aparece el sustantivo ἀντίγραφον en la obra de Josefo¹⁰⁶, siendo en las *Antigüedades Judías* donde más se da. En todas ellas, Josefo emplea el término con el significado de “copia”, pero de un texto ya existente. De hecho, encontramos un pasaje en el que utiliza ἀντίγραφον y βιβλίος de tal manera que no es verosímil que confundiera un término con otro:

Διαμένει δὲ ἄχρι τῆς τήμερον τὰ τῶν ἐπιστολῶν τούτων ἀντίγραφα οὐκ ἐν τοῖς
ἡμετέροις μόνον σωζόμενα βιβλίοις ἀλλὰ καὶ παρὰ Τυρίοις, ὥστε εἴ τις ἐθελήσειε

¹⁰³ Nota 316 de BARCLAY 2007, p. 57.

¹⁰⁴ SIEGERT 2008, p. 67.

¹⁰⁵ LANG, *BNJ* 609, com. a F 8.

¹⁰⁶ I., *AI* VIII 2, 8; XI 4, 7; XI 5, 2; XI 6, 7; XII 2, 3; dos en XII 2, 4; XII 2, 5; XII 6, 10; XII 10, 6; XIII 4, 1; dos en XIII 4, 9; dos en XIII 5, 8; XIV 10, 2; XIV 10, 22; XVI 2, 3; XVI 6, 1; dos en XVII 5, 7; XVII 5, 8; *Ap.* I 83.

τὸ ἀκριβὲς μαθεῖν, δεηθεὶς τῶν ἐπὶ τοῦ Τυρίων γραμματοφυλακείου δημοσίων 3
εὔροι συμφωνοῦντα τοῖς εἰρημένοις ὑφ' ἡμῶν τὰ παρ' ἐκείνοις.¹⁰⁷

En el pasaje, Josefo explica que las copias de las epístolas entre Hiram y Salomón se conservan en los libros sagrados hebreos y también en los tirios, y anima a sus lectores a que comprueben la veracidad de sus palabras revisando los documentos de los archivos públicos de Tiro. El significado del término ἀντίγραφον, tal y como lo emplea Josefo es, de hecho, el más habitual. En *Thesaurus Graecae Linguae* aparece *exemplum libri et descriptio* como primera acepción de ἀντίγραφον¹⁰⁸, y de la misma manera, en *LSJ* (transcript, copy)¹⁰⁹. El texto expuesto continúa de la siguiente manera:

ταῦτα μὲν οὖν διεξήλθον βουλόμενος γνῶναι τοὺς ἐντευζομένους, ὅτι μηδὲν 6
μᾶλλον ἔξω τῆς ἀληθείας λέγομεν, μηδὲ πιθανοῖς τισι καὶ πρὸς ἀπάτην καὶ τέρψιν
ἐπαγωγοῖς τὴν ἱστορίαν διαλαμβάνοντες τὴν μὲν ἐξέτασιν φεύγειν πειρώμεθα,
πιστεύεσθαι δ' εὐθὺς ἀξιοῦμεν, οὐδὲ συγκεχωρημένον ἡμῖν κατεξανισταμένοις τοῦ 9
πρέποντος τῇ πραγματεία ἀθώοις ὑπάρχειν, ἀλλὰ μηδεμιᾶς ἀποδοχῆς τυγχάνειν
παρακαλοῦντες, ἂν μὴ μετὰ ἀποδείξεως καὶ τεκμηρίων ἰσχυρῶν ἐμφανίζεν
δυνώμεθα τὴν ἀλήθειαν.

La verdad es lo que más le importa a Josefo, y así se lo hace saber a sus lectores. No existen motivos suficientes como para dudar de las palabras de Josefo: recurrirá a toda fuente necesaria que demuestre la antigüedad del pueblo judío¹¹⁰. Por tanto, es muy posible que Josefo siguiera la obra de Manetón, pero también que consultara textos que circulaban sobre el mismo con información adicional a los datos de Manetón. Estas copias del original de los *Αἰγυπτιακά* ya habrían sufrido dichas modificaciones y adiciones en el momento de composición del *Contra Apión*. Si además tenemos en cuenta que la fecha del “*Építome 1*” es cercana a la de Josefo¹¹¹, no es de extrañar que circularan distintos resúmenes, con diferencias entre sí, de la *Historia de Egipto*.

¹⁰⁷ I., *AI* VIII 2, 8.

¹⁰⁸ “ἀντίγραφον”, en STIENNE 1572, p. 899.

¹⁰⁹ *LSJ* s.v. ἀντίγραφος.

¹¹⁰ I., *Ap.* I 70-72.

¹¹¹ La conservación del *Építome* se debe ante todo a Julio Africano, que a principios del siglo III lo utilizó para la sección egipcia de su crónica universal hasta el 221. Sobre esta cuestión véase REDFORD 2001a, pp. 336-337.

Es la explicación de este ἀντίγραφον la que le parece más verosímil (πιθανώτερον) y acorde con la historia antigua (παλαιᾶς ἱστορίας ἐχόμενον). Si *Ap.* I 83 es original de Josefo y no se trata de un añadido posterior, parece que con ἐν δ' ἄλλῳ ἀντιγράφῳ hace referencia a otra copia de Manetón¹¹².

I 84-90: Paráfrasis de Manetón. Relato del Éxodo. Son los descendientes de los hicsos (τοὺς ἐξ αὐτῶν γενομένους)¹¹³, los que estarían vinculados a la dinastía XVI y parte de la XVII¹¹⁴. Josefo les atribuye un estilo de vida, el nómada, que los lectores difícilmente podrían identificarlo exclusivamente con el pueblo judío. Dicha atribución puede estar influenciada por los relatos bíblicos donde los patriarcas se presentan a la corte egipcia como pastores¹¹⁵. Puesto que también en las *Antigüedades Judías* plasma dicho pensamiento¹¹⁶, es posible que Josefo buscara que los lectores relacionaran el pasaje de *Ap.* I 84 bien con la *Biblia* bien con el texto de las *Antigüedades*¹¹⁷.

I 91: Paráfrasis de Manetón correspondiente a otro libro de los Αἰγυπτιακά. El pueblo invasor como “cautivos”. Josefo interrumpe el relato de Manetón sobre el Éxodo para mencionar que en otro libro de los Αἰγυπτιακά se dice de los hicsos que eran cautivos (αἰχμαλώτους). Es este un intento de Josefo de ratificar la relación hicsos-judíos, pues también ellos eran cautivos. Esta característica de los antepasados judíos se remontaría a José, quien se habría auto-denominado cautivo ante el faraón¹¹⁸. Aunque los textos bíblicos contienen más datos sobre cómo José se convirtió en cautivo¹¹⁹, Josefo no expone más información al respecto. En la propia paráfrasis que realiza sobre la historia de José, el autor no añade información complementaria a la fuente bíblica y en ningún momento se refiere a José como αἰχμάλωτος. El epíteto “cautivo”, de hecho, sólo se adjudicaría a José y no al resto de su estirpe, como sugiere Josefo. Todo ello sugiere que este manipuló el relato bíblico para reafirmar que los hicsos eran

¹¹² DILLERY 2015, pp. 206-207.

¹¹³ I., *Ap.* I 84.

¹¹⁴ “The ‘descendants’ mentioned by Josephus could be a version of Africanus’s later Shepherd-Kings, the 16th and part of the 17th Dynasties”. Cf. LANG, *BNJ* 609, com. a F 8.

¹¹⁵ *Ge.* 46:31-34; 47:1-6. El oficio de pastor no era propio de los egipcios, pues de hecho consideraban impuros a los pastores (*Ge.* 46:34).

¹¹⁶ I., *AI* II 7, 5.

¹¹⁷ Consúltese la nota 329 de BARCLAY 2007, pp. 60-61.

¹¹⁸ *Ge.* 46:34; 47:3.

¹¹⁹ En el texto bíblico, José explica al copero del faraón que ha sido secuestrado de su tierra (*Ge.* 40:15) y se presenta a sí mismo al faraón como un sirviente y un prisionero (*Ge.* 41:12).

antepasados del pueblo judío. Las palabras de Manetón y José no harían más que reforzar su opinión, según la cual *hicsos* significaría pastores cautivos y no reyes pastores.

I 92: Argumentación de Josefo. Los antepasados judíos como pastores cautivos. Josefo finaliza la presente cita prometiendo a sus lectores que examinará los hechos relacionados con José en otro lugar¹²⁰. Dicha promesa parece poner en evidencia la inseguridad del autor sobre la identificación de los hicsos con los antepasados judíos. Sobre ello, Barclay explica que es difícil imaginar que Josefo pretendiera escribir más sobre el tema en otro lugar¹²¹ como ya anticipó Gutschmid¹²². Según este último, con esta afirmación Josefo querría remitir al lector a *Ap. I 227-287*, un pasaje que no ofrece información alguna sobre los asuntos tratados en este punto. Sin embargo, cuando en el *Contra Apión* habla de que ampliará los detalles de alguna discusión más adelante, no usa la expresión ἐν ἄλλοις, sino ὕστερον¹²³. Su promesa se asemeja más a las que incluye en las *Antigüedades*¹²⁴, en referencia a la composición de otra obra¹²⁵. Debido a la falta de concreción de sus palabras, estas pueden no ser más que un recurso retórico con el que trataría de camuflar su propia inseguridad.

Mediante los procedimientos efectuados en cada una de las partes de *Ap. I 74-92*, Josefo espera que su relato cause buena impresión al público romano. Con el texto de Manetón como fuente, Josefo narra la invasión de los hicsos, el sometimiento de Egipto a manos de los mismos, su establecimiento en el trono de los faraones de más de 500 años de duración, cómo fueron sitiados en Ávaris y, finalmente, expulsados. Posiblemente Josefo era consciente de las reacciones que su relato sobre los hicsos podía provocar en su audiencia. En primer lugar, la reputación de la antigüedad de Egipto y la fama de sus registros sagrados lo llevaron a buscar referencias a los judíos en las fuentes egipcias. De esta manera, podría demostrar al público romano que la salida de los judíos fue un hecho histórico. En segundo lugar, la presentación de los antepasados judíos como invasores de Egipto conectaba fácilmente con ciertos sectores de la mentalidad romana que desdeñaban esa nación poco bélica esclavizada por Augusto¹²⁶. A la

¹²⁰ I., *Ap. I 92*: ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐν ἄλλοις ποιήσομαι τὴν ἐξέτασιν ἀκριβεστέραν.

¹²¹ Compruébese la nota 331 de BARCLAY 2007, p. 61.

¹²² GUTSCHMID 1893, p. 442. Consúltese también las referencias bibliográficas que se ofrecen en la nota 331 de BARCLAY 2006, p. 61.

¹²³ I., *Ap. I 105*.

¹²⁴ I., *AI I 10, 5; IV 8, 44; XX 12, 2*.

¹²⁵ La obra habría llevado por título *On Customs and Causes*. Cf. nota 331 de BARCLAY 2007, p. 61.

¹²⁶ IJU., V 15, 126: *hac saeuit rabie inbelle et inutile uulgus*; D.C., LI 17, 2-4: οὐ μέντοι οὐδὲ ἐκείνοις βουλευεῖν ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐφήκεν. ἀλλὰ τοῖς μὲν ἄλλοις ὡς ἐκάστοις, τοῖς δ' Ἀλεξανδρεῦσιν ἄνευ βουλευτῶν

inversa, la imagen de los judíos como conquistadores afortunados podría atraer fácilmente la admiración del público con alta consideración del triunfo militar. En tercer lugar, el desprecio hacia determinados aspectos de la religión egipcia¹²⁷, concretamente la veneración de los animales, cundía en los sectores contemporáneos cultos¹²⁸ que en ocasiones también subrayaban la oposición judía a los mismos, tal y como se aprecia en ciertos pasajes literarios. Estrabón se hace eco de dicha oposición, pues declara que Moisés era contrario a la representación egipcia de la divinidad con imágenes de bestias y ganado¹²⁹. La exposición de Josefo sobre tales aspectos egipcios conllevaría una buena acogida del relato sobre cómo los primeros judíos demolieron los templos egipcios al invadir el país. Pero el recibimiento de su relato no debió ser del todo positivo por las inconsistencias de Josefo, potencialmente detectables por un lector crítico. Los más claros ejemplos de la debilidad del relato de Josefo son, en primer lugar, el tratamiento de la etimología de *hicsos* y, en segundo lugar, la identificación de estos con los antepasados judíos, dado que, a excepción de la referencia a Jerusalén (*Ap.* I 90), no aparecen argumentos consistentes a favor de dicha identificación. Josefo se apoya en una versión alternativa del significado de *hicsos* (*Ap.* I 83, 91) y en la mención de que José fue un cautivo (*Ap.* I 92) para apoyar al pueblo hicsos como antecesor judío. Dicha identificación pudo conllevar, además de una reacción adversa, una objeción moral: los hicsos de Manetón, tal y como expone Josefo, son personas crueles (*Ap.* I 76) y, de hecho, genocidas (*Ap.* I 81). Semejante historia sólo confirma la reputación de los judíos como pueblo extremadamente hostil a otras naciones¹³⁰. La recepción negativa del segmento de *Ap.* I 74-92 sólo pudo haberse aminorado por una fuerte simpatía por los judíos y por el desdén por los egipcios.

En cuanto al trasfondo mítico del pasaje, podemos afirmar que el texto de Josefo contiene referencias al mito de Seth por dos motivos. En primer lugar, por la necesidad de expulsar a los leprosos a fin de purificar Egipto. En épocas convulsas, la asociación negativa de los judíos con Seth/Tifón provocó que alejandrinos, egipcios y griegos que habitaban en Egipto quisieran expulsar a los judíos para cesar los conflictos. Con la identificación de los hicsos con los antepasados judíos, Josefo intenta demostrar que el origen de su pueblo no es egipcio, sino que procede de Oriente y, por tanto, no está vinculado con los leprosos. En segundo lugar, por sacar de

πολιτεύεσθαι ἐκέλευσε (...) Αἴγυπτος μὲν οὕτως ἐδουλώθη: πάντες γὰρ οἱ ἀντισχόντες αὐτῶν χρόνον τινα ἐχειρώθησαν, ὡς που καὶ τὸ δαιμόνιον σφισιν ἐναργέστατα προέδειξεν.

¹²⁷ I., *Ap.* I 224.

¹²⁸ BERTHELOT 2000, pp. 185-221. Cf. BARCLAY 2007, p. 48.

¹²⁹ STR., XVI 2, 35.

¹³⁰ Consúltese la nota 525 de BARCLAY 2007, p. 247; y 1041 de BARCLAY 2007, pp. 315-316.

su escondite a los dioses y que fueran visibles de nuevo¹³¹. Según los mitos egipcios, una Isis embarazada decidió esconderse de Seth a fin de proteger a su hijo, quien siguió oculto tras su nacimiento¹³². La tradición de la huida de los dioses ante la presencia de Seth era popular en Roma en el momento de composición del *Contra Apión*. Pese a que sería conocida por Josefo, en ningún momento se refiere al trasfondo mitológico del relato sobre los hicsos. Este silencio puede explicarse bien por la imposibilidad de Josefo de justificar la asociación de judíos con Seth, bien por el desconocimiento del impacto que tendría dicha unión para los lectores versados en cultura egipcia. La percepción del pueblo judío como una fuerza extranjera que introduce el caos en el orden cósmico y humano debe verse, al menos en parte, como resultado del trasfondo cultural egipcio, según el cual se asocia a los judíos con los seguidores de Seth y, por tanto, como portadores del desorden¹³³.

¹³¹ Aunque no contiene una referencia directa a Seth/Tifón, el pasaje de I., *Ap.* II 128 menciona la huida de los dioses de Egipto y su metamorfosis. Cf. VAN HENTEN-ABUSCH 1996, p. 295.

¹³² PINCH 2002, pp. 146, 150, 189.

¹³³ Al respecto, consúltese VAN HENTEN-ABUSCH 1996, pp. 308-309.

6

I., *Ap.* I 223-253, 287

I., Ap. 223-263, 287= FGrHist 609 F 10a: Τῶν δὲ εἰς ἡμᾶς βλασφημιῶν ἤρξαντο μὲν Αἰγύπτιοι, βουλόμενοι δ' ἐκείνοις τινὲς χαρίζεσθαι παρατρέπειν ἐπεχείρησαν τὴν ἀλήθειαν, οὔτε τὴν εἰς Αἴγυπτον ἄφιξιν ὡς ἐγένετο τῶν ἡμετέρων προγόνων ὁμολογοῦντες οὔτε τὴν ἔξοδον ἀληθεύοντες (226) εἰς τοσοῦτον γὰρ ἤλθον ἀνοίας καὶ μικροψυχίας ἔνιοι τῶν παρ' αὐτοῖς, ὥστ' οὐδὲ ταῖς ἀρχαίαις αὐτῶν ἀναγραφαῖς ὥκνησαν ἐναντία λέγειν, ἀλλὰ καὶ σφίσιν αὐτοῖς ἐναντία γράφοντες ὑπὸ τυφλότητος τοῦ πάθους ἠγνόησαν. (227) ἐφ' ἐνὸς δὲ πρώτου στήσω τὸν λόγον, ὧ καὶ μάρτυρι μικρὸν ἔμπροσθεν τῆς ἀρχαιότητος ἐχρησάμην.

(228) ὁ γὰρ Μανεθῶς οὗτος ὁ τὴν Αἰγυπτιακὴν ἱστορίαν ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μεθερμηνεύειν ὑπεσχημένος, προειπὼν τοὺς ἡμετέρους προγόνους πολλαῖς μυριάσιν ἐπὶ τὴν Αἴγυπτον ἐλθόντας κρατῆσαι τῶν ἐνοικούντων, εἶτ' αὐτὸς ὁμολογῶν χρόνῳ πάλιν ὕστερον ἐκπεσόντας τὴν νῦν Ἰουδαίαν κατασχεῖν, καὶ κτίσαντας Ἱεροσόλυμα τὸν νεῶ κατασκευάσασθαι, μέχρι μὲν τούτων ἠκολούθησε ταῖς ἀναγραφαῖς. (229) ἔπειτα δὲ δοὺς ἐξουσίαν αὐτῶι διὰ τοῦ φάναι γράφειν τὰ μυθεύομενα καὶ λεγόμενα περὶ τῶν Ἰουδαίων, λόγους ἀπιθάνους παρενέβαλεν, ἀναμίξαι βουλόμενος ἡμῖν πλῆθος Αἰγυπτίων λεπρῶν καὶ ἐπὶ ἄλλοις ἀρρωστήμασιν, ὡς φησιν, φυγεῖν ἐκ τῆς Αἰγύπτου καταγνωσθέντων.

(230) Ἀμένωφιν γὰρ βασιλέα προθεῖς ψευδὲς ὄνομα, καὶ διὰ τοῦτο χρόνον αὐτοῦ τῆς βασιλείας ὀρίσαι μὴ τολμήσας, καίτοι γε ἐπὶ τῶν ἄλλων βασιλέων ἀκριβῶς τὰ ἔτη προστιθείς, τούτῳι προσάπτει τινὰς μυθολογίας, ἐπιλαθόμενος σχεδὸν ὅτι πεντακοσίους ἔτεσι καὶ δεκαοκτῶ πρότερον ἰστορήκε γενέσθαι τὴν τῶν Ποιμένων ἔξοδον εἰς Ἱεροσόλυμα. (231) Τέθμωσις γὰρ ἦν βασιλεύς, ὅτε ἐξήιεσαν, ἀπὸ δὲ τούτου τῶν μεταξὺ βασιλέων κατ' αὐτόν ἐστι τριακόσια ἐνενήκοντα τρία ἔτη μέχρι τῶν δύο ἀδελφῶν Σέθω καὶ Ἑρμαίου, ὧν τὸν μὲν Σέθων Αἴγυπτον, τὸν δὲ Ἑρμαιὸν Δαναὸν μετονομασθῆναί φησιν, ὃν ἐκβαλὼν ὁ Σέθως ἐβασίλευσεν ἔτη $\overline{\nu\theta}$, καὶ μετ' αὐτόν ὁ πρεσβύτερος τῶν υἱῶν αὐτοῦ Ῥάμψης $\overline{\xi\varsigma}$. (232) τοσοῦτοις οὖν πρότερον ἔτεσιν ἀπελθεῖν ἐξ Αἰγύπτου τοὺς πατέρας ἡμῶν ὁμολογηκώς, εἶτα τὸν Ἀμένωφιν εἰσποιήσας ἐμβόλιμον βασιλέα, φησὶν τοῦτον ἐπιθυμῆσαι θεῶν γενέσθαι θεατὴν, ὥσπερ Ὡρ, εἷς τῶν πρὸ αὐτοῦ βεβασιλευκότων, ἀνενεγκεῖν δὲ τὴν ἐπιθυμίαν ὁμωνύμῳ μὲν αὐτῶι Ἀμενώφει, πατρὸς δὲ Π<α>άπιος ὄντι, θείας δὲ δοκοῦντι μετεσχηκέναι φύσεως κατὰ τε σοφίαν καὶ πρόγνωσιν τῶν ἐσομένων. (233) εἰπεῖν οὖν αὐτῶι τοῦτον τὸν ὁμώνυμον, ὅτι δυνήσεται θεοὺς ἰδεῖν, εἰ καθαρὰν ἀπὸ τε λεπρῶν καὶ τῶν ἄλλων μιαρῶν ἀνθρώπων τὴν χώραν

ἅπασαν ποιήσειεν. (234) ἤσθέντα δὲ τὸν βασιλέα πάντας τοὺς τὰ σώματα λελωβημένους ἐκ τῆς Αἰγύπτου συναγαγεῖν· γενέσθαι δὲ τοῦ πλήθους μυριάδας ὀκτώ. (235) καὶ τούτους εἰς τὰς λιθοτομίας τὰς ἐν τῷ πρὸς ἀνατολὴν μέρει τοῦ Νείλου ἐμβαλεῖν αὐτόν, ὅπως ἐργάζονται καὶ τῶν ἄλλων Αἰγυπτίων εἶεν κεχωρισμένοι· εἶναι δὲ τινες ἐν αὐτοῖς καὶ τῶν λογίων ἱερέων φησὶ λέπραι συνεσχημένους. (236) τὸν δ' Ἀμένωφιν ἐκεῖνον, τὸν σοφὸν καὶ μαντικὸν ἄνδρα, ὑποδεῖσαι πρὸς αὐτόν τε καὶ τὸν βασιλέα χόλον τῶν θεῶν, εἰ βιασθέντες ὀφθήσονται· καὶ προσθέμενον εἰπεῖν, ὅτι συμμαχήσουσί τινες τοῖς μιανοῖς, καὶ τῆς Αἰγύπτου κρατήσουσιν ἐπ' ἔτη δεκατρία, μὴ τολμῆσαι μὲν αὐτόν εἰπεῖν ταῦτα τῷ βασιλεῖ, γραφὴν δὲ καταλιπόντα περὶ πάντων, ἑαυτὸν ἀνελεῖν, ἐν ἀθυμίᾳ δὲ εἶναι τὸν βασιλέα.

