

Los Orígenes Rabínicos de *Klal Israel*

Gail Labovitz

Profesor adjunto de Rabinato en la American Jewish University de Los Angeles y autor de *Marriage and Metaphor: Construction of Gender in Rabbinic Literature* (2009).

(Artículo extraído de *Conservative Judaism* 64:3 y publicado con su consentimiento)

Introducción

La mayoría de los académicos en judaísmo y líderes judíos contemporáneos están de acuerdo en que el concepto de la unidad del pueblo de Israel ha sido un valor constante a lo largo de la historia y cultura judía. Si bien las expresiones de este concepto pudieron haber experimentado cambios con el paso del tiempo, su existencia subyacente ha sido puesta en duda raras veces, si es que alguna vez se la puso en duda. Por supuesto que todos son conscientes de que a excepción de un breve período de nuestro antiguo pasado, no puede definirse la pertenencia al pueblo de Israel y la nacionalidad del pueblo de Israel como nación política o como nación característica de un determinado lugar. Durante la mayor parte de la historia judía, así como lo es hoy en día, los judíos estuvieron unidos por una compleja red de factores que se extendieron más allá del hecho de vivir juntos en una comunidad, para incluir creencias, costumbres, ascendencia y/o idioma en común; red que en la era moderna tratamos de capturar bajo la rúbrica del término *klal Israel*.

Para fines de la Antigüedad (la época de los rabinos que eran los escritores y editores del canon rabínico del *midrash*, la *agadá* y la *halajá*) la desperdigada y diversa naturaleza del pueblo judío y la falta de soberanía nacional ya eran hechos que estaban muy arraigados. Desde luego que los rabinos tenían presente el hecho de que los judíos vivían en diferentes comunidades con diferentes costumbres, y por tanto permitieron que los límites de la práctica judía tuvieran lugar para algo de diversidad en la práctica halájica sin amenazar por ese motivo la unidad judía o la legitimidad judía de las distintas sub-comunidades. Ya en los textos tanaíticos, por ejemplo, encontramos referencias al *minhag ha-mediná*, la costumbre del lugar, en el derecho civil, religioso y de familia (véase en particular *M Pesajim*, capítulo 4); hasta llegaron a formular los *tana'im* un principio más amplio, *ha-kol k'minhag ha-mediná*, “todo marcha de acuerdo a la costumbre del lugar” (véase *M Sucá* 3:11, *Ketubot* 6:4, *Bava Metzía* 7:1 y 9:1, y *Bava Batra* 1:1 y 10:1).

¿Qué les parecía, entonces, a los rabinos la red de interconectividad judía, y cómo expresaron sus pensamientos sobre la nación judía en su literatura?

Esta pregunta, planteada directamente de esta manera, no ha sido el tema de mucha literatura académica (aunque aparece material pertinente en una variedad de trabajos), y por tanto lo que sigue a continuación debe entenderse únicamente como el estudio más preliminar de todos. Comenzaré abordando dos frases que a menudo se invocan sobre este tema (siendo una de ellas el propio *klal Israel*) y

propondré que la evidencia literaria rabínica indica que estos *no* son los sitios más fructíferos para estar buscando expresiones rabínicas concernientes a la unidad del pueblo judío y/o a la mutua responsabilidad de los judíos entre sí. Desde allí, podemos pasar a otras frases, a otros temas centrales midráshicos y a medios más sutiles por medio de los cuales los autores rabínicos tratan este tema.

Klal Israel, Knéset Israel

Realmente, la frase *klal Israel* aparece solamente una vez en el Talmud Babilónico, en *TB Sanedrín 58b*, y en ese contexto no tiene un significado que presagie fácilmente el uso posterior que les sería conocido a los judíos modernos: Dijo Rav Jisda: Un esclavo cananeo puede [casarse con] su madre y puede [casarse con] su hija; ha salido de la comunidad de los cuteos, pero no ha ingresado a la comunidad de Israel (*klal Israel*).

Un esclavo de origen no judío tiene que ser circuncidado (si es varón) y sumergirse en una *mikve* cuando lo compra un israelita.¹ Estos actos llegan a ser un tipo de conversión “parcial” para el esclavo. Es decir, en virtud de haber sido comprado por un israelita, el esclavo ya no es miembro de su pueblo de origen (cuteos u otros).² Sin embargo, en su calidad de esclavo, tampoco es un israelita pleno. Al no pertenecer a ninguna categoría, aparentemente el esclavo no está obligado a cumplir con las leyes que abarcan cada grupo. Aquí distinguimos solamente las fronteras entre los que están “dentro” y los que están “fuera” del colectivo, pero poco distinguimos sobre lo que conecta a los que se considera que están “dentro”.

Es muy posible que por este motivo el académico Ephraim E. Urbach se haya centrado, en cambio, en el término *knéset Israel*, frase que parece tener un historial rabínico mucho más fuerte. El mismo escribe: “esta denominación no difiere en significación de... *am Israel, israel, “Israel”...*”; es más, incluso llega a vincular este término con el concepto de la unidad judía: “los Sabios nunca hicieron concesiones a expensas de la integridad de la Congregación de Israel en todos sus sectores y facciones.”⁴ Sin embargo, el propio Urbach destaca varias dificultades posibles (desde nuestra perspectiva, si es que no son tuyas) con el hecho de identificar este como término fundamental con el cual el judaísmo rabínico no solo nombró a la comunidad judía sino que expresó una concepción de la unidad del pueblo de Israel y una concepción de la mutua responsabilidad que tienen sus miembros entre sí.

Primero escribe Urbach: “No aparece en absoluto en la literatura tanaítica...”⁵ De hecho, aparece entre una y cinco veces dependiendo de la manera en la que uno interprete las tradiciones manuscritas.⁶ Solamente uno de estos ejemplos, que se encuentra en *Sifrei Dvarim 306*, parece ser consecuente en toda la evidencia manuscrita, y por tanto este es el único ejemplo que podría llegar a cuestionar legítimamente la categórica afirmación de Urbach. Pero aun así, podemos concluir de manera razonable que al menos para el primer movimiento rabínico, este término, *klal Israel*, no designaba de entrada el concepto que se está analizando aquí. El término sí aparece de manera frecuente en el *Bavli* y en las colecciones midráshicas- agádicas-amoraicas; sin embargo, incluso con respecto a estos ejemplos, Urbach llega a señalar que el término “se encuentra principalmente en

las homilías sobre los versículos de los Profetas que comparan al pueblo de Israel con una mujer, con una madre o con una hija, o en las homilías sobre los pasajes de los Cánticos que se interpretaban alegóricamente como si se refirieran al pueblo de Israel...”⁷ Es bastante común la frase *amrá knéset Israel lifnei ha-Kadosh Baruj Hu*, “dijo la Congregación de Israel delante del Santo Bendito Él”, la cual se utiliza para extraer de un versículo un aspecto homilético sobre la relación entre Dios y el pueblo de Israel: Interpretó Rava: ¿Qué [se puede deducir] de aquello que está escrito: “Amo a Adonai porque Dios oye mi voz y mis súplicas”⁸ (Salmos 116:1)? Dijo la Congregación de Israel delante del Santo Bendito Él: “Soberano del Universo, ¿cuándo soy amado delante de Ti? Cuando Tú oyes la voz de mis súplicas.”

“Caí bajo (*daloti*) y Dios me salvó” (Salmos 116:6); dijo la Congregación de Israel delante del Santo Bendito Él: “Soberano del Universo, aunque sea pobre (*dalá*) en [la observancia de los] preceptos, soy Tuya y está bien que me salvara” (*TB Pesajim* 118b).

Son comunes también las variantes del enunciado que dice que “*knéset Israel* se compara con una paloma...”⁹ En *Bereshit Rabá* 11:8, *knéset Israel* es el *ben zug*, el cónyuge, del Shabat. En síntesis, la frase *knéset Israel* aparece con frecuencia en la literatura rabínica no para designar el Israel de algún lugar y momento dados, sino más bien como imagen personificada de un Israel transhistórico que se encuentra en eterna relación con Dios.

Por tanto, es difícil construir *knéset Israel* como término que tiene la finalidad de describir una comunidad que tiene compromisos uno con el otro y de la que se espera que se lleven a cabo esos compromisos en algún momento específico. Quizás uno podría citar el *TB Berajot* 35b (=Sanhedrín 102a) para este fin: Dijo Rabi Janina bar Papa: Aquel que se beneficia de este mundo sin [decir] una bendición, es como si robara algo del Santo Bendito Él y [de] *knéset Israel*.

Pero incluso en este ejemplo, el texto continúa desarrollándose e identifica a *knéset Israel* como la madre personificada del pueblo, más que como entidad compuesta de este mismo: Porque está dicho: “Aquel que le roba a su padre y a su madre y dice ‘No es ninguna ofensa’ es compañero de los vándalos” (Proverbios 28:24); y “padre” no es ningún otro sino el Santo Bendito Él, ... Y “madre” no es ninguna otra sino la Congregación de Israel, como está dicho: “Hijo mío, escucha la disciplina de tu padre y no abandones la instrucción (*torat*) de tu madre” (Proverbios 1:8).

Es decir, aunque realmente sucede que el comportamiento pecaminoso del individuo perjudica la entidad mayor de *knéset Israel* (tema que trataré en mayor detalle inmediatamente), esta fuente no proporciona una distinción clara de identificación entre el término *knéset Israel* y la sociedad judeo-política.

Garantes unos de los otros

La evidencia que se acaba de estudiar propone que, no obstante, posiblemente no haya sido fácil de resumir en un solo término o frase en la literatura y pensamiento rabínico ese concepto al que ahora denominamos con el término *klal Israel*. Sin

embargo, esto significa necesariamente que no está presente allí o que no tiene sus raíces allí. Más bien, debemos buscar rastros más sutiles de su presencia, y es a este estudio al que ahora pasaré.