(237) κάπειτα κατὰ λέξιν οὕτως γέγραφεν· «τῶν δ' ἐν ταῖς λατομίαις ὡς χρόνος ἱκανὸς διῆλθεν ταλαιπωρούντων, ἀξιοθεὶς ὁ βασιλεύς, ἵνα πρὸς κατάλυσιν αὐτοῖς καὶ σκέπην ἀπομερίσῃ, τὴν τότε τῶν Ποιμένων ἐρημωθεῖσαν πόλιν Αὐαριν, συνεχώρησεν· ἔστι δ' ἡ πόλις κατὰ τὴν θεολογίαν ἄνωθεν Τυφόνιος. (238) οἱ δὲ εἰς ταύτην εἰσελθόντες καὶ τὸν τόπον τοῦτον <ὀρμητήριον> εἰς ἀπόστασιν ἔχοντες, ἡγεμόνα αὐτῶν λεγόμενόν τινα τῶν Ἡλιοπολιτῶν ἱερέων Ὀσάρσηφον ἐστήσαντο, καὶ τούτῳ πειθαρχήσαντες ἐν πᾶσιν ὠρκωμότησαν. (239) ὁ δὲ πρῶτον μὲν αὐτοῖς νόμον ἔθετο μήτε προσκυνεῖν θεοὺς μήτε τῶν μάλιστα ἐν Αἰγύπτῳ θεμιστευομένων ἱερῶν ζώων ἀπέχεσθαι μηδενός, πάντα δὲ θύειν καὶ ἀναλοῦν, συνάπτεσθαι δὲ μηδενὶ πλὴν τῶν συνο<μω>μοσμένων. (240) τοιοῦτα δὲ νομοθετήσας καὶ πλεῖστα ἄλλα μάλιστα τοῖς Αἰγυπτίοις ἐθισμοῖς ἐναντιούμενα, ἐκέλευσεν πολυχειρῶς τὰ τῆς πόλεως ἐπισκευάζειν τείχη, καὶ πρὸς πόλεμον ἐτοίμους γίνεσθαι τὸν πρὸς Ἀμένωφιν τὸν βασιλέα. (241) αὐτὸς δὲ προσλαβόμενος μεθ' ἑαυτοῦ καὶ τῶν ἄλλων ἱερέων καὶ συμμεμιαμμένων, ἔπεμψε πρέσβεις πρὸς τοὺς [[ὑπὸ Τεθμώσεως]] ἀπελαθέντας Ποιμένας [[εἰς πόλιν τὴν καλουμένην Ἱεροσόλυμα]], καὶ τὰ καθ' ἑαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς συνατιμασθέντας δηλώσας, ἡξίου συνεπιστρατεύειν ὁμοθυμαδὸν ἐπ' Αἴγυπτον. (242) ἐπ<αν>άξειν μὲν οὖν αὐτοὺς ἐπηγγείλατο πρῶτον μὲν εἰς Αὐαριν τὴν προγονικὴν αὐτῶν πατρίδα καὶ τὰ ἐπιτήδεια τοῖς ὄχλοις παρέξειν ἀφθόνως, ὑπερμαχήσεσθαι δὲ ὅτε δέοι, καὶ ραιδίως ὑποχείριον αὐτοῖς τὴν χώραν ποιήσειν. (243) οἱ δὲ ὑπερχαρεῖς γενόμενοι πάντες προθύμως εἰς κ̄ μυριάδας ἀνδρῶν συνεξώρμησαν, καὶ μετ' οὐ πολὺ ἤκον

εἰς Αὐαριν. Ἀμένωφισ δ' ὁ τῶν Αἰγυπτίων βασιλεὺς ὡς ἐπύθετο τὰ κατὰ τὴν ἐκείνων ἔφοδον, οὐ μετρίως συνεχύθη, τῆς παρὰ Ἀμενώφεως τοῦ Παάπιος μνησθεὶς προδηλώσεως. (244) καὶ πρότερον συναγαγὼν πλῆθος Αἰγυπτίων, καὶ βουλευσάμενος μετὰ τῶν ἐν τούτοις ἡγεμόνων, τὰ τε ἱερὰ ζῶια τὰ [πρῶτα] μάλιστα ἐν τοῖς ἱεροῖς τιμώμενα ὡς ἑαυτὸν μετεπέμψατο, καὶ τοῖς κατὰ μέρος ἱερεῦσι παρήγγειλεν ὡς ἀσφαλέστατα τῶν θεῶν συγκρῦσαι τὰ ξόανα. (245) τὸν δὲ υἱὸν [[Σέθω τὸν καὶ]] Ῥαμεσσή ἀπὸ Ῥαψηοῦς τοῦ πατρὸς ὀνομασμένον πενταέτη ὄντα ἐξέθετο πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον· αὐτὸς δὲ διαβὰς <σὺν> τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίοις οὓσιν εἰς τριάκοντα μυριάδας ἀνδρῶν μαχιμωτάτων καὶ τοῖς πολεμίοις ἀπαντήσας οὐ συνέβαλεν, (246) ἀλλὰ μὴ δεῖν θεομαχεῖν νομίσας, παλινδρομήσας ἤκεν εἰς Μέμφιν, ἀναλαβὼν τε τὸν τε ἼΑπιν καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐκεῖσε μεταπεμφθέντα ἱερὰ ζῶια, εὐθὺς εἰς Αἰθιοπίαν σὺν ἅπαντι τῷ στόλῳ καὶ πλήθει τῶν Αἰγυπτίων ἀνήχθη· χάριτι γὰρ ἦν αὐτῷ ὑποχείριος ὁ τῶν Αἰθιόπων βασιλεὺς. (247) ὅθεν ὑποδεξάμενος, καὶ τοὺς ὄχλους πάντας ὑπολαβὼν * * οἷς ἔσχεν ἡ χώρα τῶν πρὸς ἀνθρωπίνην τροφήν ἐπιτηδείων, καὶ πόλεις καὶ κώμας πρὸς τὴν τῶν πεπρωμένων τρισκαίδεκα ἐτῶν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ἑαυτοῦ εἰς τὴν ἔκπτωσιν αὐτάρκεις, οὐχ ἦττον δὲ καὶ στρατόπεδον Αἰθιοπικὸν πρὸς φυλακὴν ἐπέταξε τοῖς παρ' Ἀμενώφεως τοῦ βασιλέως ἐπὶ τῶν ὀρίων τῆς Αἰγύπτου. (248) καὶ τὰ μὲν κατὰ τὴν Αἰθιοπίαν τοιαῦτα. οἱ δὲ [[Σολυμίται]] κατελθόντες σὺν τοῖς μιανοῖς τῶν Αἰγυπτίων οὕτως ἀνοσίως ἑκαὶ τοῖς ἀνθρώποις προσηνέχθησαν, ὥστε τὴν τῶν προειρημένων κράτησιν χρυσὸν φαίνεσθαι τοῖς τότε τὰ τούτων ἀσεβήματα θεωμένοις. (249) καὶ γὰρ οὐ μόνον πόλεις καὶ κώμας ἐνέπρησαν, οὐδὲ ἱεροσυλοῦντες οὐδὲ λυμαινόμενοι ξόανα θεῶν ἠρκοῦντο, ἀλλὰ καὶ τοῖς αὐτοῖς ὀπτανίοις τῶν σεβαστευομένων ἱερῶν ζώων χρώμενοι διετέλουν, καὶ θύτας καὶ σφαγεῖς τούτων ἱερεῖς καὶ προφῆτας ἠνάγκαζον γίνεσθαι, καὶ γυμνοὺς ἐξέβαλλον». [[(250) λέγεται δὲ ὅτι <ὁ> τὴν πολιτείαν καὶ τοὺς νόμους αὐτοῖς καταβαλόμενος ἱερεὺς τὸ γένος Ἡλιοπολίτης, ὄνομα Ὁσαρσίφ ἀπὸ τοῦ ἐν Ἡλιουπόλει θεοῦ Ὁσίρεως, ὡς μετέβη εἰς τοῦτο τὸ γένος, μετετέθη τοῦνομα, καὶ προηγορεύθη Μωυσῆς]].

(251) ἃ μὲν οὖν Αἰγύπτιοι φέρουσι περὶ τῶν Ἰουδαίων ταῦτ' ἐστὶ, καὶ ἕτερα πλείονα ἃ παρήμι συντομίας ἔνεκα. λέγει δὲ ὁ Μανεθὼν πάλιν ὅτι μετὰ ταῦτα ἐπῆλθεν ὁ Ἀμένωφισ ἀπὸ Αἰθιοπίας μετὰ μεγάλης δυνάμεως καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ Ῥάμψης, καὶ αὐτὸς ἔχων δύναμιν, καὶ συμβαλόντες οἱ δύο τοῖς Ποιμέσι καὶ τοῖς μιανοῖς, ἐνίκησαν αὐτούς, καὶ πολλοὺς ἀποκτείναντες ἐδίωξαν αὐτοὺς ἄχρι τῶν ὀρίων τῆς Συρίας. ταῦτα μὲν καὶ τὰ τοιαῦτα Μανεθὼν συνέγραψεν.

(252) ὅτι δὲ ληρεῖ καὶ ψεύδεται περιφανῶς, ἐπιδείξω, προδιαστειλάμενος ἐκεῖνο τῶν ὕστερον πρὸς ἄλλους λεχθησομένων ἔνεκα· δέδωκε γὰρ οὗτος ἡμῖν καὶ ὠμολόγηκεν ἐξ ἀρχῆς τὸ μὴ εἶναι τὸ γένος Αἰγυπτίους, ἀλλ' αὐτοὺς ἔξωθεν ἐπελθόντας κρατῆσαι τῆς Αἰγύπτου, καὶ πάλιν ἐξ αὐτῆς ἀπελθεῖν. (253) ὅτι δὲ οὐκ ἀνemiχθησαν ἡμῖν ὕστερον τῶν Αἰγυπτίων οἱ τὰ σώματα λελωβημένοι, καὶ ὅτι ἐκ τούτων οὐκ ἦν Μωυσεῖς ὁ τὸν λαὸν ἀγαγὼν, ἀλλὰ πολλαῖς ἐγγόνει γενεαῖς πρότερον, ταῦτα πειράσομαι διὰ τῶν ὑπ' αὐτοῦ λεγομένων ἐλέγχειν. (254-286 “polemik”; 287) ἰκανῶς οὖν γεγονέναι νομίζω κατάδηλον, ὅτι Μανεθῶς ἕως μὲν ἠκολούθει ταῖς ἀρχαίαις ἀναγραφαῖς, οὐ πολὺ τῆς ἀληθείας διημάρτανεν, ἐπὶ δὲ τοὺς ἀδεσπότες μύθους τραπόμενος ἢ συνέθηκεν αὐτοὺς ἀπιθάνως ἤτισι τῶν πρὸς ἀπέχθειαν εἰρηκότων ἐπίστευσε.

Traducción de GARCÍA DE SEPÚLVEDA 1994, pp. 215-221, con modificaciones: Los egipcios iniciaron las blasfemias contra nosotros (223); y algunos de ellos, queriendo agradarles, intentaron alterar la verdad, y ni están de acuerdo en que la llegada de nuestros antepasados a Egipto ocurrió de tal manera, ni cuentan con veracidad su salida. (226) Algunos de ellos han llegado a tal punto de insensatez y mezquindad, que no han dudado en contradecir sus antiguos registros, sino que, incluso, en la ceguera de su pasión, no se han dado cuenta de que sus escritos los contradecían. (227) Me detendré primero en un autor cuyo testimonio he utilizado hace poco para probar nuestra antigüedad.

(228) Pues este Manetón, quien había prometido traducir la historia de Egipto a partir de las escrituras sagradas, declaró que nuestros antepasados llegaron a Egipto a millares y dominaron sobre los habitantes. Luego, él mismo está de acuerdo en que, tras ser expulsados tiempo después, ocuparon la actual Judea, fundaron Jerusalén y construyeron el templo. Hasta aquí ha seguido los registros. (229) Pero luego, con el pretexto de que va a poner por escrito mitos y rumores, se permite ciertas libertades e introduce relatos inverosímiles sobre los judíos y quiere confundirnos con una multitud de egipcios atacados de lepra y otras enfermedades que, según él, estaban condenados a huir de Egipto. (230) Así pues, tras citar al rey Amenofis, un nombre imaginario, sin atreverse por ello a fijar el tiempo de su reinado, aunque de los otros reyes que

menciona da los años con toda exactitud, le aplica ciertas leyendas, olvidándose de que ha relatado que quinientos dieciocho años antes tuvo lugar la salida de los pastores hacia Jerusalén. (231) Partieron cuando era rey Tetmosis, y desde este hasta los hermanos Seti y Harmais, los reyes que sucedieron, cubren un período de trescientos noventa y tres años. De los cuales dice que Seti cambio su nombre por el de Egipto y Harmais por el de Dánao. Seti, tras expulsar a su hermano, reinó cincuenta y nueve años, y después de él, su hijo mayor Ramsés, sesenta y seis. (232) Así, después de haber admitido que habían transcurrido tantos años desde la salida de nuestros padres de Egipto, al intercalar a continuación al mítico rey Amenofis, cuenta que este deseó contemplar a los dioses al igual que Or, uno de sus predecesores en el trono, y comunicó su deseo a su homónimo Amenofis, hijo de Paapis, quien parecía participar de la naturaleza divina por su sabiduría y su capacidad de previsión del futuro. (233) Este homónimo suyo le contestó que podría ver a los dioses, si purificaba todo el país de leprosos y otras personas impuras. (234) El rey se alegró y reunió a todos los enfermos de Egipto, y resultaron ser ochenta mil, (235) y los envió a las canteras al este del Nilo para que trabajaran y estuvieran separados de los demás egipcios. Afirma Manetón que entre ellos había algunos sabios sacerdotes, afectados por la lepra. (236) Entonces Amenofis, el sabio adivino, tuvo miedo de atraer hacia sí y hacia el Rey la cólera de los dioses si les forzaba a dejarse ver, y previendo que algunas gentes se aliarían con los impuros y dominarían Egipto durante trece años, no se atrevió a comunicárselo al Rey; lo dejó todo escrito y se suicidó. El Rey cayó en el desánimo.

(237) A continuación ha escrito textualmente lo siguiente: «Llevaban ya bastante tiempo sufriendo en las canteras, cuando el Rey a quien habían pedido que les concediera alojamiento y protección consintió en cederles Ávaris, la ciudad de los pastores, entonces deshabitada. Esta ciudad, según la tradición teológica, estaba consagrada desde sus orígenes a Tifón. (238) Llegaron allí y tomando el lugar como base para una revuelta, eligieron como jefe a uno de los sacerdotes de Heliópolis llamado Osarsef y juraron obedecerle en todo. (239) Este les impuso como primera ley que no adoraran a los dioses, que no se abstuvieran de ninguno de los animales considerados más sagrados por la ley divina en Egipto, sino que los sacrificaran y los comieran; y que no se unieran con nadie excepto con los hombres ligados por el mismo juramento. (240) Después de haber dictado estas leyes y otras muchas totalmente contrarias a las costumbres egipcias, mandó que

una multitud de obreros reparara los muros de la ciudad y se prepararan para la guerra contra el rey Amenofis. (241) Con el apoyo de otros sacerdotes y de algunas personas contaminadas como él, envió una embajada a los pastores expulsados [[por Tetmosis]] [[a la ciudad llamada Jerusalén]] y, exponiéndoles su situación y la de sus compañeros ultrajados como él, les invitó a unirse a ellos en una expedición contra Egipto. (242) Les prometió, en primer lugar, conducirlos hacia Ávaris, la patria de sus antepasados, proveer con generosidad de lo necesario a la multitud, luchar en su defensa cuando fuera preciso y darles facilidades para conquistar el territorio. (243) Estos, con buen ánimo, se apresuraron a emprender la marcha todos juntos, unos doscientos mil hombres, y poco después llegaron a Ávaris. Cuando se percató de la invasión, el rey de Egipto Amenofis se sintió profundamente turbado, pues recordaba la predicción de Amenofis, hijo de Paapis. (244) Primero reunió una multitud de egipcios y tras deliberar con sus jefes, mandó a buscar los animales sagrados más venerados en los templos y encomendó a los sacerdotes de cada distrito que ocultaran las imágenes de los dioses en el lugar más seguro. (245) A su hijo de cinco años de edad [[Seti]], también llamado Ramsés por su abuelo Rapsés, lo envió fuera con un amigo suyo. Él cruzó el Nilo con los demás egipcios, unos trescientos mil hombres muy bien adiestrados, y aunque salió al encuentro de sus enemigos, no entabló batalla; (246) pues pensaba que no había que combatir contra los dioses. Desanduvo el camino hacia Menfis, donde tomó a Apis y los demás animales sagrados que había mandado llevar a ese lugar, y luego, sin tardanza, subió a Etiopía con todo su ejército y el pueblo de Egipto, pues el rey de los etíopes estaba en deuda con él por agradecimiento. (247) Este le recibió y proporcionó a toda la multitud * * alimento para el consumo humano, así como ciudades y aldeas suficientes para los trece años de huida de su reino y, además, estableció un ejército de etíopes en las fronteras de Egipto para proteger al rey Amenofis y a los suyos. (248) Esto es lo que sucedía en Etiopía. Los solimitas descendieron con los egipcios impuros y trataron a los habitantes tan sacrilega y cruelmente que la dominación de los mencionados pastores parecía una

edad de oro a los que ahora contemplaban sus impiedades. (249) Pues no sólo incendiaron ciudades y aldeas, ni se contentaron con saquear los templos y mutilar las estatuas de los dioses, sino que utilizaron de modo habitual los santuarios como cocinas para asar los animales sagrados que se veneraban. Obligaron a los sacerdotes y a los profetas a sacrificarlos y degollarlos, y luego los arrojaban fuera desnudos. [[(250) Se dice que el sacerdote que les dio la constitución y las leyes era del linaje de Heliópolis, llamado Osarsef por el dios Osiris, de Heliópolis, y que, cuando llegó a este pueblo, cambió su nombre y tomó el de Moisés»]].

(251) Estas y otras cosas más, que omito por abreviar, cuentan los egipcios sobre los judíos. Manetón añade que Amenofis regresó de Etiopía con un gran ejército así como su hijo Rampsés, también él al frente de un ejército; que ambos atacaron a los pastores y a los impuros y los vencieron; y después de haber matado a gran número de ellos, persiguieron a los demás hasta las fronteras de Siria. Estas cosas y otras semejantes ha escrito Manetón.

(252) Pero voy a demostrar que dice claramente necedades y falsedades, haciendo una observación preliminar para refutar después a otros autores: él nos concede y reconoce que nuestra raza no es de origen egipcio, sino que nuestros antepasados llegaron de fuera a dominar Egipto y que posteriormente salieron del país. (253) Pero que los egipcios enfermos no se mezclaron con nosotros más tarde, y que Moisés, el que guiaba al pueblo, no era uno de ellos, sino que había vivido muchas generaciones antes, voy a intentar probarlo por los propios relatos de Manetón. (254-286 polémica; 287) Creo que resulta suficientemente claro que mientras Manetón sigue los registros antiguos, no se aparta mucho de la verdad, pero cuando recurre a leyendas carentes de autoridad, las ha mezclado de modo inverosímil o ha hecho caso de afirmaciones dictadas por el odio.