Otra máxima rabínica que se cita comúnmente en los análisis de este tema y que es más fructífera para nuestra investigación aquí es la de *kol Israel arevin ze ba-zé*, la cual se traduce generalmente como “Todo los miembros del pueblo de Israel son responsables unos de los otros”. En su primera aparición, *Sifrá*, Parashat Bejukotai, *pérek 7:5*, la responsabilidad que el israelita tiene para con el otro está más relacionada específicamente con los pecados que comete un miembro particular de la comunidad: “Tropezará uno con el otro (literalmente, el hombre con su prójimo)” (Levítico 26:37); no digas: “uno con el otro” sino más bien “uno con el pecado del otro”. Esto enseña que todos los miembros del pueblo de Israel son responsables unos de los otros.

El Bavlí, en dos sitios, cita este *midrash* para Levítico 26:37 y para el principio de la mutua responsabilidad (Sanhedrín 27b y Shvuot 39^{a10}) al discutir sobre las complicaciones morales (y textuales) de la idea de que el grupo pueda llegar a ser castigado por el pecado del individuo. Ambos concluyen que la máxima se aplica especialmente cuando estaba en las manos de los demás el poder impedir el pecado pero que no lograron hacerlo.

Debo señalar aquí que la palabra que se tradujo en el párrafo anterior como “responsables” –arevim– deriva, de hecho, del discurso comercial, donde se la utiliza para denotar a los individuos que han asegurado su transacción mediante algún tipo de garantía. De este modo, podríamos llegar a trazar una conexión entre esta afirmación y un tema midráshico concerniente a la entrega de la Torá. Antes de entregar la Torá, Dios exige, a cambio, garantías del pueblo. Se encuentra una versión antigua de este *midrash* en la *Mejilta D’rabí Shimon bar Iojai*, en su comentario a Éxodo 19:17:

Dijo el Santo Bendito Él: –Necesito garantías. –
Dijeron: –Aquí, el cielo y la tierra servirán de garantía para nosotros. –
Les dijo Dios a ellos: –No tienen habilitación/ son nulos (*bteilin*). –
Dijeron: –Nuestros antepasados servirán de garantía para nosotros. –
Les dijo Dios a ellos: – (Ya) están ocupados” (*asikin*). –
Dijeron: –Nuestros hijos servirán de garantía para nosotros. –
Dijo Dios: –He aquí buenas garantías. –

Se pueden encontrar versiones ampliadas de esta tradición en el texto amoraico, *Shir Ha-shirim Rabá* 1:23 y en el *Midrash Mishlei*, capítulo 6, que es un poco posterior. Los mismos brindan otras explicaciones por las cuales no son garantías suficientes el cielo y la tierra o los profetas; *Shir Ha-shirim Rabá* presenta también una ofrenda adicional de los profetas como garantía que es rechazada antes que fueran aceptados los hijos. Al mantener la idea de que se puede imponer el castigo a las demás personas de la comunidad por el pecado de una sola, ambas versiones posteriores señalan que una consecuencia de hacer que los hijos sean las garantías es que se vuelven responsables si sus padres no logran observar la Torá que están a punto de recibir. Tal como declara sin rodeos el *Shir Ha-shirim Rabá*: “Cuando se le reclama al prestatario y no puede pagar, ¿a quién se confisca? ¿Acaso no es la garantía?” El vínculo entre estas dos ideas centrales puede reforzarse aún más por

medio de un breve pasaje de la *Mejilta D'rabí Ishamel*, aunque se utiliza en este caso un término hebreo diferente con connotaciones similares; en *Ba-jodesh 5* (ed. Horowitz-Rabin, pág. 219, renglón 17), se loa el entusiasmo de los israelitas por recibir la Torá: “Es más, se prometieron (*vaiehi ha-tzibor mitmashken*) unos a los otros”. En suma, esta idea central de que los israelitas sirven de garantías entre sí para Dios indica que en la forma rabínica de ver la vida, lo que unifica al pueblo de Israel y lo que enlaza a los miembros entre sí es la Torá, y nuestra responsabilidad fundamental para con el otro es observar la Torá y promover la observancia de la Torá en la totalidad de la comunidad.

De Ovejas y Barcos

Otra aparición de esta máxima de la mutua responsabilidad que se halla en el capítulo doce de una obra midráshica que es un tanto posterior, *Séder Eliahu Rabá*, repite los temas que se acaban de analizar y los vincula con varias otras ideas centrales, que luego pueden localizarse en fuentes más antiguas para que proporcionen materiales rabínicos pertinentes a nuestro tema. En Jueces 12:1-6, se relata un episodio en el cual mueren “42.000 efraimitas” en un conflicto interno con el líder militar Iftaj. Al abordar este acontecimiento, el *midrash* propone que la verdadera culpa es de Pinjás, el Sumo Sacerdote del momento, ya que pudo haber intervenido y no lo hizo. En ese sentido, el texto continúa: Todo aquel que tiene la oportunidad de intervenir y no interviene, para que el pueblo de Israel retorne al [camino] correcto y no lo hace retornar; la sangre de Israel que es derramada, la derrama solamente la mano de esa persona...Porque todos los miembros del pueblo de Israel son garantes unos de los otros. ¿A qué se parecen? A un barco en el cual se sale un compartimento; la gente no dice: “Se salió un compartimento”, sino más bien: “Se separaron los compartimentos de todo el barco”. Como está escrito: “Cuando Aján hijo de Zéraj violó la proscripción [la furia atacó a toda la comunidad de Israel]...” (Josué 22:20).¹¹

Al igual que en las versiones anteriores de esta tradición, este *midrash* postula que los israelitas son responsables entre sí de que el otro observe las leyes de Dios, y enfatiza la posibilidad del castigo comunitario o incluso la posibilidad de la ruina por las faltas cometidas por los individuos.

Primero, esto es evidente en el último versículo de Josué citado al final del pasaje. Este texto comprobador apunta a otro episodio del libro de Josué en el cual el acto de un individuo, Aján, quien toma un botín prohibido luego de la caída de Jericó (la historia completa aparece en Josué, capítulo 7), se da como la causa directa de una derrota militar posterior en Ai y como la causa directa de las muertes de un cierto número de luchadores israelitas. Tal como los rabinos lo tienen presente, este es, entonces, un ejemplo bien claro de un caso en el cual se responsabiliza a la comunidad casi en su totalidad por el pecado de un individuo. Así, en otros lugares, este versículo es citado también en los análisis de la responsabilidad colectiva, como en un *midrash* sobre la palabra “nación” *-goy-* que aparece en Éxodo 19:6 (“Serán para Mí un reino de sacerdotes y una nación santa”) que se encuentra en *Mejilta D'rabí Shimón bar Iojai*: Esto enseña que son como un cuerpo solo y como un alma sola. Y así está escrito: “Y quién es como Tu pueblo Israel, que no hay otra nación [*goy*] así (o única-*ejad*) sobre la tierra” (1 Crónicas 17:21). Si uno de ellos

peca, todos son castigados. Y así está escrito: “Cuando Aján hijo de Zéraj violó la proscripción, la furia atacó a toda la comunidad de Israel; no fue el único que pereció por ese pecado” (Josué 22:20).¹²

Hasta aquí, este texto refuerza aún más el tema de que la mutua responsabilidad de los integrantes del pueblo de Israel entre sí está ligada a la Torá y al apoyo de la Torá por parte de todos los integrantes de la comunidad.

Sin embargo, quizás esté presente la posibilidad de que esté más profundamente arraigada la unidad del pueblo de Israel en la próxima sección del *midrash*, el cual presenta otra idea central para nuestro estudio: Si uno de ellos es golpeado, todos lo sienten. Y así está escrito: “El pueblo de Israel son ovejas dispersas” (Jeremías 50:17). Así como sucede con esta oveja: si golpean una de sus extremidades, todas lo sienten; así es el pueblo de Israel: si uno de ellos es golpeado, todos lo sienten.¹³

No está claro en este ejemplo que ese pecado tenga algo que ver con el individuo que ha sido golpeado (i.e., si el golpe es el propio pecado o si es el castigo por este). Esta nueva idea central aparece también en la *Mejilta D’rabí Ishmael, Ba-jódeseh 2*, y allí hay una diferencia entre dos variantes textuales que encarna esta tensión en cuanto si (al menos en lo que se refiere a la idea central) está ligada la conexión dentro del pueblo de Israel con la Torá y la observancia, o si tiene bases más profundas. Ambas versiones conocidas del pasaje de la *Mejilta* invocan el versículo de Jeremías y la analogía de Israel con la oveja. Una de ellas, que oficia de texto base en la edición de Horovitz-Rabin (pág. 209), tiene una lectura más amplia, sin mencionar explícitamente el pecado o el castigo: Así como esta oveja, cuando golpean una de sus extremidades, todas las extremidades lo sienten; así también es el pueblo de Israel: si matan a uno de ellos, todos lo sienten y se afligen por ello...

En la edición de Lauterbach, sin embargo, encontramos un texto en el cual se destaca la responsabilidad colectiva por pecar: Así como es la naturaleza de esta oveja que una de sus extremidades sea golpeada y que todas lo sientan, así es el pueblo de Israel: si peca uno de ellos, todos son castigados.¹⁴

Una versión amoraica de la parábola de la oveja, que se presenta en *Vaikrá Rabá* 4:6, enfatiza también la responsabilidad comunitaria por las faltas del individuo; también proporciona una versión más antigua de la metáfora del barco que posteriormente aparecería en *Séder Eliahu Rabá* (citado al comienzo de esta sección): Así como con esta oveja, una de sus extremidades es golpeada y todas sus extremidades lo sienten; así también es Israel: “Cuando peca una persona [¿Tú serás iracundo para con toda la comunidad?]” (Números 16:22). Enseñó Rabí Shimón bar Iojai: es análogo a las personas que se encontraban situadas en un barco y que una de ellas tomó una barrena y comenzó a hacer perforaciones debajo de él. Le dijeron a él sus compañeros: “¿Por qué estás haciendo esto?” Les dijo: “¿Qué les importa a ustedes; acaso no estoy perforando (solamente) debajo de mí?” Le dijeron: “¡Porque nos vas a inundar el barco!” Así dijo Job: “Si es que erré realmente, mi error permanece conmigo” (Job 19:4). Sus compañeros le dijeron: “Él contribuye a su pecado; aumenta su transgresión entre nosotros” (Job 34:37); entre nosotros tú aumentas (i.e., esparces) tu pecado.