INTRODUCCIÓN

Josefo vuelve a retomar el objetivo principal del *Contra Apión*: refutar las calumnias contra su pueblo. Los judíos no han sido las únicas víctimas de acusaciones, pues son varios los pueblos que también las han sufrido. El autor destaca que atenienses, lacedemonios y tebanos, fueron objeto de crítica de autores griegos¹. En lo que respecta a los judíos, los egipcios fueron, según Josefo, los responsables del odio hacia los mismos. Y como testigo del origen de dicho odio, trae como testigo a Manetón. Tras haberlo tomado como fuente para identificar a los hicsos con los antepasados judíos², Josefo vuelve a mencionarlo para explicar cómo en el pueblo egipcio se encuentra el germen del sentimiento antijudío. Es este el motivo por el que no se haya reconocido la llegada de los hicsos a Egipto³ como antepasados de los judíos y que, por otra parte, los relatos sobre su éxodo hayan sido adulterados. Cuando Josefo citó a Manetón por primera vez lo hizo para exponer a los autores egipcios como aliados en la discusión historiográfica⁴ y, por tanto, como testigos de la antigüedad judía⁵. Pero ahora son presentados como los principales responsables del odio (ἔχθρα) al pueblo judío⁶. El esquema de la cita sería el siguiente:

I 223-226: Introducción: Causas del odio de los egipcios hacia los judíos. Las injurias contra el pueblo judío se originan en Egipto.

I 227-286: Calumnias de Manetón:

• **I 227-229:** Las fuentes de Manetón: La tradición escrita como fuente verídica vs la tradición oral como fuente errónea.

¹ I., *Ap.* I 221: Θεόπομπος μὲν τὴν Ἀθηναίων, τὴν δὲ Λακεδαιμονίων Πολυκράτης, ὁ δὲ τὸν Τριπολιτικὸν γράψας, οὐ γὰρ δὴ Θεόπομπος ἐστὶν ὡς οἴονται τινες, καὶ τὴν Θηβαίων πόλιν προσέλαβεν, πολλὰ δὲ καὶ Τίμαιος ἐν ταῖς ἱστορίαις

² Consúltese el comentario a I., *Ap.* 74-92, pp. 130-153.

³ Con estas palabras, el autor evoca al pasaje sobre los hicsos y su relación con el origen de los judíos. Lejos de usar la referencia a los hicsos para criticar a Manetón, Josefo la retoma para desvincular al pueblo judío de los leprosos. Véase la nota 770 de BARCLAY 2007, p. 130; y LANG, *BNJ* 609, com. a F 10a.

⁴ I., *Ap.* I 8, 28.

⁵ I., *Ap.* I 73-105.

⁶ Nota 768 de BARCLAY 2007, pp. 129-130.

- **I 230-236:** Paráfrasis de Manetón. Leprosos entre los expulsados de Egipto.
- **I 237-250:** Cita literal de Manetón. Osarsef/Moisés como guía de los leprosos.
- **I 251-253:** Crítica al relato de Manetón.
- **I 254-286:** Argumentación de Josefo en contra del relato de Manetón.

I 287: Conclusión de Josefo: Manetón habla equivocadamente cuando sigue la tradición oral.

Con la identificación de un sacerdote de Heliópolis, Osarsef, con Moisés, Josefo finaliza la cita literal de Manetón. Que tal comentario sea introducido por λέγεται dificulta el reconocimiento de la identidad de su autor. Lo complica, además, que sea el único pasaje en el que se menciona que Osarsef y Moisés eran la misma persona. Las hipótesis sobre el autor de *Ap.* I 250 consideran tres opciones: Manetón, un editor de este o el propio Josefo. En 1904, Meyer opinó que fue obra de un editor antisemita de Manetón⁷. Esta idea, que ha prevalecido a lo largo de los años, ha sido avalada por Laqueur⁸, Weill⁹, Gager¹⁰ y Labow¹¹. Estos estudiosos puntualizan que el editor de Manetón, motivado por su antisemitismo, intentó conectar el contenido de *Ap.* I 230-249 con los judíos. De esta manera, el relato original de Manetón se convertiría en una historia antijudía. Posteriormente Stern¹² señaló que no hay pruebas suficientes como para descartar la autoría de Manetón, puesto que en el siglo III a.C. ya existía el sentimiento antijudío. Años más tarde, Gruen¹³ ofreció una versión alternativa atribuyendo la autoría a los judíos. Recientemente Barclay¹⁴ ha rechazado la posibilidad de que Josefo incluyese el texto y atribuye la identificación Osarsef/Moisés al mismo Manetón. Sin embargo, ninguna de estas hipótesis resulta completamente satisfactoria¹⁵. En 2010, Volokhine intentó arrojar luz sobre la cuestión, buscando una conexión entre Manetón y el nombre egipcio que tendría originalmente Moisés, Osarsef. La idea se apoya en el oficio de sacerdote de Heliópolis de Manetón y a la conexión entre el nombre Osarsef y el dios Osiris, concretando que es la divinidad de Heliópolis. Con tal

⁷ MEYER 1904, pp. 76-77.

⁸ LAQUEUR 1928, cols. 1071-1072.

⁹ WEILL 1918, p. 101.

¹⁰ GAGER 1972, p. 117.

¹¹ Nota 83 de LABOW 2005, pp. 266-267.

¹² STERN 1974, pp. 63-65. Apoya esta idea BAR-KOCHVA 1996, p. 322.

¹³ GRUEN 1998, pp. 63-65.

¹⁴ Nota 871 de BARCLAY 2007, pp. 140-141.

¹⁵ Recoge bibliografía al respecto LANG, *BNJ* 609, com. a F 10a.

puntualización, afirma Volokhine, parece evidente que el autor fue el mismo Manetón, pues estaba versado en doctrinas teológicas¹⁶.

Existe, asimismo, otra hipótesis sobre la identidad de Osarsef. En el siglo I Queremón, detractor de los judíos, asoció a José, bajo el nombre de Petesef, con Moisés, a quien habría acompañado en el Éxodo. Las palabras de Queremón quedan refutadas por Josefo, pues afirma que tal hecho no sería posible dado que José había muerto cuatro generaciones antes que Moisés¹⁷. Al respecto, Feldman menciona que la identificación Osarsef/José ya habría sido establecida dos siglos antes por Manetón¹⁸. Dicho autor afirma que el líder de los leprosos que fueron expulsados de Egipto era un sacerdote de Heliópolis llamado Osarsif (Ὄσαρσιφ)¹⁹. Reinach²⁰ y posteriormente Tcherikover²¹ conjeturaron que el nombre Osarsif sería una forma egipcia de José, en la que *Osar-*, derivado de Osiris, sustituye al nombre divino de origen hebreo *Jo=Iao*. Feldman menciona²² que a la creación de esta hipótesis contribuyeron, por una parte, la identificación del suegro de José con un sacerdote de Heliópolis²³, y, por otra, el relato en el que el faraón permitió a Jacob, padre de José, residir con sus hijos en Heliópolis²⁴. En obras paganas, la asociación de José y Moisés mediante el nombre de Osarsef es resultado de los intentos de tales autores de condensar la historia judía²⁵. El origen de tal identificación se encontraría, según Feldman²⁶, en una afirmación bíblica relativa a la salida de los israelitas de Egipto y cómo estos se llevaron consigo los huesos de José por deseo de este²⁷. Independientemente de su autenticidad, la identificación Osarsef/José permite observar la relevancia de José en la mentalidad egipcia.

¹⁶ Sobre la identificación de Osarsef con Moisés, véase VOLOKHINE 2010, pp. 213-219.

¹⁷ I., *Ap.* I 299. La identificación de Petesef con José se encuentra en I., *Ap.* I 288-292= *FGrHist* 618 F 1.

¹⁸ Sobre esta hipótesis, consúltese FELDMAN 1998, p. 342.

¹⁹ I., *Ap.* I 250= *FGrHist* 609 F 10a.

²⁰ Nota 1 de REINACH 1895, p. 33. Cf. nota 15 de FELDMAN 1998, p. 342.

²¹ TCHERIKOVER 1959, p. 363. Cf. nota 15 de FELDMAN 1998, p. 342.

²² Nota 15 de FELDMAN 1998, p. 342.

²³ *Gen.* 41:45. Relato adoptado por Josefo en *AI* II 6, 1.

²⁴ I., *AI* II 7, 6.

²⁵ EUS., *PE* IX 19,3; IUST., II 11.

²⁶ Nota 14 de FELDMAN 1998, p. 342.

²⁷ *Ex.* 13:19.

A. EL ODIOS EGIPCIO HACIA LOS JUDÍOS (*Ap.* I 223-226)

Según Josefo, tres son los motivos fundamentales de este odio: el dominio que los antepasados judíos habrían ejercido sobre el territorio egipcio, la prosperidad de dicho pueblo cuando partieron hacia Jerusalén y, por último, las diferencias entre las creencias de uno y otro pueblo. Existen, en efecto, evidencias de un sentimiento antijudío por parte de los egipcios²⁸. En la *Biblia* encontramos el ejemplo más antiguo de antisemitismo²⁹. En ella se dice que un nuevo faraón de Egipto, que no conocía a José, advirtió a su pueblo del gran número de israelitas y de la fuerza de los mismos. Dicho rey temía que estos se multiplicaran y se unieran a los enemigos de los egipcios en la guerra. Estas palabras del faraón, dice Feldman³⁰, conforman los fundamentos del antijudaísmo vigente en la antigüedad: el miedo al aumento del número de judíos y su respectiva expansión y su deslealtad hacia otros regímenes distintos al judío. A este y otros pasajes bíblicos³¹ se suma un acontecimiento que también podría certificar la hostilidad de los egipcios hacia los judíos, la destrucción del templo judío de Elefantina³² en el año 411 a.C. debido a que los judíos actuaban como mercenarios de los persas. Sin embargo, este no sería un acto antisemítico en sí mismo, sino una venganza de los egipcios contra los persas, cuyo gobierno fue repudiado por los primeros³³.

Si bien es cierto que existió un sentimiento negativo de los egipcios hacia los judíos, no existe certeza absoluta de que ellos iniciaran el movimiento antisemítico³⁴. Conocer dónde, cuándo y quién inició las historias con rasgos antijudíos es complicado, pero también ineficaz, ya que en la mayoría de dichos relatos se observan elementos tanto negativos como positivos

²⁸ Véase las notas 92 y 93 del capítulo “Manetón: Vida y obra”, p. 47.

²⁹ *Ex.* 1:8-10.

³⁰ FELDMAN 1993, pp. 84-85.

³¹ *Ex.* 17:8-14; *De.* 25:17-19; *Es.* 3:8. Cf. FELDMAN 1993, pp. 84-85.

³² Isla de Egipto en el río del Nilo frente a la ciudad de Asuán. Cf. FRANKE 2001b, pp. 465-467.

³³ FELDMAN 1993, p. 86.

³⁴ Sobre la cuestión, consúltese HEINEMANN 1931; MARCUS 1946; GAGER 1972; SEVENSTER 1975; AZIZA 1987; GABBA 1989; DE LANGE 1991; FELDMAN 1993, pp. 84-287; SCHÄFER 1997, pp. 15-33; YAVETZ 1993; 1997. Cf. BARCLAY 2007, pp. 343-344.

sobre el pueblo judío³⁵. Para Josefo, el origen de las calumnias sobre su pueblo era indudablemente egipcio y toma a Manetón como representante, junto con Apión³⁶, de la corriente egipcia contra los judíos.

B. CRÍTICA AL TERIOMORFISMO DE LA RELIGIÓN EGIPCIA (*Ap. I 224-225*)

Si bien Jacoby omite el contenido de *Ap. I 224-225*, el contenido del mismo puede ser útil para conocer a Josefo como transmisor. En el pasaje omitido, el autor menciona la razón por la que, presupone, los egipcios son los responsables del odio hacia su pueblo:

(224) Αιτίας δὲ πολλὰς ἔλαβον τοῦ μισεῖν καὶ φθονεῖν τὸ μὲν ἐξ ἀρχῆς, ὅτι κατὰ τὴν χώραν αὐτῶν ἐδυνάστευσαν ἡμῶν οἱ πρόγονοι κάκειθεν ἀπαλλαγέντες ἐπὶ τὴν οἰκίαν πάλιν εὐδαιμόνησαν, εἴθ' ἢ τούτων ὑπεναντιότης πολλὴν αὐτοῖς ἐνεποίησεν ἔχθραν, τοσοῦτον τῆς ἡμετέρας διαφερούσης εὐσεβείας πρὸς τὴν ὑπ' ἐκείνων νενομισμένην, ὅσον θεοῦ φύσις ζώων ἀλόγων διέστηκε. (225) κοινὸν μὲν γὰρ αὐτοῖς ἐστὶ πάτριον τὸ ταῦτα θεοῦ νομίζειν, ἰδίᾳ δὲ πρὸς ἀλλήλους ἐν ταῖς τιμαῖς αὐτῶν διαφέρονται. κοῦφοι δὲ καὶ ἀνόητοι παντάπασιν ἄνθρωποι κακῶς ἐξ ἀρχῆς εἰθισμένοι δοξάζειν περὶ θεῶν μιμήσασθαι μὲν τὴν σεμνότητα τῆς ἡμετέρας θεολογίας οὐκ ἐχώρησαν, ὀρῶντες δὲ ζηλουμένους ὑπὸ πολλῶν ἐφθόνησαν.³⁷

Traducción de GARCÍA DE SEPÚLVEDA 1994, pp. 215-216, con modificaciones: (224) (Los egipcios) tenían muchos motivos de odio y de envidia: primero, porque nuestros antepasados dominaron sobre su país y cuando se marcharon de allí a su propia tierra, tuvieron prosperidad de nuevo. Luego, la oposición de estos³⁸

³⁵ GRUEN 1998, pp. 41-72. Cf. BARCLAY 2007, p. 344.

³⁶ I., *Ap.* II 1-144.

³⁷ I., *Ap.* I 224-225. Edición de NIESE 1889.

³⁸ Para esta traducción, reproduzco la lectura de Niese, τούτων. Por su parte, Barclay (2007, nota 775, p. 130) sigue la lectura que ofrecen Reinach y el proyecto Münster, ἢ τῶν ἐθνῶν ὑπεναντιότης, y así su traducción “the

ocasionó entre ellos un odio profundo, pues nuestra piedad difiere tanto de la que ellos practican, cuanto la naturaleza divina se aleja de la de los animales irracionales. (225) Entre ellos es una costumbre ancestral considerar a estos mismos (a los animales) como dioses, pero difieren unos de otros en los honores que ellos rinden de manera particular. Estos hombres vacíos e insensatos, acostumbrados desde un principio a tener ideas falsas sobre los dioses, no consiguieron imitar la solemnidad de nuestra religión, pero han sentido envidia al ver su gran número de seguidores.

La principal causa del odio egipcio hacia los judíos es, según Josefo, la religión, pues las creencias de ambos pueblos difieren entre sí. Además, las egipcias son inferiores por su teriomorfismo³⁹, ya que los animales, como seres irracionales⁴⁰, estarían muy alejados de la naturaleza elevada de Dios⁴¹. Sobre esta afirmación de Josefo, Barclay comenta que griegos y romanos, además de los judíos, habrían mostrado perplejidad ante semejante culto⁴², y que con tal crítica, Josefo hace un guiño a los literatos romanos por sus opiniones vertidas sobre el teriomorfismo de la religión egipcia⁴³. Por el contrario, este desprecio no habría sido tan acusado por los griegos, pues ellos, como hemos observado anteriormente⁴⁴, permitieron que las tradiciones egipcias continuaran vigentes en época Tolemaica.

Josefo afirma erróneamente que los egipcios acostumbraban a considerar a los animales como dioses⁴⁵. La aparición de animales en el panteón egipcio se debe, en realidad, al sincretismo de dioses y entidades teriomórficas. Esta hibridación consistía en que, por un lado, un animal representaba un atributo específico y, por otro lado, una deidad podía representarse con diferentes formas en función de las facetas de su personalidad⁴⁶. Por tanto, las divinidades no

opposition of these nations”. En 1726, Spanheim propuso τῶν ἱερῶν. Años más tarde, Reinach (1930) puso una *crux* ante τοῦτων. Sobre las distintas lecturas, consúltese la nota 4 de GIANGRANDE 1962, p. 108.

³⁹ La referencia al culto egipcio a los animales es recurrente en el *Contra Apión*: I., *Ap.* I 254; II 65-66, 86, 128, 139.

⁴⁰ ORIGENES, *Cels.* 6.4.

⁴¹ I., *Ap.* II 168, 180, 250.

⁴² Nota 777 de BARCLAY 2007, p. 131.

⁴³ VERG., *Aen.* VIII 698-700; AEL., *NA* XII 5; LUC., *Sacr.* 15; *Deor.Conc.* 10-11; *ITr.* 42; SMELIK–HEMELRIJK 1984; BERTHELOT 2000; BARCLAY 2004. Cf. nota 777 de BARCLAY 2007, pp. 130-131. Consúltese además las notas 135, 136, 137, 138 y 139 del capítulo “*Contra Apión*: Presentación”, pp. 100-101.

⁴⁴ Véase el apartado B.1.3. La presencia de Egipto. El cambio de paradigma del capítulo “Manetón: Vida y obra”, pp. 51-52, y la bibliografía que allí se ofrece.

⁴⁵ I., *Ap.* I 225: κοινὸν μὲν γὰρ αὐτοῖς ἐστὶ πάτριον τὸ ταῦτα θεοῦ νομίζειν, ἰδίᾳ δὲ πρὸς ἀλλήλους ἐν ταῖς τιμαῖς αὐτῶν διαφέρονται.

⁴⁶ Sobre este punto, consúltese SZPAKOWSKA 2010, pp. 507-525.

eran ni representaciones de animales ni animales en sí, a excepción de los toros divinos Apis, Mnevis y Bujis⁴⁷, adorados por los egipcios. Pero, según parece, Josefo no examinó el teriomorfismo de esta manera y opinó que los egipcios eran personas vacías (κοῦφοι) e insensatas (ἀνόητοι) cuya religión no conseguía alcanzar la dignidad (τὴν σεμνότητα) de la judía. El término σεμνότης⁴⁸ aplicado a la religión judía tendría el mismo significado que el latín *gravitas*⁴⁹, con el que los romanos califican sus virtudes⁵⁰ por encima de las griegas⁵¹. La misma palabra es empleada posteriormente por Josefo al hablar de su gobierno de Galilea y cómo ejerció el cargo con toda dignidad y honradez⁵². Es esta virtud decorosa que Josefo atribuye a la religión judía y con la que manifiesta al lector la supremacía de la misma sobre las creencias egipcias. Dicha superioridad habría provocado que los egipcios envidiaran el gran número de fieles que profesaban la fe judía, desembocando en la hostilidad que subyace bajo las antiguas crónicas y escritos egipcios.

C. ΓΡΑΜΜΑΤΑ Υ ΑΝΑΓΡΑΦΑΙ FRENTE A ΤΑ ΜΥΘΕΥΟΜΕΝΑ/ΤΑ ΛΕΓΟΜΕΝΑ (*Ap.* I 227-229)

El testimonio de Manetón sirve como prueba para identificar a los antepasados de los judíos con los hicsos y con ello, demostrar la antigüedad del pueblo judío. Para Josefo, el relato sobre los hicsos es verídico porque Manetón lo toma de las crónicas sagradas⁵³. Sin embargo, la

⁴⁷ Sobre los toros divinos, consúltese KESSLER 2001b, pp. 209-213. Se consideraba que Apis encarnaba la esencia de Ptah, Mnevis la de Osiris, Re y Min, y Bujis la de Montu, Re y Osiris. Cf. SZPAKOWSKA 2010, p. 510.

⁴⁸ Aparece además en I., *Ap.* II 31, 221; *Vit.* 258. Cf. la nota 782 de BARCLAY 2007, p. 131.

⁴⁹ Usado con el mismo tono que el latín *gravitas*. Sobre ello, consúltese la nota 782 de BARCLAY 2007, p. 131.

⁵⁰ *Cic.*, *Flac.* 9, 24, 31, 61; *Sest.* 141; *Fam.* I 5a, 4; II 6, 4; *Mur.* 6; *Phil.* VII; XI 21; *Verr.* 2; *Har.* 41; *Sul.* 64. Cf. nota 1095 de MASON 2001, p. 117.

⁵¹ BALSODN 1979, p. 31.

⁵² I., *Vit.* 258: παρὰ τούτων οὖν πύθεσθε, τίνα τρόπον ἐβίωσα, εἰ μετὰ πάσης σεμνότητος καὶ πάσης ἀρετῆς ἐνθάδε πεπολίτευμαι.

⁵³ I., *Ap.* I 229: μέχρι μὲν τούτων ἠκολούθησε ταῖς ἀναγραφαῖς. Josefo menciona las fuentes escritas de Manetón en más lugares del *Contra Apión* en *Ap.* I 73: ἀπὸ τῶν παρ' Αἰγυπτίοις γραμμάτων; I 104: ἐκ τῶν παρ' Αἰγυπτίοις γραμμάτων; I 105: οὐκ ἐκ τῶν παρ' Αἰγυπτίοις γραμμάτων; I 228: ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων; I 287: Μανεθῶς ἕως μὲν ἠκολούθει ταῖς ἀρχαίαις ἀναγραφαῖς οὐ πολὺ τῆς ἀληθείας διημάρτανεν. A la vista de los pasajes citados, se observa que Josefo hace más uso del término γράμμα que de ἀναγραφή para hablar de las fuentes

Historia de Egipto también recoge la relación entre judíos y leprosos. Dicho pasaje, según Josefo, no es verosímil debido a que para su narración Manetón habría consultado tradiciones orales. Así, el autor distingue la tradición escrita de la oral, la una creíble por provenir de los libros sagrados, la otra inverosímil por estar basada en mitos y rumores (τὰ μυθεύόμενα καὶ λεγόμενα). Con la oposición entre lo escrito y lo mítico, Josefo se introduce en un debate que ya abordó⁵⁴, referente al contraste de la historia antigua frente a la historia contemporánea. Para conocer la verdad sobre los acontecimientos más antiguos (περὶ τῶν παλαιωτάτων ἔργων), aconseja no acudir a los griegos, pues las suyas son opiniones vanas (ταῖς ματαίαις δόξαις). Lo adecuado es, para Josefo, proceder a partir de los hechos mismos (ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων)⁵⁵.