En suma, las diversas versiones y repeticiones de estas ideas centrales se construyen en dirección a la conclusión de que el integrante particular del pueblo de Israel no existe solo como individuo, sino siempre como integrante de la

sociedad política, cuyo bienestar se ve afectado por el bienestar espiritual y/o físico de otros integrantes de la sociedad política y de esta en conjunto.

Separarse de la Comunidad

La historia de Aján, que se encuentra en el libro de Josué tal como ya se la analizó en la sección anterior, sirve también como fuente para un *midrash* importante que, aunque aparece solo una vez en el Talmud Babilónico, compensa así como también refuerza el concepto de la responsabilidad comunitaria por el comportamiento pecaminoso del individuo. Luego de la derrota en Ai, Dios le dice a Josué: “El pueblo de Israel ha pecado” (Josué 7:11); la continuación de este versículo, mediante el uso de pronombres y verbos en plural (“quebraron el pacto...”), implica claramente la responsabilidad del pueblo en su totalidad. Sin embargo, Rabí Aba bar Zavda, obtiene otra conclusión (TB Sanhedrín 44a): A pesar de que haya pecado, [sigue] siendo Israel. Dijo Rabí Aba: esto es lo que dice la gente: un mirto que se ubica entre sauces (o “juncos”) sigue siendo un mirto y se lo llama mirto.

Dado que la palabra “Israel” presente en el versículo es un sustantivo singular que toma un verbo singular, no está del todo claro en el contexto si Rabí Aba bar Zavda quiere decir que Israel como entidad colectiva retiene su identidad como Israel a pesar del pecado comunitario, o si quizás se refiere a Aján, y, por extensión, a cualquier individuo israelita. Sin duda, es verosímil entender el pasaje como se lo traduce en muchas ocasiones: “aunque uno peque, sigue siendo israelita”. Es decir, mientras que los *midrashim* citados en las secciones anteriores establecen la idea de que el pecado afecta el bienestar del pueblo en conjunto, en este caso podríamos leer la afirmación de rabí Aba bar Zavda para decir que no obstante, debilita la inclusión del individuo en la comunidad de Israel. De hecho, es posible que sea justamente porque al individuo no se lo separa de la comunidad que esta tiene responsabilidad por él. Por tanto, esta fuente propone una manera más de llegar a la pregunta que aquí nos ocupa, la cual sería preguntar sobre las obligaciones que tiene el individuo de participar en y/o reconocer su afinidad con el colectivo. A pesar de la comprensión habitual que se hace de la máxima de rabí Aba bar Zavda, ¿es posible que uno pierda el lugar que tiene en la comunidad, ubicarse fuera de las responsabilidades que tiene la comunidad para con sus integrantes?

Parecería ser que ha de encontrarse una respuesta a esta pregunta en la primera *mishná* del capítulo diez del Sanhedrín, tal como aparece en las clásicas publicaciones de la Mishná y del Talmud Babilónico. Esta *mishná* comienza con la afirmación: “Todo el pueblo de Israel participa del Mundo Venidero”. Luego de mencionar un texto que comprueba esto, la *mishná* continúa: Y estos son los que no participan del Mundo Venidero: aquel que dice que la resurrección de los muertos no es [sabida] de la Torá, y [aquel que dice que] la Torá no es del Cielo, y el *apikoros*.

A primera vista, la yuxtaposición de las dos líneas propone que si “todo el pueblo de Israel” participa del Mundo Venidero, pero aquellos que tienen ciertas creencias no, entonces aquellos que tienen esas creencias no son parte de “todo el pueblo de

Israel”. De hecho, la *mishná* se contradiría a sí misma si no se hiciera tal lectura. Esto es en potencia algo bastante importante porque, desde luego que para poder hablar de la unidad del pueblo de Israel y/o de las responsabilidades que tienen entre sí los integrantes particulares del pueblo de Israel, uno debe tener una definición de quiénes son los integrantes del pueblo de Israel, y quiénes no lo son. Así, observa Jacob Neusner: “Israel” es entonces una entidad social que se compone de aquellos que comparten una convicción en común... Están excluidos de este “Israel” los “israel[ita]s que dentro de los criterios establecidos de la identificación social se excluyen a sí mismos.¹⁵

Hay, sin embargo, un problema a ser planteado con respecto al análisis de Neusner, y es el de la pregunta de que si el texto original es realmente el texto que hoy tenemos. Otros académicos han señalado que existen algunas dificultades literarias y lógicas con el texto tal como se presenta comúnmente.¹⁶ De hecho, hay algunas razones sólidas para creer que la primera línea (“Todo el pueblo de Israel participa del Mundo Venidero”) es una interpolación posterior que se introdujo en la *mishná*.¹⁷ La frase no tiene paralelo en la Tosefta (Sanhedrín 13:1), no evoca comentarios en ninguno de los dos Talmud, y no está presente en el manuscrito de Kaufmann de la Mishná.¹⁸ Israel J. Yuval afirma también que “es evidente también desde un punto de vista literario” la conclusión de que la frase no es original aquí: la lista de aquellos que no participan del mundo venidero incluye a algunos que no están incluidos en *Yisrael*... El hecho de incluir a personas no judías en la lista de las excepciones a la regla indica que la propia regla, “Todo el pueblo de Israel...”, no es original y que se agregó posteriormente. Dados estos argumentos, indudablemente no podemos llegar a la conclusión de que la *M Sanhedrín 10:1* incluyera originalmente una afirmación que diera a entender que aquel por cuyos pecados o creencias le niega de este modo a esa persona el poder merecer el Mundo Venidero y que por tanto ya no deba ser de “Israel”.

Por tanto, al dirigir nuestra atención a otros sitios, encontramos que la Mishná (*M Avot 2:4*) le atribuye a Hilel una máxima terminante: *Al tifrosh min hatzibur*, no te separes (tú mismo) de la comunidad. Sin embargo, este texto no nos dice aún qué es lo que constituiría tal separación, ya sea una acción, una afirmación o un tema de creencia. Ni tampoco le dice al lector si, cuando una persona *realmente trata* de abandonar la comunidad, a su vez esta puede descartarlo o si efectivamente lo descarta del colectivo. Tal como se ha observado inmediatamente antes, la *M Sanhedrín 10:1* es problemática como fuente para abordar esta pregunta. No obstante, el capítulo toseftano del Sanhedrín que es paralelo a este capítulo de la *mishná* sí contiene una ampliación sobre la lista de la Mishná que indica quiénes son los que no merecen el mundo venidero (*T Sanhedrín 13:5*), una lista que incluye a “aquellos que se separan [a sí mismos] de los caminos de la comunidad”. Además, este pasaje es bastante insinuante en cuanto a la gravedad de lo que hizo “el que se separó”: Pero los sectarios [o herejes, *minim*] y los apóstatas [*meshumadim*] y los informantes y los *apikorsim* y aquellos que negaron la Torá y aquellos que se separan [a sí mismos] de los caminos de la comunidad y aquellos que negaron la resurrección de los muertos y todo aquel que pecó y provocó que pecaran las masas, como Jeroboam y Ajab, y quienes infundieron miedo en la tierra de los vivos y quienes pusieron sus manos sobre la “Morada” (i.e., el Templo); el

Gueinom se les fija en los rostros y son juzgados allí a lo largo de todas las generaciones...

Aquí hay dos temas que son dignos de mención. En primer lugar, no estoy seguro de cuánta importancia darle al hecho de que aquí la frase sea “aquellos que se separan [a sí mismos] de los caminos [*darjei*] de la comunidad”. Es pequeña la adición de la palabra *darjei* pero puede que sea reveladora, en el sentido de que indica que la separación se trata de algo más que el mero hecho de salir de la comunidad o de rehusarse a estar involucrado en ella, sino que más bien implica también la auténtica violación de los actos y/o creencias que son fundamentales para la práctica e identidad comunitaria.

Algo que también es intrigante aquí es el agrupamiento de las creencias y acciones listadas, y la cuestión de las relaciones que existen entre sí, es decir, cómo podría llegar a arrojar luz una de ellas sobre las demás. “Aquellos que se separan [a sí mismos] de los caminos de la comunidad” aparecen junto con las personas que niegan principios fundamentales del sistema judío de creencias tal como se desarrolló entre los rabinos (a saber: los herejes, los apóstatas, los que reniegan de la Torá o de la resurrección de los muertos), así como las personas que deliberadamente ponen en peligro el bienestar de toda la comunidad (tales como los informantes o los tiranos), aunque parece que se los consideraría como categoría distinta. Cuando aparece una similitud cercana a este texto o a esta lista en el *TB Rosh HaShaná* 17a, Rashi señala que la categoría de “aquellos que se separan [a sí mismos]” no debería incluirse en el texto, “ya que esto es lo mismo que (i.e., abarca a) todos aquellos mencionados anteriormente”. Como apoyo para esta lectura, cita la versión que aparece en *Séder Olam Rabá*, capítulo 3: Pero aquellos que se separaron [a sí mismos] de los caminos de la comunidad, tales como (con mayor énfasis): los Saduceos y los informantes...²¹

Sin embargo, la versión tal como aparece en la *Tosefta* y en el *Bavli*, se mantiene uniforme en los manuscritos, con la sola excepción de Munich manusc. 140 del *Bavli*, donde las palabras están escritas en letra pequeña por encima del renglón del texto principal. Sea de una u otra forma, este agrupamiento de textos deja en claro que separarse a uno mismo de (los caminos de) la comunidad es posicionarse a uno mismo entre los que se ubican más allá de los límites ideológicos aceptables del grupo, y/o entre aquellos que no solo rechazan sino que trabajan activamente en contra de la responsabilidad que se esperaría que demostraran los integrantes del grupo entre sí.

Hay un pasaje en el *TB Taanit* 11a que alude que, de hecho, esa persona es descartada de la comunidad, aunque no sea la propia comunidad la que expulse al separatista de ella: Enseñaron nuestros rabinos: Cuando el pueblo de Israel está viviendo un momento de angustia y uno de ellos se separa de la comunidad, los dos ángeles que cuidan y acompañan a las personas van y colocan sus manos sobre la cabeza de esa persona y dicen: “Este individuo que se separó de la comunidad no verá el consuelo de la comunidad”.