Junto a τὰ λεγόμενα, Josefo emplea el término μῦθος para hablar de la tradición oral de la que se habría hecho eco Manetón. Dicho uso se justifica por el rechazo del mito como fuente a la que acudir para los tiempos más antiguos. Al no ser posible comprobar su veracidad, el mito tiene sólo una cabida limitada en la obra histórica. Al respecto, Luciano opina lo siguiente:

Καὶ μὴν καὶ μῦθος εἶ τις παρεμπέσοι, λεκτέος μὲν, οὐ μὴν πιστωτέος πάντως, ἀλλ' ἐν μέσῳ θετέος τοῖς ὅπως ἂν ἐθέλωσιν εἰκάσουσι περὶ αὐτοῦ: σὺ δ' ἀκίνδυνος καὶ πρὸς οὐδέτερον ἐπιρρεπέστερος.⁵⁶ 3

Fue a partir del siglo V a.C. cuando la visión de μῦθος pasó a ser negativa. Heródoto fue el primero en usar el término μῦθος para aludir a un relato cuyo contenido no podía ser verificado. Luego, Tucídides emplea una palabra derivada de μῦθος con contenido claramente negativo, como evidencia el siguiente pasaje:

Ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων τεκμηρίων ὁμως τοιαῦτα ἂν τις νομίζων μάλιστα ἂ διηλθον οὐχ ἁμαρτάνοι, καὶ οὔτε ὡς ποιηταὶ ὑμνήκασι περὶ αὐτῶν ἐπὶ τὸ μείζον κοσμοῦντες μᾶλλον πιστεύων, οὔτε ὡς λογογράφοι ξυνέθεσαν ἐπὶ τὸ 3
προσαγωγότερον τῇ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον, ὄντα ἀνεξέλεγκτα καὶ τὰ πολλὰ ὑπὸ

escritas consultadas por Manetón. Este último sólo es utilizado para marcar la diferencia entre las fuentes escritas y los relatos orales (τὰ μυθεύόμενα καὶ λεγόμενα).

⁵⁴ I., *Ap.* I 6-27.

⁵⁵ I., *Ap.* I 6.

⁵⁶ LUC., *Hist.Cons.* 60.

χρόνου αὐτῶν ἀπίστωσ ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐκνευκικότητα, ἠύρησθαι δὲ ἡγησάμενος ἐκ τῶν ἐπιφανεστάτων σημείων ὡς παλαιὰ εἶναι ἀποχρώντως.⁵⁷

6

El término μυθῶδες designa aquello que debe excluirse de la historia, es decir, los aspectos fabulosos de los relatos tradicionales que no admiten prueba (ἀνεξέλεγκτα) y, por tanto, son ajenos a la verdad, aunque resulten atractivos y entretenidos para el receptor.

También Polibio rechaza el mito en su reproche a Timeo por haber este incluido en su relato sueños, prodigios, mitos sin fiabilidad y, en suma, productos de la superstición baja y de la milagrería propia de las mujeres⁵⁸. Además de este, otros pasajes de Polibio contienen consideraciones negativas sobre el mito como materia propia de la historia⁵⁹. De este autor a Estrabón, μῦθος se asocia con lo extraño (ξένος), la mentira (ψεῦδος) y lo que no resulta fidedigno (ἄπιστος), oponiéndose a lo verdadero (ἀληθής). Al respecto resulta ilustrativo el testimonio de Dionisio de Halicarnaso, quien alaba a Tucídides por no incorporar nada fabuloso a su historia y rechaza a los historiadores que precedieron al autor de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* por hacer lo contrario⁶⁰.

Por tanto, cuando Josefo establece una división entre τὰ ἱερά γράμματα/αἱ ἀναγραφαί y τὰ μυθεύόμενα/τὰ λεγόμενα, entre los libros sagrados y los mitos, contrapone lo fiable a lo no fiable. De esta manera, predispone al lector para que este adopte una actitud de desconfianza frente al relato de Manetón que introducirá a continuación y que comienza con el vínculo entre los antepasados de los judíos y los leprosos y otros enfermos egipcios.

⁵⁷ TH., I 21.

⁵⁸ PLB., XII 24, 5.

⁵⁹ PLB., II 16, 13-15; IV 40, 2. Cf. SAÏD 2007, p. 85.

⁶⁰ D.H., Th. 6.

D. LEPRA E IMPUREZAS ATRIBUIDAS A LOS JUDÍOS

(*Ap.* I 230-236)

Josefo, en efecto, rechaza las leyendas que Manetón habría atribuido al rey Amenofis⁶¹. De acuerdo con dicho texto, el monarca comunicó a su homónimo su deseo de contemplar a los dioses. Al mencionar que Amenofis es un nombre falso (ψευδὲς ὄνομα), Josefo se contradice, puesto que anteriormente⁶² ha mencionado a tres reyes con el mismo nombre. Las tres citas de Amenofis se encuentran, precisamente, en su alegato a favor de la antigüedad judía, para el cual acude al testimonio de Manetón. Al comparar ambos pasajes sobre estos Amenofis, observamos que Josefo sólo pone en duda la autenticidad de dicho nombre cuando este no le es de utilidad para apoyar su discurso. También la historia verifica que Josefo incurre en un error al afirmar que Amenofis es un nombre falso. Si bien no tenemos certeza de cuál fue el Amenofis involucrado en la expulsión de los leprosos de Egipto, el nombre dista de ser ficticio⁶³. Sabemos, de hecho, que existieron cuatro Amenofis, todos pertenecientes a la dinastía XVIII. El primero de ellos, Amenofis I, de cuyo reinado conocemos poco⁶⁴, reinó desde el año 1543 hasta el 1526 a.C. Según Manetón a través de Eusebio, habría gobernado 21 años⁶⁵. Respecto a Amenofis II, habría gobernado⁶⁶ desde el año 1450 hasta el 1425 a.C. El rey Nebmare, más conocido como Amenofis III, subió al trono cuando Egipto se encontraba en la cúspide de su poder político⁶⁷. Se estima⁶⁸ que su reinado tuvo lugar desde el año 1417 hasta el 1379 a.C. Sin duda, de quien nos ha llegado más información es de Amenofis IV, también conocido como Akenatón, sobre

⁶¹ I., *Ap.* I 230-250.

⁶² I., *Ap.* I 95-97.

⁶³ Característica que le atribuye en I., *Ap.* I 232: τὸν Ἀμένωφιν ἐμβόλιμον βασιλέα.

⁶⁴ Al respecto, consúltese JAMES 1973, pp. 308-312.

⁶⁵ EUS.(Arm.), *Chron.* p. 63= *FGrHist* 609 F 3a; 102= *FGrHist* 609 F 3b.

⁶⁶ EDWARDS *et al.* 1973, p. 819. Sobre su política hablan HAYES 1973b pp. 333-338; y muy brevemente WARBURTON 2001, p. 576.

⁶⁷ HAYES 1973b, pp. 338-346.

⁶⁸ EDWARDS *et al.* 1973, p. 819.

cuyas fechas de reinado existen discrepancias⁶⁹. Según Barclay, es este último a quien hace referencia Josefo tras mencionar a Seti y Ramsés⁷⁰. Respecto al resto de historias de Manetón sobre Amenofis, el estudioso afirma que no existen evidencias que confirmen la identidad de los respectivos Amenofis⁷¹.

Por otro lado, la salida de los pastores hacia Jerusalén habría tenido lugar bajo el reinado de Tetmosis (*Ap.* I 231). Dicho gobernante también era conocido como Amosis, quien subió al trono tras la muerte repentina de su hermano, Kamose, cuyo reinado abarca el período⁷² del 1571-1569 a.C. Se estima que el primer intento atestiguado⁷³ de expulsión de los hicsos tuvo lugar durante el tercer año del mismo⁷⁴. Su deceso trae el fin de la dinastía XVII, iniciando Amosis I la dinastía XVIII y extendiéndose su reinado⁷⁵ desde el año 1569 hasta el 1545 a.C. El rey continuó la tarea inacabada por Kamose y se propuso expulsar a los hicsos del norte de Egipto, lo que logró durante la primera década de su gobierno. Los detalles de la campaña de expulsión del pueblo invasor se registran en textos biográficos inscritas en las tumbas de dos oficiales que lucharon junto a él: Amosis, hijo de Ebana y Amosis Pennekheb.

Posteriormente, Josefo menciona el relato sobre Harmais y Seti⁷⁶, identificados como Dánao y Egipto respectivamente (*Ap.* I 231). Según la leyenda relatada por Josefo⁷⁷, cuando Seti subió al trono nombró gobernador de Egipto a su hermano Harmais. Le dotó de todas las prerrogativas reales, pero le indicó que no llevara la diadema, que no ofendiera a la Reina y que respetara a las concubinas reales. Tras su exitosa campaña contra los chipriotas, fenicios, asirios y medos, continuó su avance por Oriente. Aprovechando la ausencia de Seti, Harmais hizo lo contrario de lo que su hermano le había ordenado: trató a la reina violentamente, no respetó a las concubinas y portó la diadema que su hermano le había prohibido llevar, rebelándose así contra él. Enterado Seti de las fechorías de Harmais, regresó y recuperó el control de su territorio, llamado

⁶⁹ EDWARDS *et al.* (1973, p. 819) recogen que su reinado se extiende desde el 1379 a.C. hasta el 1362 a.C. Por el contrario, Eaton-Krauss (2001, p. 48) afirma que este tuvo lugar desde el año 1372 hasta el 1355 a.C.

⁷⁰ I., *Ap.* I 231. Al respecto, véase la nota 802 de BARCLAY 2007, pp. 133.

⁷¹ Para este punto, Barclay contempla la opinión de MEYER 1931, pp. 420-426; STERN 1974, p. 84; REINACH 1930, pp. 115; LABOW 2005. Cf. nota 802 de BARCLAY 2007, pp. 133.

⁷² VANDERSLEYEN 2001, p. 221.

⁷³ Los fragmentos sobre las campañas de Kamose se conservan en la ya citada *Tablilla Carnavon*. Sobre dicha tablilla, véase el apartado A. Los *Αἰγυπτιακά*, primer testimonio de la antigüedad judía del capítulo “I., *Ap.* I 74-92”, y especialmente p. 139.

⁷⁴ JAMES 1973 p. 292; y VANDERSLEYEN 2001a, p. 221.

⁷⁵ Sobre la información de Amosis I, véase ROMANOSKY 2001b, p. 46.

⁷⁶ Josefo mencionó anteriormente el relato en *Ap.* I 93-105= *FGrHist* 609 F 9a.

⁷⁷ I., *Ap.* I 98-102.

Egipto en su honor⁷⁸. Manetón habría accedido a dicha historia mediante la biblioteca del templo⁷⁹. La versión griega nos cuenta que Harmais/Dánao se convirtió en rey de los argivos tras conquistar Argos⁸⁰. Aunque Josefo adjudica 59 años al reinado de Seti, la duración habría sido menor⁸¹, desde el año 1314 hasta el 1304 a.C.

El anhelo del Amenofis citado por Josefo de contemplar a los dioses habría sido realizado anteriormente por Or. Es probable que el mismo Or nombrado por Josefo corresponda a Horos, noveno faraón de la dinastía XVIII⁸². Al deseo de Amenofis, su homónimo le respondió que sólo sería posible si purificaba Egipto de leprosos y otras personas impuras. La identidad de este homónimo sería, según Lang⁸³, Amenhotep, hijo de Hapu. Si esto fuera cierto, habría vivido desde el 1430 hasta el 1345 a.C. aproximadamente y habría sido cortesano de Amenhotep III⁸⁴, faraón de la dinastía XVIII⁸⁵.

La alusión a los leprosos no procede, según Barclay, de Manetón pues los leprosos sólo aparecerían cuando Josefo parafrasea la obra del egipcio⁸⁶. En cambio, cuando cita literalmente las palabras de Manetón⁸⁷, no incluye la mención a la lepra, sólo la contaminación mediante los términos οἱ συμμεμιαμμένοι y οἱ μαροῖ⁸⁸. ¿Por qué Josefo habría incluido la lepra en el relato de Manetón? El motivo, en palabras del estudioso, se encuentra en la intención de Josefo de desligar a Moisés de tal enfermedad, pues era consciente de las versiones sobre el origen de su pueblo y su conexión con los leprosos⁸⁹. Por otra parte, Dillery, partidario de que Josefo había demostrado ser un transmisor fidedigno, plantea la posibilidad de que Josefo tuviera que lidiar con textos corruptos de Manetón, con interpolaciones y/o intrusiones editoriales⁹⁰. Su hipótesis, afirma el estudioso, queda corroborada por la afirmación del propio Josefo acerca de su

⁷⁸ Al respecto, consúltese DILLERY 2015, pp. 210-212.

⁷⁹ REDFORD 1986, pp. 227-228.

⁸⁰ LANG, *BNJ* 609, com. a F 6.

⁸¹ Segundo faraón de la dinastía XIX y padre de Ramsés II. Cf. STADELMANN, 2001, pp. 272-273.

⁸² Según Lang, noveno faraón de la dinastía XVIII según los *Epitomes* de Manetón. Al respecto, véase LANG, *BNJ* 609, coms. a F 2, F 9a y F 10a.

⁸³ LANG, *BNJ* 609, com. a F 10a.

⁸⁴ VANDERSLEYEN 2001b, p. 70.

⁸⁵ Noveno rey de la dinastía XVIII. Gobernó desde el año 1410 a.C. hasta el 1372 a.C. Sobre él, consúltese BRYAN 2001, pp. 72-74.

⁸⁶ Nota 815 de BARCLAY 2007, p. 135.

⁸⁷ I., *Ap.* I 237-250.

⁸⁸ Estas expresiones aparecen en I., *Ap.* I 241, 248.

⁸⁹ Josefo rebate la afirmación de Manetón según la cual Moisés habría sido un sacerdote expulsado de Heliópolis a causa de la lepra en *Ap.* I 279-287.

⁹⁰ DILLERY 2015, pp. 204-205.

conocimiento de las fuentes escritas, tradiciones y mitos consultadas por Manetón (*Ap.* I 228-229). Si bien la opinión de Dillery puede ser cierta, observamos que Josefo únicamente expone el contenido de un ἀντίγραφον de Manetón cuando se ajusta a sus necesidades apologéticas⁹¹.

Sin embargo, si tenemos en cuenta que Manetón ya habría tomado la leyenda sobre Seti y Harmais de los documentos registrados en las bibliotecas de los templos, parece probable que también siguiera los relatos y anécdotas sobre los leprosos para componer su material narrativo. Los testimonios de otros autores certifican que, efectivamente, circulaban historias sobre los judíos como un pueblo enfermo. Lisímaco habría descrito a los judíos como un pueblo atacado por la lepra, entre otras dolencias⁹². Según este testimonio, el pueblo judío, enfermo al completo⁹³ (τὸν λαὸν τῶν Ἰουδαίων), mendigó alimentos en los templos, lo que ocasionó una escasez de alimentos en Egipto. En aquel momento gobernaba Bocoris⁹⁴, quien consultó al oráculo acerca de tal pobreza. La respuesta divina era clara: debía limpiar los templos de hombres impíos e impuros. El problema radica en que, si es cierto que el total del pueblo judío enfermó de lepra, parece improbable que quedaran judíos para asentarse en Judea⁹⁵. De acuerdo con la versión latina del mismo pasaje realizada por Casiodoro⁹⁶, la lepra no afectó a todos los judíos, sino a un grupo de los mismos⁹⁷. Pese al intento de la traducción latina por resolver dicha problemática, la lectura griega parece la correcta puesto que más adelante Josefo vuelve a emplear la expresión ὁ λαὸς τῶν Ἰουδαίων⁹⁸. Como autor alejandrino del siglo I a.C., Lisímaco habría seguido las versiones egipcias, heleno-egipcias y griegas sobre el Éxodo⁹⁹, que previamente habría conocido Manetón. También Queremón, autor de otra historia de Egipto¹⁰⁰, menciona la

⁹¹ Sobre el ἀντίγραφον, véase el apartado F. Estrategias de Josefo como transmisor del capítulo “I., *Ap.* I 74-92”, especialmente pp. 147-151.

⁹² I., *Ap.* I 305= *FGrHist* 621 F 1: λέγει γὰρ ἐπὶ Βοχχόρεως τοῦ Αἰγυπτίων βασιλέως τὸν λαὸν τῶν Ἰουδαίων λεπρούς ὄντας καὶ ψωρούς καὶ ἄλλα νοσήματά τινα ἐχόντων εἰς τὰ ἱερὰ καταφεύγοντας μεταίτεϊν τροφήν. Previamente, Josefo (*Ap.* I 304= *FGrHist* 621 T 1a) ha presentado a Lisímaco como un autor que siguió de manera equivocada las historias sobre los leprosos y los enfermos.

⁹³ Con el uso de τὸν λαὸν, Josefo se refiere al pueblo judío al completo. Sobre el empleo de dicho término en Josefo, véase la nota 229 de MEISER 1998, p. 61 y GERBER 2001, pp. 135-143. Cf. nota 46 de BAR-KOCHVA 2010, p. 316.

⁹⁴ Nombre griego con el que se conocía a Bakenrenef, segundo rey de la dinastía XXIV de Egipto. Sobre él, véase RAY 2001c, p. 162.

⁹⁵ Al respecto, consúltese la nota 46 de BAR-KOCHVA 2010, p. 316.

⁹⁶ Traducción del *Contra Apión* realizada por Casiodoro en el siglo VI. Cf. apartado F. Transmisión de la obra, del capítulo “*Contra Apión: Presentación*”, pp. 109-110.

⁹⁷ Traducción latina de Casiodoro señalada por Jacoby: *quosdam ex populo Iudaeorum, qui erant leprosi..* Cf. JACOBY, *FGrHist* 621 F 1. Jacoby recoge la edición realizada por BOYSEN 1898.

⁹⁸ I., *Ap.* I 313.

⁹⁹ BAR-KOCHVA 2000, pp. 471-506.

¹⁰⁰ I., *Ap.* I 288= *FGrHist* 618 T 5a/F 1.

purificación de Egipto y la expulsión de los hombres contaminados¹⁰¹. Frente al silencio de Queremón sobre las posibles enfermedades atribuidas a los judíos, Apión concreta las dolencias sufridas por los mismos. Dicho autor atribuye al pueblo judío el padecimiento de úlceras en las ingles derivadas del largo recorrido que siguieron por su éxodo. Habrían sufrido, además de ello, ceguera, cojera¹⁰² y quizás sarna¹⁰³ por su contacto con cerdos¹⁰⁴. Por el contenido de los mismos, los testimonios expuestos parecen reelaboraciones del relato de Manetón que bebe, a su vez, de la visión legendaria de los judíos como enemigos egipcios y, por ellos, como gente impura¹⁰⁵.

La versión de Manetón sobre el origen judío fue conocida en los círculos romanos. En sus *Historias*¹⁰⁶, Tácito recoge seis versiones sobre ello, tres de las cuales implican la expulsión o salida de Egipto del pueblo judío. El historiador afirma que la versión más apoyada es aquella que habla de los judíos como un pueblo enfermo y, por ello, expulsado a fin de purificar Egipto. Su relato comparte similitudes con el de Lisímaco¹⁰⁷, por lo que parece probable que en Roma existiese un conocimiento popular de las distintas versiones que circulaban sobre el origen del pueblo judío. En estas narrativas, los judíos eran representados como los descendientes enfermos del pueblo egipcio de tendencias religiosas cuestionables.

En un contexto donde las versiones judías sobre su propio origen carecían de relevancia y apenas eran conocidas, los eruditos de la época solían apoyar los relatos que contaban con el respaldo de intelectuales alejandrinos como Apión o Queremón¹⁰⁸. El éxito de los mismos se encuentra en las explicaciones que ofrecían sobre los aspectos más desconcertantes de la cultura judía: su intolerancia hacia otras prácticas religiosas, su hostilidad a Egipto, su comportamiento antisocial, su lealtad a Moisés (quien, como se verá, no gozaba de buen prestigio), el *sabbath*, el ayuno y la importancia de las lámparas judías¹⁰⁹. Al combinar la historia con los prejuicios

¹⁰¹ I., *Ap.* I 289= *FGrHist* 618 F 1: Φριτιβαύτην δὲ ἱερογραμματέα φάναι, ἐὰν τῶν τοὺς μολυσμοὺς ἐχόντων ἀνδρῶν καθάρη τὴν Αἴγυπτον, παύσεσθαι τῆς πτοίας αὐτόν.

¹⁰² I., *Ap.* II 20-27= *FGrHist* 616 F 4b.

¹⁰³ I., *Ap.* II 137= *FGrHist* 616 F 4o.

¹⁰⁴ Sobre este punto, véase BARCLAY 2007, pp. 341-342.

¹⁰⁵ Consúltese el apartado C. Oscuridad del pasaje. La presencia de esquemas legendarios del capítulo “I., *Ap.* I 74-92”, pp. 141-143.

¹⁰⁶ TAC., *Hist.* V 2-3.

¹⁰⁷ I., *Ap.* I 305.

¹⁰⁸ Al respecto, consúltese BOYS-STONES 2001, pp. 69-75.

¹⁰⁹ Nos referimos al *menorah*, el candelabro de siete brazos usado en la tradición judía. Sobre el mismo, consúltese HARAN *et al.* 2007, pp. 49-55.

del momento, los textos etiológicos, por un lado, intensificaron los estereotipos negativos sobre los judíos que ya existían entre ciudadanos contrarios a la cultura judía; y, por otro, suscitaron el antisemitismo en aquellos que habían mantenido una postura neutral¹¹⁰. Josefo, por tanto, se enfrentó a una tarea difícil al rebatir tales historias, y, especialmente, aquellas que representaban a los antepasados judíos como enfermos de lepra y sarna, entre otras dolencias.

Las acusaciones de misantropía y aislamiento cultural en las que Lisímaco, Apión y Quere-món habían respaldado sus relatos encuentran su origen en el texto de Manetón, quien presenta a los judíos como gente impía y, por tanto, como pueblo misógino que rechaza el contacto con otros pueblos¹¹¹. Los alegatos antisemitas de dichos autores responderían, según Boys-Stones¹¹², a ideas propias de la filosofía estoica griega. Ante la negación a comprometerse con las costumbres y creencias griegas, los judíos estaban, a vista de los griegos, cuestionando la validez de las mismas. Esto, en cuestiones religiosas, equivalía no sólo a impiedad, sino a la subversión, a la negativa a aceptar las normas políticas de Alejandría¹¹³, pues la teología conformaba un pilar fundamental del sistema de gobierno griego. En cierto modo, en opinión del estudioso, los judíos restaban validez a las creencias greco-egipcias al no aceptar las costumbres de la sociedad en la que vivían. La forma de su religión era para ellos no sólo una cuestión de expresión política, sino una verdad filosófica, por lo que no era adecuado adoptar ninguna otra teología salvo la propia¹¹⁴. La respuesta griega ante esta postura judía es esclarecedora para entender el desarrollo del pensamiento sobre la filosofía y las tradiciones culturales. A raíz de tal disentimiento de creencias, la filosofía estoica posterior a Posidonio¹¹⁵ desarrolló una teoría según la cual una tradición cultural podía considerarse filosóficamente más o menos válida en función del grado de conexión con la sabiduría primitiva¹¹⁶. De acuerdo con dicha teoría, tal como la expone Boys-Stone, la naturaleza de la teología judía era muy diferente de la griega en tanto que nació de una comprensión distinta del progreso filosófico. Los griegos, que habrían participado del Éxodo y se habrían asentado en Grecia tras su salida de Egipto¹¹⁷, aceptaron las

¹¹⁰ BARCLAY 2007, p. 125.

¹¹¹ I., *Ap.* I 239-240= *FGrHist* 609 F 10a.

¹¹² Sobre este punto, seguimos ante todo BOYS-STONES 2001, pp. 60-75.

¹¹³ BOYS-STONES 2001, p. 61.

¹¹⁴ En relación a este tema, Josefo cita a Hecateo en I., *Ap.* I 190-192= *FGrHist* 264 F 21.

¹¹⁵ Josefo (*Ap.*, II 79= *FGrHist* 87 F 69) se hace eco de las opiniones negativas sobre los judíos vertidas por Posidonio.

¹¹⁶ BOYS-STONES 2001, p. 75.

¹¹⁷ Referencia a la leyenda de Seti y Harmais. Al respecto, consúltese el apartado D. Lepra e impurezas atribuidas a los judíos (*Ap.* I 230-236) del capítulo “I., *Ap.* I 223-253, 287”, pp. 173-179.

costumbres originarias egipcias, lo que contribuyó a su desarrollo filosófico. Por el contrario, los judíos, expulsados de Egipto, rechazaron la tradición egipcia y se acercaron a una nueva teología¹¹⁸ que no les habría permitido avanzar filosóficamente al igual que los griegos. Pues bien, Lisímaco, Apión, Queremón y antes de ellos, Manetón, incluyeron alegatos antisemitas en este sentido. En el siglo III a.C., Manetón afirmó, por un lado, que las costumbres judías eran completamente opuestas a las egipcias¹¹⁹ y, por otro, que el rechazo de las creencias egipcias indicaría el desprecio de los judíos hacia las mismas¹²⁰. Un siglo más tarde, Lisímaco explicó que el aislamiento religioso del pueblo judío respondía a una antipatía hacia sus anfitriones egipcios¹²¹. Más tarde, Apión expuso que la tradición judía derivaba de la egipcia, por lo que no gozaba de validez filosófica como sí lo hacía la egipcia¹²². Su contemporáneo Queremón siguió los pasos de Apión, entendiendo que la cultura judía, y quizás también el pueblo judío en sí mismo, tenía raíces egipcias¹²³. En todos estos alegatos antijudíos subyace la idea de que la religión judía deriva de la egipcia, esto es, de una tradición más antigua y pura, y cuya sabiduría estaba íntimamente relacionada con la filosofía. Al demostrar que la teología judía procedía de la egipcia, los argumentos esgrimidos sobre las diferencias entre una y otra religión se verían debilitados. Con ello, los judíos de Alejandría se quedarían sin fundamentos a favor de mantener su tradición contra la presión de ajustarse a las normas greco-egipcias¹²⁴. Pero los judíos mismos, y Josefo como referente, justificaron el por qué debían mantenerse fieles a sus costumbres¹²⁵.

¹¹⁸ D.S. XL 3, 4.

¹¹⁹ I., *Ap.* I 240= *FGrHist* 609 F 10a.

¹²⁰ Sobre el desprecio de las costumbres egipcias que comenta Manetón, véase I., *Ap.* I 248-250= *FGrHist* 609 F 10a.

¹²¹ El relato de Lisímaco sobre la crueldad judía hacia el pueblo egipcio está recogido en I., *Ap.* I 309-311= *FGrHist* 609 F 10a.

¹²² I., *Ap.* II 28-32= *FGrHist* 616 T 4a.

¹²³ I., *Ap.* I 288-292= *FGrHist* 618 F 1.

¹²⁴ BOYS-STONES 2001, p. 61.

¹²⁵ BOYS-STONES 2001, pp. 76-95.

E. MOISÉS, HÉROE JUDÍO (*Ap.* I 237-250)

Como se ha adelantado, no sabemos con seguridad si Josefo atribuyó a Manetón la relación entre la lepra y los antepasados judíos para desligar a Moisés de semejante enfermedad, o existía tal conexión en el texto original de Manetón. Cabe recordar que Josefo introduce una explicación alternativa a fin de identificar a los hicsos con los antepasados de los judíos, encontrándose únicamente en la cita literal de Manetón el término ποιμένες al hablar de los mismos. En época de Josefo, circulaban numerosos relatos sobre Moisés y el Éxodo. Filón escribió sobre la vida de Moisés y el propio Josefo en sus *Antigüedades Judías* menciona la expedición de este en Etiopía. Además de ellos, también lo mencionan Artapano y el trágico Ezequiel en su *Ἐξαγωγή*¹²⁶. Como autores judíos, presentan de manera positiva a Moisés. En cambio Manetón es egipcio y con su relato sobre el Éxodo representa el punto de vista egipcio sobre la cuestión judía. En cierto modo, Josefo lleva razón al afirmar que Manetón relata mitos¹²⁷, pues introduce elementos que se apartan del relato objetivo de la historia. El egipcio transmite, en palabras de Volokhine, “une histoire idéologique (ou mythologique, si l’on préfère)”¹²⁸, en tanto que responde al esquema legendario de la alternancia Seth – caos / Horus – orden.

Si algo reprocha Josefo a Manetón es el haber vinculado a los leprosos con los antepasados judíos, y especialmente, con Moisés. Pese a que no es el único héroe bíblico citado en el *Contra Apión*¹²⁹, Josefo se centra sobretodo en él¹³⁰. Al examinar su tratamiento de este en sus obras literarias, comprobamos que enfatiza las circunstancias en torno a su nacimiento¹³¹, su estatura¹³², piedad¹³³ y las cuatro cualidades propias del héroe¹³⁴ –sabiduría, valentía, templanza y justicia–¹³⁵. De forma paralela, la antigüedad, como aspecto digno de honra, es atribuida a

¹²⁶ BARCLAY 2007, p. 126.

¹²⁷ I., *Ap.* I 229.

¹²⁸ Sobre este punto, consúltese VOLOKHINE 2010, pp. 199-243.

¹²⁹ En *Contra Apión*, junto a Moisés son citados José (I., *Ap.* I 92, 290, 299), David (I., *Ap.* II 132) y Salomón (I., *Ap.* I 108, 109, 110, 111, 115, 120; 2.12, 19, 132).

¹³⁰ Josefo menciona a Moisés en más ocasiones que a los otros héroes (véase la nota anterior). Así pues, aparece en I., *Ap.* I 39, 40, 130, 250, 253, 265, 279, 282, 290, 299, 309; II 10, 12, 13, 14, 15, 25, 28, 145, 159, 167, 168, 171, 280, 281.

¹³¹ I., *AI* II 9, 3-4.

¹³² I., *AI* II 9, 5-6.

¹³³ I. *AI* I 6, 21; III 49; IV 47.

¹³⁴ I., *Ap.* II 170.

¹³⁵ FELDMAN 1998, pp. 74-131.

Moisés por ser el legislador más antiguo¹³⁶. Frente a esta visión positiva, se encuentra la de Manetón, quien lo menciona en un relato con rasgos negativos. De acuerdo con sus palabras, Osarsef tomó el nombre de Moisés y posteriormente sirvió de guía a los leprosos¹³⁷. El propio Josefo (*Ap.* I 250) habla de la etimología de Osarsef, según el cual procede el nombre del dios Osiris. Pese a que debieron de circular distintas versiones del Éxodo, Manetón es el único que llama Osarsef al héroe judío¹³⁸. Todos los textos alternativos lo llaman Moisés, diciendo de él la mayoría de ellos que era egipcio. Manetón debió conocer las discrepancias en torno al nombre del líder judío y como tal, puntualizó que Osarsef tomó el nombre de Moisés a fin de reconciliar las diferentes versiones.

Como líder de los judíos, víctimas, por un lado, de medidas desfavorables y, por otro, de calumnias¹³⁹, Moisés se vincula con los judíos enfermos. Manetón, en parte¹⁴⁰, bebía de la ideología egipcia, la cual consideraba necesario destruir aquellos elementos que pudieran alterar la armonía de sus costumbres¹⁴¹. Y el encargado de acabar con el orden era Seth, divinidad identificada con Tifón¹⁴². La mencionada ideología egipcia tiene como base el equilibrio (*maât*¹⁴³), que debía imponerse sobre elementos considerados malignos y disruptivos. Los componentes legendarios que moldean la tradición egipcia sobre los invasores extranjeros están presentes en la visión de los judíos como portadores de lepra e impuros. Desde las primeras dinastías hasta el fin de la civilización faraónica, en Egipto se extendió la idea de que se debía exhibir la supremacía egipcia tras acabar con los enemigos extranjeros. A ellos se suman los enemigos patógenos, es decir, aquellos que no sólo traen la guerra, sino también enfermedades como la peste o la lepra. Los mismos componentes legendarios aparecen en los discursos antisemitas presentes en la versión del Éxodo de Manetón, Hecateo, Lisímaco, Tácito¹⁴⁴. Con independencia de la visión negativa de los judíos en el texto de Manetón, la de Moisés, según Volokhine,

¹³⁶ I., *Ap.* II 154.

¹³⁷ I., *Ap.* I 250.

¹³⁸ Sobre este punto, véase ASSMANN 1997, pp. 33-34.

¹³⁹ Al respecto, consúltese el apartado A.7. *Αἰνυπτιακά* del capítulo “Manetón: Vida y obra”, pp. 41-49; y el apartado C. Contexto histórico del capítulo “*Contra Apión*: Presentación”, pp. 98-102.

¹⁴⁰ Manetón tenía, además, influencia griega. Véase el apartado B.1. El contexto griego del capítulo “Manetón: Vida y obra”, pp. 49-54.

¹⁴¹ VOLOKHINE 2010, pp. 240-243.

¹⁴² ASSMANN 1997, p. 112.

¹⁴³ Término egipcio que comprende los conceptos de verdad, orden y equilibrio cósmico. Personificado por la divinidad del mismo nombre. Cf. TEETER 2001, pp. 319-321.

¹⁴⁴ Consúltese BARCLAY 2007, p. 125; y VOLOKHINE 2010, p. 241.

sería positiva, pues su identificación con Osarsef podría haber emergido de un entorno judío en Egipto¹⁴⁵.

Pese a los esfuerzos, no ha habido éxito en la búsqueda de la génesis del antijudaísmo¹⁴⁶. Como contribución a esta cuestión, Volokhine¹⁴⁷ menciona las relaciones tumultuosas entre Egipto y los territorios colindantes, principalmente el Oriente Medio, como origen de la expulsión y destrucción de sus enemigos. Estos conflictos propiciaron la imagen del enemigo exterior pernicioso, impío y violento. Pero también ofrecieron un marco ritual en el que llevar a cabo su eliminación bien mediante su reducción a un animal de sacrificio bien mediante su erradicación por una enfermedad. Este pensamiento egipcio pudo ser el pilar sobre el que griegos, y más tarde cristianos, construyeron sus discursos contra los judíos.

Al observar la identificación Osarsef/Moisés¹⁴⁸, comprobamos que Manetón interpretó la historia fundacional de los judíos desde una perspectiva egipcia. Es digno de mención que Heliópolis ocupa un lugar importante en los recuerdos judíos y que, además, es una ciudad de relevancia teológica para Egipto, motivo suficiente para que Manetón tuviera en cuenta esta presencia en su relato¹⁴⁹. Por otra parte, coloca a Osarsef (Moisés) y sus fieles (los judíos) en tres estructuras diferentes: la teológica al asemejarlos a Seth y sus seguidores; la ritual al introducir la purificación de la lepra como eliminación ritual; y por último, la geográfica al ambientar la historia en el horizonte mitológico de Heliópolis. El resultado es un relato con tintes difamatorios que se basa, en efecto, en la ideología del Antiguo Egipto.

¹⁴⁵ VOLOKHINE 2010, p. 243.

¹⁴⁶ Yoyotte (1963) sugirió que el origen del antisemitismo se encontraba en el compromiso entre los contingentes militares de Judea y los soldados persas. Cf. VOLOKHINE 2010, p. 241.

¹⁴⁷ VOLOKHINE 2010, pp. 240-243.

¹⁴⁸ Dicha identificación es mencionada también por FELDMAN 1998, p. 342.

¹⁴⁹ VOLOKHINE 2010, pp. 242-243.

F. SIMILITUDES ENTRE LOS LEPROSOS DE MANETÓN Y OTRO PUNTO DE SU RELATO

La expulsión de los leprosos de Egipto, cuyo objetivo era la purificación de Egipto encuentra similitudes con otra cita de Manetón. El autor en otro pasaje transmitido por Plutarco dice lo siguiente:

Πρῶτον ἂν δ' ἐπιμένη, καθιερεύουσι καὶ σφάττουσιν, ὡς δὴ τινα κολασμὸν ὄντα τοῦ δαίμονος τοῦτον ἢ καθαρμὸν ἄλλως μέγαν ἐπὶ μεγίστοις καὶ γὰρ ἐν Εἰλειθυίας πόλει ζῶντας ἀνθρώπους κατεπίμπρασαν ὡς Μανεθῶς ἰστόρηκε, Τυφωνείου 3 καλοῦντες, καὶ τὴν τέφραν αὐτῶν λικμῶντες ἠφάνιζον καὶ διέσπειρον. ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἐδραῖτο φανερῶς καὶ καθ' ἓνα καιρὸν ἐν ταῖς κυνάσιν ἡμέραις: αἱ δὲ τῶν τιμωμένων ζώων καθιερεύσεις ἀπόρρητοι καὶ χρόνοις ἀτάκτοις πρὸς τὰ 6 συμπύπτοντα γιγνόμενα τοὺς πολλοὺς λανθάνουσι...¹⁵⁰

En el texto, los hombres conocidos como tifonianos eran quemados vivos con el fin de apaciguar la ira de Tifón y de esta manera, acabar tanto con las sequías que acarreaban enfermedades como otras calamidades. Este ritual público era propio de la ciudad de Illitiópolis¹⁵¹, pues en otras zonas de Egipto degollaban a animales que, según creían, contenían parte del alma de Tifón. En el relato de Manetón, los tifonianos ocupan el mismo lugar que los leprosos en cuanto a que la expulsión de ambos constituye la purificación de un territorio.

El testimonio de Manetón no es el único que contiene semejanzas entre los tifonianos y los leprosos de Egipto. En el *Oráculo del Alfarero*¹⁵², los seguidores de Tifón se identifican con los invasores extranjeros que debían ser expulsados. Hecateo de Abdera, al hablar de la fundación de Jerusalén por Moisés, también menciona la expulsión de los extranjeros¹⁵³. Que Tifón fuera adorado en Ávaris, ciudad de asentamiento de los hicsos, nos lleva a pensar que los seguidores de Tifón del *Oráculo del Alfarero* eran los mismos de los que habla Josefo, es decir,

¹⁵⁰ PLU., *De Isi. et Os.* 380d-e.

¹⁵¹ Antigua Nekheb, hoy día Elkab, situada al sur del Alto Egipto y en la orilla oriental del Nilo. Sobre ella, véase LIMME 2001, pp. 467-469; y GOMAA 2001, p. 466.

¹⁵² Texto profético egipcio conservado en su versión griega del siglo II-III, pero que remonta de una época bastante anterior. Sobre él, véase KOENEN 1968, pp. 178-209 (cf. FOWDEN 1993, p. 21-22; y BORGEAUD 2010, p. 179).

¹⁵³ *FGrHist* 264 F 6.

los hicsos. Cabe recordar que es Josefo quien identifica a los hicsos como antepasados de los judíos, mientras que otros autores lo hacen con los leprosos.

G. CRÍTICAS AL RELATO DE MANETÓN Y CONCLUSIÓN DE JOSEFO (*Ap.* I 251-253, 287)

Expuesta la cita literal de Manetón, afirma que ha omitido material por abreviar (*συντομίας ἕνεκα*). Sobre la naturaleza de dicha información, únicamente podemos hipotetizar que se trataba bien sobre la historia de Amenofis, bien sobre la cita de Manetón¹⁵⁴. Lejos de acabar con el testimonio de Manetón, Josefo continúa con su cita, esta vez en forma de paráfrasis sobre el ataque de los pastores (*συμβαλόντες οἱ δύο τοῖς ποιμέσι*) llevado a cabo por Amenofis y su hijo Ramsés. Una vez finalizada dicha paráfrasis, Josefo manifiesta su intención de demostrar las falsedades de Manetón (*Ap.* I 252), prestando especial atención a tres puntos (*Ap.* I 253). En primer lugar, que los judíos no procedían de Egipto, sino de otro lugar. En segundo lugar, que los egipcios leprosos no estaban relacionados con los primeros judíos. Por último, que Moisés no participaba de tal enfermedad, sino que su origen era más antiguo.

Tras argumentar las razones por las que las afirmaciones de Manetón no serían verídicas¹⁵⁵, Josefo (*Ap.* I 287) confirma lo que ha expuesto al comienzo de la cita literal, donde subraya la diferencia entre *γράμματα/ἀναγραφαί* y *τά μυθεύόμενα/τά λεγόμενα*. El testimonio de Manetón es fidedigno siempre y cuando siga los registros antiguos (*ταῖς ἀρχαίαις ἀναγραφαῖς*). Por el contrario, cuando recurre a leyendas anónimas (*τοὺς ἀδεσπότες μύθους*) ofrece relatos inverosímiles. De esta manera argumenta por qué el relato sobre los hicsos (*Ap.* I 75-92) le parece verosímil, mientras que aquel que vincula a los judíos con los leprosos (*Ap.* I 228-250) es, según Josefo, falso. Como si defendiera sus declaraciones ante un tribunal, Josefo hace uso de un lenguaje propio de la esfera judicial con el empleo de términos como *ἀλήθεια* y *διαμαρτάνω*.

¹⁵⁴ LANG, *BNJ* 609, com. a F 10a.

¹⁵⁵ I., *Ap.* I 254-286. Jacoby (*FGrHist* 609 F 10a) señala esta parte como “polemik”.

En vista de las explicaciones esgrimidas por el autor, observamos que sólo expone argumentos en contra de uno u otro relato de Manetón cuando este no deja en buen lugar al pueblo judío.

H. ESTRATEGIAS DE JOSEFO COMO TRANSMISOR

La cita de Manetón tiene como objetivo dar testimonio de que el antisemitismo se origina en Egipto. El pilar fundamental sobre el que Josefo sustenta su refutación concierne a las fuentes usadas por Manetón. De acuerdo al esquema de la cita, podemos distinguir las siguientes estrategias del transmisor:

I 223-226: Introducción: Causas del odio de los egipcios hacia los judíos. Las injurias contra el pueblo judío se originan en Egipto. Josefo convierte a los egipcios en los responsables del movimiento antijudío, y como prueba de ello acude al texto de Manetón. Aunque existen indicios de que el pueblo judío sentía cierta animadversión hacia el judío, carecemos de evidencias que certifiquen que Egipto fue la cuna del antisemitismo.