Por lo menos en un caso, además, existen consecuencias importantes para el que se separó de la comunidad. El sacerdote hombre, que por lo general tiene prohibido

contraer impureza ritual que provendría de estar cerca de un cadáver o de entrar en contacto con este, debe hacerlo por ciertos parientes inmediatos, según Levítico 21:1-4. La Sifrá, en *Emor* 1:16 (y asimismo, en el *TB Sanhedrín* 47a), señala que a los parientes se los cataloga de *beamav* tanto en el versículo 1 como en el 4. Dado que esta palabra podría traducirse literalmente como “de su pueblo”, el *midrash* obtiene la siguiente regla: “De su pueblo” – [la ley aplica] solo cuando actúan de acuerdo a la costumbre de su pueblo, pero no cuando se separan de los caminos de la comunidad.

El sacerdote no tiene que (de hecho, no puede) contraer impureza por tal padre u otro pariente, es decir, el sacerdote no ha de participar en ningún rito en el que se ocupen del cadáver, en ningún rito en el que se proporcione un funeral ni tampoco en un rito en el que se sepulte al difunto. El pequeño tratado sobre las leyes de duelo, *Smajot* (obra que se presenta como texto tanaítico pero que probablemente haya sido redactado mucho tiempo después), extiende este principio más allá del sacerdote (2:8): Todo aquel que se separe de los caminos de la comunidad; [sus familias] no se ocupan de él de ningún modo. Sus hermanos y parientes se visten de blanco y se envuelven en blanco²², y comen y beben y se alegran de que hayan perecido los enemigos del Omnipresente (*Makom*).

Por supuesto que una reacción tan extrema tiene el mayor sentido cuando consideramos el hecho de separarse como rechazo importante de participar y de identificarse con la comunidad. Pero quizás también valga la pena señalar que nuestro único ejemplo en el cual la comunidad podría rechazar al separatista tal como ha sido rechazado sea solamente cuando el separatista ya no pueda volver al redil nunca más.

Conclusión

En cuanto a las fuentes y a las ideas centrales que se han estudiado en las otras secciones anteriores, este último complejo de textos centra los límites de la comunidad judía en la observancia de la Torá y en la adhesión a las creencias fundamentales. Como se ha señalado desde el comienzo, este artículo fue escrito como revisión preliminar de las fuentes que pueden llegar a ser pertinentes para comprender la forma en la que entendían la unidad del pueblo judío los rabinos de fines de la antigüedad; se debe fomentar mucho más estudio de esto. Sin embargo, a partir de las fuentes que aquí se analizaron, podrían proponerse algunas tempranas y probables conclusiones. La unidad del pueblo de Israel, tal como la describen los textos rabínicos, tiene como centro principal la mutua responsabilidad que tienen los integrantes del pueblo de Israel de ser una comunidad que observe la Torá y la ley de Dios. Hasta el punto de que la comunidad o cualquiera de sus integrantes particulares tenga en su poder el prevenir las faltas de los demás y no lo hace, todos pueden ser responsabilizados y todos pueden sufrir las consecuencias. Aunque un integrante del pueblo de Israel que peque siga siendo integrante del pueblo (de hecho, podría entenderse que es por este mismísimo motivo que se puede esperar que la comunidad toda tenga cierto grado de responsabilidad por las acciones del individuo), la persona puede ponerse más allá de los límites de la comunidad. Pero incluso llegado este momento, parece que las responsabilidades que tienen entre sí los integrantes de

Los orígenes rabínicos de Klal Israel | Gail Labovitz

la comunidad no se disgregan por completo mientras viva un judío, y aún se lo podría aceptar a la comunidad.

NOTAS

1. Véase, por ejemplo, *T Avodá Zará* 3:11.
2. Al menos, los cuteos tienen prohibido las relaciones incestuosas de madre-hijo y posiblemente también las de padre-hija; véase el análisis ampliado que precede a este breve pasaje del Bavli.
3. Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, traducc. Israel Abrahams, traducc. (Cambridge, MA y London: Harvard University Press, 1975), pág. 524; véase también pág. 646.
4. *Ibíd.*, pág. 643. Los autores modernos también han utilizado este término de manera similar a la que se entiende normalmente el término *klal Israel*. Solomon Schechter, por ejemplo, lo aplicó en un mensaje que dio en 1904 en la inauguración de una sinagoga e investidura de su rabino. Mientras instaba a la congregación a mantener buenas relaciones con las demás congregaciones del lugar, expresó: “Las [r]elaciones de Shalom deben extenderse más a toda la Knéset Israel, a la Congregación de Israel. El judaísmo no tiene límites geográficos. Es igual de grande que el mundo e igual de amplio que el universo, por lo que uno debe evitar toda acción de naturaleza sectaria o cismática pensada para aflojar los lazos entre uno y sus hermanos que se encuentran dispersos por todo el mundo”. (Véase su “Altar Building in America”, en *el Seminary Addresses and Other Papers* [Cincinnati: Ark Publishing Co., 1915], pág. 87). De manera similar, enfrentándose con la cuestión de la unidad judía desde una perspectiva ortodoxa, Jonathan Sacks (Rabino en Jefe de Gran Bretaña) propone que “El sujeto de las promesas del pacto no es la sub-comunidad de los judíos piadosos sino *knéset Israel*, la entidad colectiva del pueblo de Israel...en la tradición clásica, el judaísmo no es ni una denominación ni una secta, sino lo que los sociólogos llaman “iglesia”, en términos judíos, *knéset Israel*...” (en su libro *One People? Tradition, Modernity, and Jewish Unity* [London and Washington: The Littman Library of Jewish Civilization, 1993], págs. 32-33; véase también las págs. 89-91).
5. *Ibíd.*, pág. 647.
6. Estas son:
 - a) *T Sotá* 9:8. La frase aparece solamente en el manuscrito de Erfurt, que en un sentido más general se diferencia de manera considerable en este tratado de otros manuscritos que comienzan con el capítulo 3 en adelante; véase Lieberman, *Tosefta Kifshuta*, vol. 8 (Nueva York: Jewish Theological Seminary, 1973), págs. 212-213, para ver las variantes de los textos, y página 5 de su introducción a *Sotá* sobre el manuscrito de Erfurt en un sentido más general.