I 227-286: Calumnias de Manetón. Josefo muestra su desacuerdo hacia el testimonio de Manetón, al que ha parafraseado y citado textualmente. A partir de sus palabras, podemos entender la refutación de Josefo en torno a dos puntos. El primero y el más importante es el que concierne a las fuentes a las que, según el autor, habría acudido Manetón para sus *Αἰγυπτιακά* (*Ap.* I 227-228). Al afirmar que el relato de dicho autor es fidedigno sólo si ha seguido para su composición los documentos sagrados y los registros (*τά ἱερά γράμματα/αἱ ἀναγραφαί*), establece una relación de desigualdad entre las fuentes escritas y lo que él distingue como *τά μυθεύόμενα/τά λεγόμενα*. Es decir, si el texto proviene de los mitos y la tradición oral, el testimonio resulta inverosímil y, por tanto, no fiable. Con la disposición de esta subdivisión previa a la cita de Manetón, Josefo persuade al lector para que dude de la autoridad del relato que introducirá seguidamente. En definitiva, mediante esta estrategia, Josefo pretende restar credibilidad al texto que vincula a los leprosos con los antepasados de los judíos.

El segundo punto atañe a la identificación de Moisés con Osarsef. La atribución de este nombre egipcio al legislador judío lo relaciona directamente con el líder de los leprosos. Puesto que la conexión entre los leprosos y los antepasados de los judíos es un tema que causa especial

preocupación en Josefo, el autor dedica un apartado a desmentir tal identificación (*Ap.* I 279-286). La clave para negar las palabras de Manetón se encuentra en la etimología del nombre pues, según Josefo, el auténtico nombre del líder judío es Moisés y no Osarsef¹⁵⁶. Moisés, dice, es el nombre que recoge el origen de dicho personaje, ya que *moi* en egipcio significaría “agua” y, por tanto, Moisés “salvado del agua” (τὸν ἐκ τοῦ ὕδατος σωθέντα)¹⁵⁷. En esta estrategia observamos cómo Josefo, una vez más, acude a una etimología alternativa que justifique su argumentación¹⁵⁸.

I 287: Conclusión de Josefo. La cita de Manetón concluye con una breve declaración de Josefo, donde ratifica las palabras que precedieron al testimonio del autor egipcio. De nuevo, enfatiza la diferencia entre γράμματα/ἀναγραφαί y τὰ μυθεύόμενα/τά λεγόμενα, considerando que en lo referente a los hicsos como antepasados judíos Manetón decía la verdad. Por el contrario, el texto que refiere a que estos eran leprosos no sería fiable. Por tanto, bajo el punto de vista de Josefo los documentos sagrados y los registros (γράμματα y ἀναγραφαί) son fuentes más prestigiosas y fidedignas que los mitos y la tradición oral (τά μυθεύόμενα y τά λεγόμενα).

¹⁵⁶ I., *Ap.* I 286: ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦνομα λίαν ἀπιθάνως μετατέθεικεν: Ὅσαρσηφ γάρ, φησὶν, ἐκαλεῖτο. τοῦτο μὲν οὖν εἰς τὴν μετάθεσιν οὐκ ἐναρμόζει, τὸ δ' ἀληθὲς ὄνομα δηλοῖ τὸν ἐκ τοῦ ὕδατος σωθέντα [Μωσῆν]: τὸ γὰρ ὕδωρ οἱ Αἰγύπτιοι μᾶν καλοῦσιν.

¹⁵⁷ Josefo, además de en *Ap.* I 286, menciona esta etimología en *AI* II 9, 6.

¹⁵⁸ Hablamos de la etimología alternativa que ofrece sobre el significado de *hicsos*. Al respecto, consúltese el apartado F. Estrategias de Josefo como transmisor del capítulo “I., *Ap.* I 74-92”, especialmente pp. 147-151.

7

CONCLUSIONES GENERALES

Previamente hemos insistido en el hecho de que con nuestra Tesis Doctoral pretendemos enriquecer los estudios que nos preceden. En el presente apartado detallaremos las consideraciones finales que hemos extraído a partir de la investigación realizada. Para que tales ideas conclusivas mantengan coherencia con el resto de la Tesis, seguiremos el orden de los capítulos que conforman nuestro estudio. Intentaremos, en la medida de lo posible, acoger nuevas ideas para no resultar repetitivos respecto a los juicios expuestos anteriormente.

Es evidente señalar que el autor que condiciona y determina el contenido de esta Tesis es Manetón. Su investigación cambió el rumbo de nuestro trabajo por la problemática que genera el estudio de su figura. En cuanto a su biografía, son escasos los datos ciertos que de él conocemos. Esta escasez es un rasgo propio de los autores fragmentarios, pero en el caso de Manetón dicho rasgo se acentúa, pues prácticamente todo lo que le envuelve es dudoso, desde su nombre hasta el contexto que le rodea. A esta problemática se añade, en primer lugar, que la *Suda* dedique dos entradas a Manetón, lo que indicaría bien que, en efecto, existieron dos Manetón, bien que la información de ambas referencias hablen del mismo Manetón. En segundo lugar, una complicación más lo conforma la existencia de Pseudo-Manetón, autor distinto al Manetón que conocemos y compositor de obras que tradicionalmente se han atribuido al egipcio. Sin duda, los pocos datos que conocemos hoy día sobre dicho autor son resultado de la deformación que ha sufrido su figura ya desde la Antigüedad. En lo que respecta a su contexto, hemos atendido a los dos frentes a tener en cuenta al estudiar a Manetón. Por la falta de bibliografía que mencione por igual la dualidad del autor egipcio, no fue tarea fácil ofrecer un estudio detallado del contexto griego y egipcio que influyeron en Manetón y su *Historia de Egipto*. Fue este último el que nos presentó mayores problemas tanto por la falta de competencias previas sobre egiptología como por la incertidumbre en torno a algunos conceptos egipcios, como, por ejemplo, el Ciclo de Sotis. Salvados, en la medida de nuestra competencia, estos problemas y siempre teniendo en cuenta las dudas que suscitan, concluimos que hablar de la biografía de Manetón requiere hablar del contexto griego y egipcio de su época, un doble contexto propio del período Helenístico, ya que de ninguna manera es posible entender al autor y su obra si lo desvinculamos de su entorno. Y sólo conociendo todos los aspectos que conciernen a Manetón podemos comprender la visión que Josefo tenía de este y, con ello, saber de qué manera las

circunstancias personales de dicho autor afectaron, como detallaremos en breve, a la transmisión de las citas.

En lo referente al *Contra Apión*, el estudio de sus características y las circunstancias que motivaron su composición ayudan a saber por qué el testimonio Manetón fue imprescindible para Josefo. Recordemos que la naturaleza del *Contra Apión* es apologética y que tiene como objetivo el defender a los judíos. En la Roma de Josefo existía, al menos en estado latente, un sentimiento negativo hacia diferentes pueblos, especialmente hacia el judío, que desencadenó una serie de perjuicios hacia los mismos. Fruto de ello son las continuas referencias sobre el pueblo judío en la literatura de la época en las que se cuestiona, entre otras cosas, su origen. Y al contemplar los argumentos esgrimidos a favor de su pueblo a lo largo de todo el *Contra Apión*, advertimos que vertebra tal defensa sobre el relato de Manetón. En él encuentra las herramientas con las que justificar o rechazar las acusaciones vertidas sobre los judíos, su controvertido origen o Moisés. Se entiende así que sea en el *Contra Apión* y no en otra obra de Josefo donde encontremos la mayoría de las citas de Manetón.

Pasaremos a continuación a exponer las conclusiones extraídas a partir del análisis y comentario de las citas de Manetón, donde encontramos, en definitiva, la justificación de nuestra Tesis. En cuanto a *Ap. I 73*, pese a no tratarse de una cita de los *Αἰγυπτιακά*, contiene información esclarecedora sobre el conocimiento que Josefo podía tener del mismo. Tratándose de una presentación que el autor realiza como introducción a su testimonio, cabe esperar que mencione todos los datos que sobre él manejaba. En cuanto a su biografía, si bien afirma que es de raza egipcia y versado en cultura griega, no menciona su condición de sacerdote, aun siendo un oficio mencionado por diversas fuentes que hablan de Manetón. Con estas palabras sobre el autor egipcio y tal omisión, Josefo deja entrever al lector sus estrategias como transmisor por el siguiente motivo. Parece lógico que, si ha mencionado que Manetón escribió la *Historia de Egipto* a partir de las escrituras sagradas, conociera que este pertenecía a la clase sacerdotal. La pregunta de por qué decidió omitir este dato encuentra su respuesta en el uso que Josefo realiza del testimonio de Manetón, dado que hemos observado que acude a él tanto para recurrir a su autoridad como para rebatir sus afirmaciones. Al no mencionar la clase sacerdotal de Manetón, Josefo prepara al lector para la respuesta en contra de las palabras de dicho autor. Como indicamos en el capítulo correspondiente, el sacerdote era una figura de prestigio, por lo que la alusión a ello sólo dificultaría la refutación que hará del relato del egipcio. Por esta razón sostenemos que la presentación de Manetón es, en definitiva, la presentación de Josefo como

fuentes transmisora de Manetón, pues en ella se observa que manipula la información según sus intereses apologéticos, como hará en el resto de citas del autor egipcio.

Respecto a *Ap.* I 74-92, podemos afirmar que es en este fragmento donde apreciamos de manera evidente las estrategias de Josefo como transmisor. El relato sobre los hicsos es problemático, sobre todo, por la oscuridad en torno a la identidad de los mismos, problemática que se extiende incluso hasta nuestros días. Esta sombra sirve como luz para Josefo, quien aprovecha el vacío documental sobre los hicsos para identificarlos como los antepasados de los judíos. Siguiendo con el procedimiento que ha dejado entrever en su introducción a Manetón, Josefo adultera el relato original de la *Historia de Egipto*, alternando citas textuales con paráfrasis e incluso con opiniones en primera persona. La modificación más evidente de la obra del egipcio es lo referente a la etimología de *hicsos*. Por la versión alternativa a la que acude Josefo, es evidente que la explicación de Manetón no actúa de acuerdo con las necesidades argumentativas del judío. A lo largo de la tradición académica, dicho pasaje, *Ap.* I 83, ha sido objeto de debate por las dudas sobre su autoría. Estudiar al autor desde el prisma de la transmisión ayuda a esclarecer esta cuestión en tanto que aumenta las posibilidades de que *Ap.* I 83 no fuera obra de un editor posterior del *Contra Apión* u otro judío, sino del propio Josefo. Por una parte, es probable que Josefo conociera, al menos, un ἀντίγραφον de los Αἰγυπτιακά que, por proximidad cronológica, debió ser el *Epítome* de Africano. Por otra, la introducción de una etimología alternativa no sería exclusiva del relato de los hicsos. El mismo proceder encontramos en el tratamiento del nombre Osarsef, que menciona igualmente una etimología alternativa (*Ap.* I 286) a la que se encontraría en el texto de Manetón. Queda claro, por tanto, que su afirmación de que seguirá las palabras del autor egipcio literalmente (παραθήσομαι δὲ τὴν λέξιν αὐτοῦ, καθάπερ αὐτὸν ἐκεῖνον παραγαγὼν μάρτυρα) es falsa.

En caso de que existiera alguna duda sobre la hipótesis anteriormente expuesta, la cita de *Ap.* I 223-253, 287 la confirma. Josefo mostró su simpatía hacia Manetón cuando acudió a él como prueba de la antigüedad judía. Y dicho testimonio era verídico por haber seguido las escrituras y registros sagrados (τὰ ἱερά γράμματα/αἱ ἀναγραφαί). Hasta aquí, Manetón como figura de autoridad en el *Contra Apión*. A partir de este momento, Josefo presentará al autor egipcio como un difamador de su pueblo, pues ha dejado de seguir las fuentes escritas para guiarse por mitos y habladurías (τὰ μυθεύόμενα/τὰ λεγόμενα). Es evidente que, al distinguir el tipo de fuentes utilizadas por Manetón, Josefo conocía los datos que habría manejado el egipcio. Sin embargo, comunica al lector tal oposición sólo cuando le interesa que este adopte una

actitud de desconfianza hacia el relato que introducirá a continuación, relato que, en efecto, contiene una visión negativa de los judíos al identificarlos con los leprosos del Éxodo.

Para enjuiciar acertadamente la obra de Manetón es necesario recurrir a los métodos utilizados actualmente para el estudio de la historiografía fragmentaria. Y en dichos métodos la atención al transmisor es un elemento fundamental. En el caso concreto de Manetón, atender a Josefo y su *Contra Apión* equivale a atender a su transmisor principal. Por tanto, es necesario examinar los posibles sesgos ideológicos y culturales presentes en el *Contra Apión* a fin de conocer hasta qué punto la fuente transmisora ha podido deformar la visión de la fuente transmitida. La presente Tesis arroja luz en este sentido, pues indica que Josefo transmite a Manetón de manera subjetiva al alterar el texto original según sean sus contenidos favorables o no al pueblo judío. Sus palabras demuestran que conoce aspectos biográficos de dicho autor, sus *Αἰγυπτιακά* y las fuentes consultadas para su composición. Pero en lugar de ofrecer su testimonio de forma objetiva, lo hace de manera sesgada, omitiendo partes de la versión de Manetón, acudiendo a copias de la *Historia de Egipto* o añadiendo información alternativa si la original no actuaba en consonancia con sus intereses apologéticos.

8

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ABBEMA VAN, L. K., 2016, “Women in Flavian Rome”, en ZISSOS 2016, pp. 296-312.
- ADLER, W., 1983, “Berossus, Manetho and “1 Enoch” in the World Chronicle of Panodorus”, *HThR* 76, pp. 419-442.
- , 1989, *Time Immemorial: Archaic History and Its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus*, Washington.
- ADLER, W.–P. TUFFIN, 2002, *The Chronography of George Synkellos: a Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*, Oxford.
- ALEXANDER, L. C., 1999, “The Acts of the Apostles as an Apologetic Text”, en M. Edwards, M. – M. Goodman – S. Price (eds.), *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*, Oxford, pp. 15-44.
- ALEXANDER, P. S., 1992, “Targum, Targumim”, en FREEDMAN VI 1992, pp. 320-331.
- ALTMAYER, J. J., 1840, *Cours de Philosophie de l’Histoire*, Bruxelles–Meline.
- ASSMANN, J., 1997, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge: Massachusets.
- , 2003, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs. Translated by Andrew Jenkins*, New York.
- , 2011, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge.
- ATTRIDGE, H. W., 1984, “Josephus and His Works”, en M. E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, Assen, pp. 185-232.
- , 1996, “Nag Hammadi”, en P. J. Achtemeier, *Bible Dictionary*, New York. pp. 729-730.
- AUFRÈRE, S. H., 2012, “Manéthôn de Sebennytos, médiateur de la culture sacerdotale du Livre sacré? Questions diverses concernant l’origine, le contenu et la datation des *Ægyptiaca*”, en B. Legras (ed.), *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique. Actes du colloque international (Reims, 14-17 Mai 2008)*, Paris, pp. 321-352.

- AVISHUR, I.–M. DAVID HERR–C. STEPHEN EHRLICH, 2007, “Edom”, en SKOLNIK–BERENBAUM VI 2007, pp. 151-158.
- AZIZA, C., 1987, “L’utilisation polémique du récit de l’Exode chez les écrivains alexandrins (IV re siècle av. J.-C.–Ier siècle ap. J.-C.)”, *ANRW* 2.20, pp. 41-65.
- BAGNALL, R. S., 1997, “Decolonizing Ptolemaic Egypt”, en P. Cartledge – P. Garnsey – E. Gruen, *Hellenistic Constructs: Essays in Culture, History and Historiography*, Berkeley, pp. 225-241.
- BAINES, J., 2011, “Ancient Egypt”, en A. Feldherr – G. Hardy (eds.), *The Oxford History of Historical Writing: Volume 1: Beginnings to AD 600*, Oxford, pp. 53-75.
- BALSDON, J. P. V. D., 1979, *Romans and Aliens*, London.
- BARCLAY, J. M. G., 1996, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)*, Edinburgh.
- , 1998, “Josephus v. Apion: Analysis of an Argument”, en S. Mason (ed.), *Understanding Josephus: Seven Perspectives*, Sheffield, pp. 194-221.
- , 2000, “Judaism in Roman Dress. Josephus’ Tactics in the *Contra Apionem*”, en KALMS 2000, pp. 231-245.
- , 2004, “The Politics of Contempt: Judaeans and Egyptians in Josephus’s *Against Apion*”, en J. M. G. Barclay (ed.), *Negotiating Diaspora: Jewish Strategies in the Roman Empire*, London., pp. 109-127.
- , 2007, *Flavius Josephus: Translation and Commentary, X: Against Apion*, Leiden.
- , 2016, “Against Apion”, en CHAPMAN–RODGERS 2016, pp. 75-85.
- BAR-KOCHVA, B., 1996, *Pseudo-Hecateus, “On the Jews”*, Berkeley.
- , 2000, “Lysimachus of Alexandria and the Hostile Traditions Concerning the Exodus”, *Tarbiz* 69, pp. 471-506.
- , 2010, *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period*, Berkeley–Los Angeles–London.
- BARRETT, A. A., 1989, *Caligula: The Corruption of Power*, London.
- BAUD, M., 2010, “The Old Kingdom”, en LLOYD 2010, pp. 63-80.
- BEARD, M., 2003, “The Triumph of Flavius Josephus”, en BOYLE–DOMINIK 2003, pp. 543-558.

- BECKERATH VON, J., 1964, *Untersuchungen zur Politischen Geschichte der Zweite Zwischenzeit in Ägypten*, Glückstadt.
- , 1977, “Geschichtsscheibung”, en HELCK–OTTO II 1977, pp. 566-568.
- BELKIN, S., 1936, *The Alexandrian Halakah in Apologetic Literature of the First Century C.E.*, Philadelphia.
- BERNABÉ, A., 1996, *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*, Vol. I, Leipzig.
- BERNAYS, J., 1856, *Ueber das Phokylideische Gedicht: Ein Beitrag zur Hellenistischen Litteratur*, Breslau.
- BERTHELOT, K., 2000, “The Use of Greek and Roman Stereotypes of the Egyptians by Hellenistic Jewish Apologists, with special reference to Josephus’ *Against Apion*”, en KALMS 2000, pp. 185-221.
- BIETAK, M., 2001a, “Hyksos”, en REDFORD 2001d II, pp. 136-143.
- , 2001b, “Dab’a, Tell Ed-”, en REDFORD 2001d I, pp. 351-354.
- BILDE, P., 1988, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome*, Sheffield.
- , 1998, *Den Hellenistisk-Romerske Verden: Religiøse Tekster*, Copenhagen.
- BOECKH, A., 1845, *Manetho und die Hundsternperiode, ein Beitrag zur Geschichte des Pharaonen*, Berlin.
- BORCHADT, L., 1935, *Der Mittel zur Zeitlichen Festlegung von Punkten de Aegyptische Geschichte und ihre Anwendung*, Kairo.
- BORGEAUD, P.–T. RÖMER–Y. VOLOKHINE, 2010, *Interprétations de Moïse: Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leiden–Boston.
- BORGEAUD, P., 2010, “Quelques remarques sur Typhon, Seth, Moïse et son âne, dans la perspective d’un dialogue réactif transculturel”, en BORGEAUD *et al.* 2010, pp. 173-185.
- BOWMAN, A. K.–P. GARNSEY–D. RATHBONE, 2000, *The Cambridge Ancient History, Volume XI: The High Empire, A. D. 70-192*, Cambridge.
- BOYLE, A. J.–W. J. DOMINIK (eds.), 2003, *Flavian Rome: Culture, Image, Text*, Leiden.
- BOYLE, A. J., 2003, “Introduction: Reading Flavian Rome”, en BOYLE–DOMINIK 2003, pp. 1-67.

- BOYSEN, K., 1898, *Flavii Iosephi Opera: Ex Versione Latina Antiqua, Pars VI: De Iudaeorum Vetustate sive Contra Apionem Libri II*, Vindobonae.
- BOYS-STONES, G. R., 2001, *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford.
- BRIGHTON, M. A., 2016, “Flavian Judea”, en ZISSOS 2016, pp. 239-253.
- BROOKS, R., “Mishnah”, en FREEDMAN IV 1992, pp. 871-873.
- BRUCE, I. A. F., 1964, “Nerva and the Fiscus Judaicus”, *PalEQ* 96, pp. 34-45.
- BRYAN, B. M., 2001, “Amenhotpe III”, en REDFORD 2001d I, pp. 72-74.
- BULL, C. H., 2018, *The tradition of Hermes Trismegistus: the Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Leiden–Boston.
- CANDAU MORÓN, J. M.–F. AGUAYO HIDALGO, 2019, “Sangre Judía en Odres Griegos: Flavio Josefo y la Historiografía Griega Perdida”, *Habis* 50, pp. 205-223.
- CANDAU MORÓN, J. M., 2013, “Citazioni Storiografiche nel *De Herodoti Malignitate* di Plutarco. Ideologia, Retorica e Conflitti d’Identità”, en COSTA–BERTI, 2013, pp. 277-292.
- CARTLEDGE, P., 1993, *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Oxford.
- CHRISTESEN, P., 2007, *Olympic Victor Lists and Ancient Greek History*, Cambridge.
- COHEN, S. J. D., 1987, “Respect for Judaism by Gentiles in the Writings of Josephus”, *HThR* 80, pp. 409-430.
- COHN, L.–P. WENDLAND–S. REITER, 1896-1930, *Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt*. 7 vols., Berolini.
- COHN, L., 1894, “Apion”, en *RE* I, cols. 2803-2806.
- COLSON, F.H., 1941, *Philo*, IX, Cambridge.
- CONSTANS, L. A., 1914, “Les jardins d’Épaphrodite”, *Mélanges d’archéologie et d’histoire* 34, pp. 383–387.
- COSTA, V.–M. BERTI, 2013, *Ritorno ad Alessandria. Storiografia Antica e Cultura Bibliotecaria: Tracce di una Relazione Perduta. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 28-29 Novembre 2012)*, Tivoli.
- COSTA, V., 2013, “La Fine è il Fuoco? Roghi di Libri e Biblioteche nel Mondo Antico”, en COSTA–BERTI 2013, pp. 3-25.

- , 2014, “Le Musée et la Bibliothèque: une Histoire des Collections”, en C. Méla – F. Möri, *Alexandrie la Divine*, I, Genève, pp. 300-311.
- COTTON, H. M.–W. ECK, 2005, “Josephus’ Roman Audience: Josephus and the Roman Elites”, en EDMONDSON *et al.* 2005, pp. 37–52.
- CRAWFORD, H., 2013, *The Sumerian World*, London–New York.
- CRISHOLM, H., 1910, “Apion”, en H. Crisholm (ed.), *The Encyclopaedia Britannica: a dictionary of arts, sciences, literature and general information. Vol. II: Andros to Austria*, Cambridge, col. 168.
- CROUCH, J. E., 1972, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*, Göttingen.
- DE LANGE, N. R. M., 1991, “The Origins of Anti-Semitism: Ancient Evidence and Modern Interpretations”, en S. L. Gilman – S. T. Katz (eds.), *Anti-Semitism in Times of Crisis*, New York, pp. 21-37.
- DIELEMAN, J., 2005, *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, Leiden–Boston.
- DILLERY, J., 1999, “The First Egyptian Narrative History: Manetho and Greek Historiography”, *ZPE* 127, pp. 93–116.
- , 2003, “Putting Him Back Together Again. Apion Historian, Apion grammaticos”, *CPh* 98, pp. 383-390.
- , 2015, *Clio’s other Sons: Berossus & Manetho*, Ann Arbor.
- DONADONI ROVERI, A. M., 2001, “Gebelein”, en REDFORD 2001d II, pp. 7-9.
- EATON-KRAUSS, M., 2001, “Akhenaten”, en REDFORD 2001d I, pp. 48-51.
- EDMONSON, J.–S. MASON–J. RIVES, 2005, *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford.
- EDWARDS, I.E.S.–C.J. GADD–N.G.L. HAMMOND–E. SOLLBERGER (eds.), 1973, *The Cambridge Ancient History, Volume II, Part 1: History of the Middle East and the Aegean Region c. 1800-1380 B.C.*, Cambridge.
- ERSKINE, A., 1995, “Culture and Power in Ptolemaic Egypt: The Museum and Library of Alexandria”, *G&R* 42, pp. 38-48.

- ESCOLANO-POVEDA, M., 2020, *The Egyptian Priests of the Graeco-Roman Period: an Analysis on the Basis of the Egyptian and Graeco-Roman Literary and Paraliterary Sources*, Wiesbaden.
- FARAG, S., 1980, “Une inscription Memphite de la XIIe dynastie”, *REgypt* 32, pp. 75-82.
- FELDMAN, L. H.–J. R. LEVISON, 1996, *Josephus’ Contra Apionem: Studies in its Character and Context*, Leiden.
- FELDMAN, L. H., 1981, *Josephus*, X, Cambridge.
- , 1988, “Pro-Jewish Intimations and Anti-Jewish Remarks Cited in Josephus’ *Against Apion*”, *Jewish Quarterly Review* 78, pp. 187-251.
- , *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton.
- , 1998, *Josephus’s Interpretation of the Bible*, Berkeley.
- , 2000, *Judean Antiquities 1–4: Flavius Josephus: Translation and Commentary*, III, Leiden.
- FERNÁNDEZ GALIANO, M., 1969, *La Transcripción Castellana de los Nombres Propios Griegos*, Madrid.
- FERRER COSTA, J., 2014, “El Targum”, en G. Seijas, *Historia de la literatura hebrea y judía*, Madrid, pp. 313-328.
- FESTUGIÈRE, A.-J., 1944-1954, *La Révélation d’Hermès Trismégiste I: L’Astrologie et les Sciences Occultes* (1944); *II: Le Dieu Cosmique* (1949); *III: Les Doctrines de l’Âme* (1953); *IV: Le Dieu Inconnu et la Gnose* (1954), 4 vols., Paris.
- FOWDEN, G., 1986, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge.
- , 1993, *The Egyptian Hermes*, Princeton.
- FRANKE, D., 1988, “Zur Chronologie des Mittleren Reiches Teil II: Die Sogenannte “Zweite Zwischenzeit” Altägyptens”, *Orientalia* 57, pp. 245-274.
- , 2001a, “Amenemhet I”, en REDFORD 2001d I, pp. 68-69.
- , 2001b, “Elephantine”, en REDFORD 2001d I, pp. 465-467.

- FRANKFORT, T., 1961, “La Date de l’Autobiographie de Flavius Josèphe et les Oeuvres de Justus de Tibériade”, *RBPh* 39, pp. 52-58.
- FRANKFURTER, D., 2010, “Religion in Society: Graeco-Roman”, en LLOYD 2016, pp. 526-546.
- FRASER, P. M., 1972, *Ptolemaic Alexandria*, I, Oxford.
- FREEDMAN, D. N. (ed.), 1992, *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols., New York.
- FRUIN, R., 1847, *Manethonis Sebennytae Reliquiae*, Leiden.
- GAGER, J. G., 1972, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville.
- GALIMBERTI, A., 2016, “The Emperor Domitian”, en ZISSOS 2016, pp. 92-108.
- Gallia, A.B., 2016, “Remaking Rome”, en ZISSOS 2016, pp. 148-165.
- GAMBETTI, S., 2009, *The Alexandrian Riots of 38 C. E. and the Persecution of the Jews: A Historical Assessment*, Leiden.
- GABBA, E., 1989, “The Growth of anti-Judaism or the Greek-attitude towards Jews”, en W. D. Davies – L. Finkelstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism, Vol. 2: The Hellenistic Age*, Cambridge, pp. 614-656.
- GARCÍA YEBRA, V., 1994, *Traducción: Historia y Teoría*, Madrid.
- GARDINER, A.H., 1916, “The Defeat of the Hyksos by Kamose: The Carnarvon Tablet, Nn. I”, *JEA* 3, pp. 95-110.
- , 1938, “The House of Life”, *JEA* 24, pp. 157-179.
- , 1961, *Egypt of the Pharaohs*, Oxford.
- GASTARD, B., 2011, “Barbarian interest in the *Excerpta Latina Barbari*”, *EME* 19, pp. 3-42.
- GERBER, C., 1997, *Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus: Untersuchungen zu seiner Schrift Contra Apionem*, Leiden.
- , 2001, “Die Bezeichnungen des Josephus für das Jüdische Volk, Insbesondere in *Contra Apionem*.”, en KALMS 2001, pp. 135-143.
- GERBER, D. E., 1999, *Greek Elegiac Poetry*, Cambridge.
- GIANGRANDE, G., 1962, “Emendations to Josephus Flavius’ *Contra Apionem*”, *CQ* 12, pp. 108-117.

- GMIRKIN, R. E., 2006, *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch*, New York.
- GOMAA, F., 2001, "Upper Egypt", en REDFORD 2001d III, pp. 464-470.
- GOODMAN, M., 1989, "Nerva, the *Fiscus Judaicus* and Jewish Identity", *JRS* 79, pp. 40- 44.
- , 1997, "Josephus' Treatise *Against Apion*", en EDWARDS *et al.*, 1997, pp. 45-58.
- , 2005, "The *Fiscus Judaicus* and Gentile Attitudes to Judaism in Flavian Rome", en EDMONDSON *et al.* 2005, pp. 167-177.
- GOW, A. S. F., 1952, *Theocritus*, 2 vols., Cambridge.
- GRIFFIN, M., 2000a, "The Flavians", en BOWMAN *et al.* 2000, pp. 54-83.
- , 2000b, "Nerva to Hadrian", en BOWMAN *et al.* 2000, pp. 84-131.
- GRIFFITHS, J. G., 1970, *Plutarch's De Iside et Osiride*, London.
- GRUEN, E. S., 1998, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley.
- , 2002, *Diaspora: Jews amidst Greek and Romans*, Cambridge.
- , 2005, "Greeks and Jews: Mutual Misperceptions in Josephus' *Contra Apionem*", en C. Bakhos (ed.), *Ancient Judaism in its Hellenistic Context*, Leiden, pp. 31-51.
- GUTSCHMID, A., 1893, *Kleine Schriften*, IV, Leipzig.
- HAALAND, G., 1999, "Jewish Laws for a Roman Audience. Toward and Understanding of *Contra Apionem*", en J. U. Kalms – F. Siegert (eds.), *Internationales Josephus-Kolloquium Brüssel 1998*, Münster, pp. 282-304.
- HABACHI, L., *The Second Stela of Kamose and His Struggle against the Hyksos Ruler and His Capital*, Glückstadt.
- HARAN, M.– H. STRAUSS–E. GOTTLIEB, 2007, "Menorah", en SKOLNIK–BERENBAUM XIV 2007, pp. 49-55.
- HARDWICK, M. E., 1989, *Josephus as an Historical Source in Patristic Literature through Eusebius*, Atlanta.
- HARRISON, T., 2003, "Upside down and back to front: Herodotus and the Greek encounter with Egypt", en P. Ucko (ed.), *Ancient Perspectives on Egypt*, London, pp. 145-155.

- HAVET, E., 1873, *Mémoire sur la Date des Écrits qui Portent les Noms de Bérosee et de Manéthon*, Paris.
- HAYES, W.C., 1973a, “Egypt: From the Death of Ammenemes III to Seqenenre II”, en EDWARDS *et al.* 1973, pp. 42-76.
- , 1973b, “Egypt: Internal Affairs from Tuthmosis I to the Death of Amenophis III”, en EDWARDS *et al.* 1973, pp. 313-416.
- HEEMSTRA, M., 2010, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*, Tübingen.
- HEINEMANN, I., 1931, “Antisemitismus”, *RE* Supplement V, pp. 3-43.
- HELCK, W.–E. OTTO (eds.), 1975-1986, *Lexikon der Ägyptologie*, Band I: A–Ernte (1975); Band II: Erntefest–Hordjedef (1977); Band III: Horhekenu–Megeb (1980); Band IV: Megiddo–Pyramiden (1982); Band V: Pyramidenbau–Steingefäße (1984); Band VI: Stele–Zypresse (1986), 6 vols., Wesbaden.
- HELCK, W., 1980, “*kyphi*”, en HELCK–OTTO 1980, pp. 902-903.
- , 1986, “Zeitrechnung”, en HELCK–OTTO 1986, pp. 1372-1373.
- HOLLANDER W.D., 2014, *Josephus, the Emperors and the City of Rome*, Leiden.
- HÖLSCHER, G., 1916, “Josephus”, en *RE* IX, cols. 1934-2000.
- HORNUNG, E.–R. KRAUSS–D. WARBURTON, 2006a, “Methods of Dating and the Egyptian Calendar”, en HORNUNG *et al.* 2006c, pp. 45-51.
- , 2006b, “Chronological Table for the Dynastic Period”, en HORNUNG *et al.* 2006c, pp. 490-495.
- , (eds.), 2006c, *Ancient Egyptian Chronology*, Leiden.
- HUNTER, R., 2008, *On Coming After: Studies in Post-Classical Greek Literature and its Reception*, Berlin–New York.
- INOWLOCKI, S., 2005, “La pratique de la citation dans le *Contre Apion* de Flavius Josèphe”, *Ktema* 30, pp. 371-393.
- ISAAC, B., 2004, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton.
- JACOBSON, H., 1977, “Apion’s Nickname”, *AJPh* 98, pp. 413-415.
- JACOBY, F., 1907, “Euemeros”, *RE* VI 1, cols. 952–972.

- JAMES, T. G. H., 1973, “Egypt: From the Expulsion of the Hyksos to Amenophis I”, en EDWARDS *et al.* 1973, pp. 289-312.
- JOSEPHSON, J. A., 2001, “Nektanebo”, en REDFORD 2001d II, pp. 517-518.
- KADISH, G. E., 2001, “Historiography”, en Redford 2001d II, pp. 108-111.
- KÁKOSY, L., 1984, “Sothis”, en HELCK–OTTO 1984, pp. 1110-1117.
- KALMS, J. U. (ed.), 2000, *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999*, Münster.
- (ed.), 2001, *Internationales Josephus-Kolloquium Amsterdam 2000*, Münster.
- KASHER, A., 1985, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, Tübingen.
- KEMEZIS, A., 2016, “Flavian Greek Literature”, en ZISSOS 2016, pp. 450-468.
- KESSLER, D., 2001a, “Hermopolis”, en REDFORD 2001d II, pp. 94-97.
- , 2001b, “Bull Gods”, en REDFORD 2001d I, pp. 209-213.
- KITCHEN, K. A., 2001, “King Lists”, en REDFORD 2001d II, pp. 234-238.
- KOENEN, L., 1968, “Die Prophezeiungen des “Töpfers”, *ZPE* 2, pp. 178-209.
- KRAUSS, R.–D. A. WARBURTON, 2006, “Conclusions and a Postscript to Part II, Chapter I”, en HORNUNG *et al.* 2006c, pp. 473-489.
- KRAUSS, R., 2006a, “Egyptian Sirius/Sothic Dates and the Question of the Sirius Based Lunar Calendar”, en HORNUNG *et al.* 2006c, pp. 439-457.
- KRAUSS, R., 2006b, “Lunar Dates”, en HORNUNG *et al.* 2006c, pp. 395-431.
- KRAUSS, S., 1905, “Pseudo-Phocylides”, en I. Singer (ed.), *The Jewish Encyclopedia*, Volume X, New York–London, pp. 255-256.
- KREBSBACH, J., 2014, “Herodotus, Diodorus and Manetho: An Examination of the Influence of Egyptian Historiography on the Classical Historians”, *NECJ* 41, pp. 81-111.
- KÜCHLER, M., 1979, *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang Weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens*, Göttingen.
- LABOW, D., 2005, *Flavius Josephus: Contra Apionem, Buch 1. Einleitung, Text, Textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar*, Stuttgart.
- LACAU, P., 1939, “Une Stèle du Roi “Kamosis”, *ASAE* 39, pp. 245-271.

- Lambers-Petry, D., 2001, “Proselytenwerbung bei Josephus? Überlegungen zur Absicht der Schrift *Contra Apionem*”, en KALMS 2001, pp. 223-238.
- LAQUEUR, R., 1920, *Der Jüdische Historiker Flavius Josephus: Ein Biographischer Versuch auf Neuer Quellenkritischer Grundlage*, Darmstadt.
- , 1928, “Manethon”, en *RE* XIV, cols. 1060-1105.
- LASCARIS, C., 1495, *Erotemata [Greek] With the Latin translation of Johannes Crastonus Placentinus. Add: Alphabeta graecum cum multiplicibus litteris. Oratio dominica. Ave Maria. Symbolum Apostolorum. Evangelium Jo-hannis [fragment]. Pythagoras, Aurea verba. Pseudo-Phocylides, Sententiae sive Moralia [all Greek and Latin]*, Venice.
- LEE TOO, Y., 2016, “Education in the Flavian Age”, en ZISSOS 2016, pp. 313-326.
- LENFANT, D., 2002, “Les Citations de Thucydide dans les Scholies d’Aristophane: Contribution à l’Analyse de Fragments d’Historiens” en S. Pittia (ed.), *Fragments d’Historiens Grecs. Autour de Denyse d’Halicarnasse*, Roma, pp. 415-487.
- LEPSIUS, C. R., 1913, *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*, Leipzig.
- LEVISON, J. R.–J. R. WAGNER, 1996, “Introduction: The Character and Context of Josephus’ *Against Apion*”, en FELDMAN–LEVISON 1996, pp. 1-48.
- LIMME, L. J. H., 2001, “Elkab”, en REDFORD 2001d I, pp. 467-469.
- LINANT DE BELLEFONDS, P.–E. PRIOUX, 2018, *Voir les Mythes: Poésie Hellénistique et Arts Figures*, Paris.
- LITCHFIELD WEST, M., 2012, “Phocylides”, en S. HornBlower – A. Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Fourth Edition, Oxford, p. 1139.
- LLOYD, A. B., 1988, “Manetho and the Thirty-First Dynasty”, en J. Baines – T. G. H. James – A. Leahy, *Pyramid Studies and other Essays: Presented to I.E.S Edwards*, Oxford, pp. 154-160.
- (ed.), 2010, *A Companion to Ancient Egypt*, 2 vols., Chichester.
- LUCAS, A.–J. R. HARRIS, 1999, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, Mineola–New York.
- LUFT, U., 1984, “Sothisperiode”, en HELCK–OTTO 1984, pp. 1117-1124.

- MAGNETTO, A., 2007, “ἀναγραφή”, en G. Nenci – C. Ampolo – L. Porciani (eds.), *Lexicon Historiographicum Graecum et Latinum*, 3 vols., Pisa, pp. 40-49.
- MAHÉ, J.-P., 1978, *Hermès en Haute-Égypte: Tome 1, Les Textes Hermétiques de Nag Hamadi et Leurs Parallèles Grecs et Latins*, Québec.
- MAHÉ, J.-P., 1982, *Hermès en Haute-Egypte: Tome 2, Le fragment du Discours parfait et les Définitions hermétiques arméniennes (NH VI, 8.8a)*, Québec.
- MÁLEK, J., 1982, “The Original Version of the Royal Canon of Turin”, *JEA* 68, pp. 93-106.
- MANCIOLI, D., 1996, “Horti Epaphroditiani”, en E. M. Steinby, (ed.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, III, Rome, p. 60.
- MANNING, J. G., 2010, *The Last Pharaohs: Egypt under the Ptolemies, 305-30 BC*, Princeton–Oxford.
- MARCUS, R., 1946, “Antisemitism in the Hellenistic-Roman World”, en K. S. Pinson (ed.), *Essays on Antisemitism*, New York, pp. 61-78.
- MASON, S., 1996, “The *Contra Apionem* in Social and Literary Context: An Invitation to Judean Philosophy”, en FELDMAN–LEVISON 1996, pp. 187-228.
- , 2001, *Flavius Josephus: Translation and Commentary, Vol. 9: Life of Josephus*, Leiden.
- , 2003a, *Josephus and the New Testament*, Peabody.
- , 2003b, “Flavius Josephus in Flavian Rome: Reading On and Between the Lines”, en BOYLE–DOMINIK 2003, pp. 559-589.
- , 2005, “Figured Speech and Irony in T. Flavius Josephus”, en EDMONDSON *et al.* 2005, pp. 243-288.
- , 2016a, *A History of Jewish War: A.D. 66-74*, Cambridge–New York.
- , 2016b, “Josephus as a Roman Historian”, en CHAPMAN–RODGERS 2016, pp. 89-107.
- MEISER, M., 1998, *Die Reaktion des Volkes auf Jesus*, Berlin.
- MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, J., 1984, “Dryton le Crétois et sa Famille ou les Mariages Mixtes dans l’Égypte Hellénistique”, en H. Van Effenterre (ed.), *Aux origines de l’hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommage à Henri Van Effenterre, Histoire ancienne et médiévale*, XV, Paris, pp. 353-377.

- , 2001, *The Jews of Egypt: From Rameses II to Emperor Hadrian. Translated by Robert Cornman with a Foreword by Shaye J. D. Cohen*, New York.
- MELTZER, E. S., “Horus”, en REDFORD 2001d II, pp. 119-122.
- MEYER, E., 1904, *Aegyptische Chronologie*, Berlin.
- , 1931, *Geschichte des Altertums (Second edition)*, Stuttgart.
- MILLAR, F., 1965, “Epictetus and the Imperial Court”, *JRS* 55, pp. 141-148.
- MOMIGLIANO, A., 1975, “Intorno al Contra Apione”, en A. MOMIGLIANO (ed.), *Quinto Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, Roma, pp. 765-784.
- , 1979, “Flavius Josephus and Alexander’s Visit to Jerusalem”, *Athenaeum* 57, pp. 442-448.
- , 1990, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Berkeley.
- MONTET, P., 1941, *Le drame d’Avaris: Essai sur la Pénétration des Sémites en Égypte*, Paris.
- MOSSHAMMER, A. A., 1984, *Georgii Syncelii Ecloga Chronographica*, Leipzig.
- , 2008, *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*, Oxford.
- MORRISON, A. D., 2010, “Greek Literature in Egypt”, en LLOYD 2010, pp. 755-778.
- MOYER, I. S., 2011, *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge.
- MURISON, C. L., 2016, “The Emperor Titus” en ZISSOS 2016, pp. 76-91.
- MURRAY, O., 1972, “Herodotus and Hellenistic Culture”, *CQ* 22, pp. 200-213.
- NEITZEL, S., 1977, *Apions Γλωσσαι Ὀμηρικαί*, Berlin.
- NIEBUHR, K.-W., 1987, *Gesetz und Paränese: Katechismusartige Weisungsreihen in der Frühjüdischen Literatur*, Tübingen.
- NIESE, B., 1889, *Flavii Josephi Opera Edidit et Apparatu Critico Instruxit. Vol. 5: De Iudaeorum Vetustate sive Contra Apionem Libri II*. Berlin.
- OTTO, W., 1905-1908, *Priester und Tempel im Hellenistischen Ägypten*, I-II, Leipzig.
- PAGE, T. E., 1940, “Introduction”, en W.G. Waddell, *Manetho*, Cambridge–Massachusetts, pp. VII-XXVIII.
- PARKER, R. A., 1950, *The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago.