- b) Mejilta Beshallaj, *Shirt(t)a*, 3. Tanto Jacob Z. Lauterbach como H. S. Horovitz así como I. A. Rabin incluyen este término [en] sus textos de este pasaje (Lauterbach, [1933-1935; reimpr. Filadelfia: Jewish Publication Society, 2004], pág. 187; Horovitz-Rabin, [1930; reimpr. Jerusalén: Wahrman, 1970], pág. 128); sin embargo, ambos observan también que muchos manuscritos no incluyen esta frase.
- c) Mejilta Beshalaj, *Vaisá* 3 (4 en la edición de Lauterbach). En este caso, Horovitz-Rabin (pág. 163) incluye el término *knéset Israel* y menciona que hay variantes que lo omiten, mientras que Lauterbach (pág. 237) lo omite pero menciona las variantes que lo incluyen.
- d) Dos veces en Sifrei Devarim 306. Pero nuevamente, para el segundo de los dos, Louis Finkelstein menciona variantes sin el término *knéset Israel* en su aparato (pág. 330).

7. *The Sages*, pág. 647.

8. Siguiendo la nueva traducción de JPS.

9. Véase, por ejemplo, TB Berajot 53b o Shabat 49a y 130a.

10. Aunque aparece así en el primero, la palabra “Israel” no está presente.

11. *Séder Eliahu Rabá* 12.1, s.v. *lama haiú Israel*.

12. *Mejilta D’rabí Shimon bar Iojai* 49:4, Tratado Bajódes.

13. *Ibíd.*

14. Puede observarse que esta versión encaja no tan bien con la siguiente oración. Pero véase también los comentarios de los editores en Horovitz-Rabin. Ambas versiones del *midrash* pasan luego a explicar detalladamente la palabra *goy* de Éxodo 19:6, y citan 1 Crónicas 17:21. Véase el comentario en Horovitz-Rabin, pág. 209: los editores señalan que es probable que el orden del pasaje esté distorsionado y que el *mashal* de las ovejas debería aparecer luego de la cita de 1 Crónicas, como en la *Mejilta D’rabí Shimon bar Iojai*.

15. Jacob Neusner, *The Foundations of the Theology of Judaism, Part III –Israel* (Atlanta: Scholars Press, 1992), pág. 63; véase también la página anterior.

16. Véase, por ejemplo, Urbach, *The Sages*, pág. 991, n. 11; Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2004), pág. 252, n. 128; Israel J. Yuval, “All Israel have a portion in the World to Come”, en *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities: Essays in Honor of Ed Parish Sanders*, ed. Fabian E. Udoh (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008), págs. 114-138.

17. En cuanto a si, no obstante, podría llegar a ser tanático en sus orígenes, véase Yuval, “All Israel”, notas 8, 24 y 27.

18. Que ya se puede ver en línea en <http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud/index.htm>.

19. Yuval, “All Israel”, pág. 116, con mayor énfasis. Además, procede a observar que cuando se elimina de la *mishná* la frase del comienzo, lo que queda encaja “bien” dentro del contexto de los capítulos anteriores del tratado...De este modo, nuestro capítulo forma una continuación natural del debate sobre los que son sentenciados a muerte por la Corte (“Los siguientes están sentenciados a muerte”), incluso si se utiliza un estilo similar...” (pág. 117).

20. A menudo leído como “epicúreos”.

21. Véase también este pasaje, atribuido a *Eivel Rabati* en algunos textos posteriores, quien ofrece la siguiente definición: “Son los que se liberan de los preceptos y de honrar las festividades y de concurrir a la sinagoga y a la casa de estudios; y los sectarios y los apóstatas y los informantes...” El pasaje no aparece en el texto de *Eivel Rabati* que se nos transmitió a nosotros, pero se incluye en la edición de Michael Higger del texto (Nueva York: Bloch Publishing, 1931), pág. 237.

22. Según el *TB Moed Katán* 15a y 24a, era costumbre en la época talmúdica que el doliente usara una prenda distintiva que le envolviera la cabeza; por lo tanto es probable que este pasaje signifique reorientar esa costumbre con el uso de una prenda blanca con la cual envolverse para simbolizar el rechazo al estar de duelo.

Traducción al español: Rodrigo Varscher