- PFEIFFER, R., 1981, *Historia de la Filología Clásica I: de los Comienzos hasta el Final de la Época Helenística*. Traducido por J. Vicuña – M. R. Lafuente, Madrid.
- PINCH, G., 2002, *Handbook of Egyptian Mythology*, Santa Barbara.
- PUCCI BEN ZEEV, M., 2005, *Diaspora Judaism in Turmoil, 116/117 CE: Ancient Sources and Modern Insights*, Leuven.
- RAJAK, T., 2002, *Josephus: The Historian and His Society*, London.
- RAY, J. D., 2001a, “Thirtieth Dynasty”, en REDFORD 2001d III, pp. 275-276.
- , 2001b, “Late Period: An Overview”, en REDFORD 2001d II, pp. 267-272.
- , 2001c, “Bakenrenef”, en REDFORD 2001d I, p. 162.
- Redford, D.B, 1986, *King-Lists, Annals and Day-Books: A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Mississauga.
- , 2001a, “Manetho”, en REDFORD 2001d II, pp. 336-337.
- , 2001b, “Petosiris”, en REDFORD 2001d III, pp. 38-39.
- , 2001c, “Historical Sources: Textual Evidence”, en REDFORD 2001d II, pp. 105- 108.
- (ed.), 2001d, *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, 3 vols, New York.
- REINACH, T., 1895, *Textes d'Auteurs Grecs et Romains Relatifs au Judaïsme*, Paris.
- , 1930, *Flavius Josephus, Contre Apion (text and notes by Reinach; translation by L. Blum)*, Paris.
- REITZENSTEIN, R., 1904, *Poimandres: Studien zur Griechisch-Ägyptischen und Frühchristlichen Literatur*, Leipzig.
- REVELL, E. J., 1992, “Masorettes”, en FREEDMAN IV 1992, pp. 592-594.
- , “Masoretic Text”, en FREEDMAN IV 1992, pp. 597-599.
- RICHARDSON JR., L., 1992, *A New Topographical Dictionary of Rome*, Baltimore.
- RITNER, R. K., 1993, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago.
- RIVES, J., 2005, “Flavian Policy and the Jerusalem Temple”, en EDMONDSON *et al.* 2005, pp. 145-166.
- ROCHE, P., 2016, “Latin Prose Literature: Author and Authority in the Prefaces of Pliny and Quintilian”, ZISSOS 2016, pp. 434-449.

- RODRÍGUEZ DE SEPÚLVEDA, M., 1994, *Flavio Josefo: Autobiografía y Contra Apión*, Madrid.
- ROMANOSKY, E., 2001a, “Min”, en REDFORD 2001d II, pp. 413-415.
- , 2001b, “Ahmose”, en REDFORD 2001d I, p. 46.
- RUPPRECHT, K., 1924, “IEPA ANAΓΡΑΦΗ”, *Philologus* 80, pp. 350–352.
- SAÏD, S., 2007, “Myth and Historiography”, en J. Marincola (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, vol. 1, Oxford, pp. 76-88.
- SÄVE-SÖDERBERGH, T., 1975, “Annalen”, en HELCK–OTTO 1975, pp. 278-280.
- SCHÄFER, P., 1997, *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge–Massachusetts.
- SCHALIT, A., 2007, “Apion”, en SKOLNIK–BERENBAUM II 2007, p. 256.
- SCHEPENS, G., 1997, “*Jacoby’s FGrHist: Problems, Methods. Prospects*”, en G.W. Most (ed.), *Collecting Fragments = Fragmente Sammel (Aporemata I)*, Göttingen, pp. 144-172.
- SCHRECKENBERG, H., 1996, “Text, Überlieferung und Textkritik von *Contra Apionem*”, en FELDMAN–LEVISON 1996, pp. 49-82.
- SCHÜRER, E., 1901, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I, Leipzig.
- , 1973, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, I, Revised and edited by G. Vermes, F. Millar, M. Black, and M. Goodman*, Edinburgh.
- SCHWARTZ, D. R., 1986, “The Composition and Publication of Josephus’ *Bellum Judaicum* Book 7”, *HThR* 79, pp. 373-386.
- , 1990, *Josephus and Judaeon Politics*, Leiden.
- SELDEN, D. L., 1998, “Alibis”. *ClAnt* 17, pp. 289-412.
- SEVENSTER, J. N., 1975, *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*, Leiden.
- SIEGERT, F.–H. SCHRECKENBERG–M. VOGEL, 2006, *Flavius Josephus, Über das Alter des Judentums (Contra Apionem)*, Tübingen.
- SIEGERT, F., 2008, *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem)*, 2 vols., Göttingen.
- SIMPSON, W. K., 2001, “Twelfth Dynasty”, en REDFORD 2001d III, pp. 453-457.

- SKOLNIK, F.–M. BERENBAUM (eds.), 2007, *Encyclopaedia Judaica*, 22 Vols., Detroit.
- SMALLWOOD, E. M., 1976, *The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian*, Leiden.
- SMITH, H. S.–A. SMITH, 1976, “A Reconsideration of the Kamose Texts”, *ZÄS* 103, pp. 48-76.
- SPANEL, D. B., 2001, “Herakleopolis”, en REDFORD 2001d II, pp. 91-93.
- STADELMANN, R., 1986, “Vierhundertjahrstele”, en HELCK–OTTO 1986, pp. 1039-1043.
- , 2001, “Sety I”, en REDFORD 2001d III, pp. 272-273.
- STERLING, G. E., 1990, “Philo and the Logic of Apologetics: An Analysis of the *Hypothetica*”, *The Society of Biblical Literature Seminar Papers* 29, pp. 412-430.
- , 1992, *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-acts and Apologetic Historiography*, Leiden.
- STERN, M., 1974, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, Jerusalem.
- STIENNE, H., 1572, *Thesaurus Graecae Linguae*, I, Paris.
- SUSEMIHL, F., 1891, *Die Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit*, I, Leipzig.
- SZPAKOWSKA, K., 2010, “Religion in Society: Pharaonic”, en LLOYD 2010, pp. 507-525.
- TCHERIKOVER, I., 1959, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia.
- TEETER, E., 2001, “Maat”, en REDFORD 2001d II, pp. 319-321.
- TE VELDE, H., 1977, *Seth, God of Confusion*, Leiden.
- THACKERAY, H. S. J., 1926, *Josephus, Vol. I: The Life. Against Apion*, London–New York.
- , 1929, *Josephus: the Man and the Historian*, New York.
- THOMAS, J., 1992, *Der Jüdische Phokylides*, Göttingen.
- TOBIN, V. A., 2001, “Amun and Amun Re”, en REDFORD 2001d I, pp. 82-85.
- VANDERSLEYEN, C. A. P., 2001a, “Kadesh”, en REDFORD 2001d II, pp. 219-221.
- , 2001b, “Amenhotep, Son of Hapu”, en REDFORD 2001d I, p. 70.
- VAN DER HORST, P., 1978, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Leiden.
- VAN HENTEN, J. W.–R. ABUSCH, 1996, “The Jews as Typhonians and Josephus’ Strategy of Refutation in *Contra Apionem*”, en FELDMAN–LEVISON 1996, pp. 271-309.

- VAN SETERS, J., 1966, *The Hyksos: A New Investigation*, New Haven.
- VASUNIA, P., 2001, *The Gift of the Nile: Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander*, Berkeley.
- VERBRUGGHE, G. P. - J. M. WICKERSHAM, 1996, *Berosos and Manetho: Introduced and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor.
- VERVAET, F. J., 2016, “The Remarkable Rise of the Flavians” en ZISSOS 2016, pp. 43-59.
- VOEGELIN, E., 1974, *Order and History: The Ecumenic Age*, IV, Louisiana.
- VOLOKHINE, Y., 2010, “Des Séthiens aux Impurs. Un Parcours dans l’Idéologie Égyptienne de l’Exclusion”, en BORGEAUD *et al.* 2010, pp. 199-243.
- WADDELL, W. G., 1940, *Manetho*, Cambridge–Massachusetts.
- WARBURTON, D. A., 2001, “Officials”, en REDFORD 2001d II, pp. 576-583.
- WEAVER, P. R. C., 1994, “Epaphroditus, Josephus, and Epictetus,” *CQ* 44 (1994), pp. 468-479.
- WEILL, R., 1918, *La Fin du Moyen Empire Égyptien*, Paris.
- WEST, M. L., 1978, “Phocylides”, *JHS* 98, London, pp. 164-167.
- , 1978, *Theognidis et Phocylidis Fragmenta*, Berlin.
- WILDUNG, D., 1977, “Geschichtsdarstellung”, en HELCK–OTTO 1977, pp. 564-566.
- WILLEMS, H., 2010, “The First Intermediate Period and the Middle Kingdom”, en LLOYD 2010, pp. 81-100.
- WILSON, T. W., 2005, *The sentences of Pseudo-Phocylides*, Berlin.
- WINIARCZYK, M., 2013, *The Sacred History of Ehemerus of Messene*, Berlin.
- Worthington, I., (ed.), 2007, *Brill’s New Jacoby: On-line*, Leiden and Boston, Brill.
- YAVETZ, Z., 1993, “Judeophobia in Classical Antiquity: A Different Approach”, *Journal of Jewish Studies* 44, pp 1-22.
- , 1997, *Judenfeindschaft in der Antike*, Munich.
- YOUNG, D., 1971, *Theognis*, Teubner.
- YOUNG, R. J. C., 2014, “Philosophy in Translation”, en S. BERMANN–C. PORTER, *A Companion to Translation Studies*, Chichester, pp. 28-53.

YOYOTTE, J., 1963, “Etudes Géographiques II. Les Localités Méridionales de la Région Memp-hite et le “Pehou” d’Héracléopolis”, *REgypt* 15, pp. 88-119.

ZIELINSKI, T., 1905, “*Hermes und die Hermetik 2. Das Hermetische Corpus*”, *ARG* 8, pp. 321–372.

ZISSOS, A., 2016a, “Introduction”, en ZISSOS 2016c, pp. 1-14.

———, 2016b, “The Flavian Legacy”, en ZISSOS 2016c, pp. 487-534.

——— (ed.), 2016c, *A Companion to the Flavian Age of Imperial Rome*, Chichester

ABSTRACT

Origin and Justification of the Doctoral Thesis

The initial aim of this Doctoral Thesis was to analyze Josephus as a transmitter. At first, we considered examining the fragmentary authors transmitted by Josephus throughout his literary work. After carrying out the corresponding preliminary study and compiling the citations of these authors, we realized the excess of resulting material, making it impossible to dedicate the investigation of it in a single Thesis. To select an author was not an easy task, since all the fragmentary authors cited by Josephus are of great academic interest. For the reasons that will be detailed in the following section, we believe that Manetho was the most appropriate author to work on.

The content of the Doctoral Thesis is justified, mainly, for two reasons. The first of these corresponds to Manetho, since the uncertainty surrounding his life, the socio-political context and the adulteration of his main work, the *History of Egypt* (*Αἰγυπτιακά*) make him an author worthy of study on his own. The second reason attends to the greatest transmitter of Manetho's literary work, Flavius Josephus. If we understand his behavior as a transmitter of fragmentary authors, and more specifically, of fragmentary historians, we can understand his complex intellectual biography, at least partially. Since the identity of Josephus constitutes a recurring issue in modern studies, we consider that this Doctoral Thesis will contribute, on the one hand, to clarifying his identity, whose problem stems largely from the cultural duality that presides over his profile as an author; and on the other, to know better Manetho, whose figure is also problematic and in whose reception take part factors that have been much talked-about.

As has been advanced, the first obstacle we had to face was the large amount of material. Something similar happened to us in the final phases of the Doctoral Thesis, since there are six quotations from Manetho transmitted by Josephus. Although all of them were examined, we

decided to include only those that provided more information to understand Josephus' strategies as a transmitter, which is, ultimately, the aim of our study.

Detailed description of the guideline followed in the exposition

As we have previously stated, the contents of this Doctoral Thesis are intended to be relevant in order to achieve our objective. Therefore, the principles applied respond to the study of Josephus as a transmitter of Manetho's fragments. For the study of them and the testimonies about the Egyptian author, we take as a base Jacoby's edition (*FGrHist* 609), which we match with two editions: the first one, W. G. Waddell's edition (1940), with an introduction by T. F. Page, and the second one, P. Lang's edition (2014) contained in *Brill's New Jacoby*. We also match Jacoby's text with the translation by G. P. Verbrugghe and J. M. Wickersham (1996).

Next, we will explain in detail the defining features of the sections that make up our study.

1. Individual introduction of Manetho

The research on Josephus as transmitter of Manetho and his *Αἰγυπτιακά* required a treatment of the Egyptian author and the issues surrounding him. Accordingly, we make a more or less extensive introduction on the necessary details for the correct understanding of the author and his literary work, as well as the Greek and Egyptian values that converged in him. First of all, we deal with the question of his biography, a difficult issue to manage due to the lack of data, typical of fragmentary authors like Manetho.

The first step consisted in collecting as much information as possible about his life. Then, we focus on the study of his literary work, paying special attention to the only composition that leaves no doubt about his authorship, *History of Egypt*. In this section, we try to clarify the question regarding the possible sources used by Manetho, how he adapted the Egyptian king lists and why *Αἰγυπτιακά* was a novel work.

After describing the biographical and literary profile of the author, we dedicate a special section to the exposition of the Greek and Egyptian contexts that influenced Manetho and, more specifically, *Αἰγυπτιακά*. First, we define the Greek context from a cultural and literary point of view. After exposing it, we proceeded in the same way with the Egyptian context. For the reasons that have been explained above, the development of our research was slowed down by the knowledge of Egyptian issues that were far from our discipline and that, until then, were

unknown to us. Special mention deserves the treatment of the Sothic Cycle, whose definition was not an easy task due to the discrepancies regarding its figures and the problems surrounding the work attributed to Manetho that mentions the Sothic Cycle: *Book of Sothis*.

2. *Against Apion*: Presentation

At first glance, it may be surprising that the chapter on Manetho is followed by the presentation of *Against Apion*. However, the analysis of this work is justified because it is the one that contains the citations of Manetho almost in its entirety. The knowledge of the defining features of *Against Apion* can contribute to a correct understanding of the strategies of Josephus as transmitter of Manetho. Issues such as the date, the content or the context in which *Against Apion* was composed clarify Josephus's purpose for this work and, as a result, we observe his stance on Manetho and his *Αἰγυπτιακά*.

It is essential to know why he quoted Manetho in order to have prior knowledge of Josephus's apologetic needs, since his quote is part of a speech in favor of Jewish people. And only an analysis of *Against Apion* could provide that.

3. Apion's Presentation

Josephus's apology takes the name of *Against Apion* because Apion is the author to whom he directs his most extensive response. This dedication is not accidental, since Apion criticized the Jews badly. We do not pretend to make an exhaustive study of Apion, but a clear and concise introduction about him, where only pertinent data for the aim of this Doctoral Thesis is included.

Therefore, the section on Apion completes the presentation of *Against Apion* that precedes it.

4. Manetho's quotes

Last chapter is refer to the fragments of Manetho contained in *Against Apion*. There are six quotations from Manetho transmitted by Josephus, of which we have decided to include only three of them. The reasons that led us to make this decision are due, on the one hand, to a matter of extension and, on the other, to a matter of relevance. About the first point, as we have said

before, the inclusion and commentary of all the fragments would result in a very long Doctoral Thesis and, what we consider more important, with data that would not have been useful for our research. This leads us to the second point, since the three selected quotes are the ones that offer the most information about Josephus' strategies as transmitter.

First of all, *Ap.* I 73 (= *FGrHist* 609 T 7a/T 14a/F 1) is important because it is the first time that Manetho is named in *Against Apion*. It is also a presentation that Josephus makes of this author, so it is of interest to understand the view he had of the Egyptian author. Second, *Ap.* I 74-92 (= *FGrHist* 609 F 8) contains the main argument by which Josephus claims to support the antiquity of Jews, which is the reason why he turns to Manetho's testimony. This quote is already suggestive in itself due to the story of the Hyksos, a topic of academic interest because the debates around them. Finally, *Ap.* I 223-253, 287 (= *FGrHist* 609 F 10a) confirms the apologetic interests of Josephus, considering that in the previous case he turned to Manetho as an authority figure and, however, on this occasion he rejects his testimony. An added value to the inclusion of this fragment concerns the mention of Moses, whom Manetho would have identified with Osarsef.

As will be seen, the quotes not included are not of the same informative quality. On the one hand, *Ap.* I 93-105 (= *FGrHist* 609 F 9a) stands out only for the legend of Seti and Harmais, which we have explained in the comment to *Ap.* I 223-253, 287. On the other hand, *Ap.* II 16-17 (= *FGrHist* 609 F 9b) mentions the expulsion of the Jews, identified with the Hyksos, and we already dealt with this theme elsewhere. As will be seen, we talk about the Exodus and the mention of Tethmosis in the commentaries on *Ap.* I 74-92 and *Ap.* I 223-253, 287. Lastly, *AI* I 3, 9 (= *FGrHist* 609 T 6a/F 24) only mentions Manetho as the author of a work on Egypt. The fragments selected are, therefore, the most appropriate to achieve the objective of this Doctoral Thesis.

5. Commentary about each quote

We respect the order in which the commentaries appear in Jacoby's work, since it is the edition that we have followed. For the same reason, we have tried to offer the numbering of Jacoby's edition. We have to mention that although this has been the reference edition for us, we have consulted other editions and translations of Manetho's fragments when necessary. The Greek text is followed by the corresponding Spanish translation. To do this, we have taken as a basis the translation made in 1994 by M. García de Sepúlveda. In each translation we specify

that we have introduced modifications to the original by García de Sepúlveda. Those changes are adjusted, above all, to our commentaries of each quote and, to a lesser extent, respond to variations that seem to us more harmonious and consistent with the Greek original text. In the same way, we have modified some proper names according to Fernández Galiano's manual. Although it is true that we hesitate to add our own translations, we decided to include those of García de Sepúlveda as our Thesis is not a critical edition of Manetho. However, in order to enrich our work, we will reconsider the elaboration of our own translations in the event that this Doctoral Thesis is published. These quotes are the only texts that are accompanied by their respective translation, since they are the ones that form the basis of our study. For this reason, the Greek and Latin texts to which we have occasionally resorted have not been translated, since they are support and not the basis of our research.

An introduction to each quote serves as presentation for the commentaries. It explains the context of the fragment and why Josephus has turned to Manetho's text. The purpose of this introduction is to facilitate as much as possible the understanding of the quote and the successive sections that make up its commentary. With the exception of *Ap. I 73*, we have added a thematic outline of the remaining two fragments that gives the reader an overview of their content. The reason why we do not include a scheme for *Ap. I 73* is evident, since it is a presentation of Manetho rather than a quote from Manetho itself.

The rest of the sections are made up of the commentaries of the items on which the corresponding quote deals. The commentaries concludes with a description of the strategies of Josephus as transmitter and of the procedures he followed when transmitting Manetho's story. For the same reason, we have not included that section in the commentary of *Ap. I 73*, that is, because it is not a quote itself.

Conclusions

It is evident to point out that the study of Manetho has conditioned the content of this Doctoral Thesis. His investigation changed the course of our work due to the problems generated by the study of his figure. As for his biography, there is not enough true data that provides us information about him. The lack of information is a characteristic of fragmentary authors. But such characteristic affects Manetho primarily, because almost everything that surrounds him is doubtful, like his name and his literary work. To this problem is added, firstly, that the *Suda* dedicates two entries to Manetho, which would indicate either that, in fact, there were two

Manetho, or that the information in both entries speak of the same Manetho. Secondly, one more complication refers to the existence of Pseudo-Manetho, an author different from the Manetho we know and the composer of works that have traditionally been attributed to Manetho. Undoubtedly, the data that we know today about the Egyptian author are the result of the deformation that his figure has suffered since ancient times. Regarding the context of him, we have attended to the two fronts to take into account when studying Manetho. Due to the lack of bibliography that equally mentions the duality of the Egyptian author, it was not an easy task to offer a detailed study of the Greek and Egyptian context that influenced Manetho and his *Αἰγυπτιακά*. The Egyptian one complicated our research due to the lack of previous competencies in Egyptology and the uncertainty surrounding some Egyptian concepts, such as the Sothic Cycle. Saved these problems to the extent of our competence and always taking into account the questions about Manetho, we conclude that talking about his biography requires talking about the Greek and Egyptian context of his time, a double context typical of the Hellenistic period, since it is not possible to understand the author and his work if we separate him from his environment. And only if we know all the aspects that concern Manetho, we can understand Josephus' view of him. And thanks to that, we can know how Josephus disrupted the original text.

In order to judge Manetho's work correctly, it is necessary to resort to the methods currently used for the study of fragmentary historiography. And in these methods, we need to pay special attention to the transmitter. In the specific case of Manetho, we need to analyze Josephus and his *Against Apion*. Therefore, it is necessary to examine the possible ideological and cultural biases present in *Against Apion* in order to know if the transmitting source has deformed the view of Manetho. This Doctoral Thesis sheds light on this sense, since it indicates that Josephus transmits Manetho subjectively by altering the original text according to whether his contents are favorable or not to the Jewish people. His words demonstrate that he knows his biography, his *Αἰγυπτιακά* and the sources he consulted. But, instead of offering his testimony objectively, he omits parts of Manetho's work, turning to alternative copies of *Αἰγυπτιακά*, or adding alternative information if the original text did not act in accordance with his apologetic interests.

