



Identidades judías entre el Período Helenístico y la Antigüedad Tardía

Rodrigo Laham Cohen

r_lahamcohen@hotmail.com

Universidad de Buenos Aires – Instituto Multidisciplinario
de Historia y Ciencias Humanas, Argentina

Recepción: 12 Marzo 2020

Aprobación: 01 Septiembre 2020

Publicación: 22 Septiembre 2021

Cita sugerida: Laham Cohen, R. (2021). Identidades judías entre el Período Helenístico y la Antigüedad Tardía. *Sociedades Precapitalistas*, 11, e062. <https://doi.org/10.24215/22505121e062>

“Who was a Jew?” tituló Lawrence Schiffman, allá por 1985, su libro, en el que buscaba determinar los características con las que la literatura rabínica temprana había intentado presentar el perfil de un judío tipo. El trabajo de Schiffman se centraba, tal como lo indicaba su subtítulo, en la literatura rabínica y, sobre todo, en el impacto creado por la emergencia del cristianismo. Es que, precisamente hacia fines del siglo XX, judaísmo rabínico y cristianismo comenzaron a ser vistos –al menos por una parte de la historiografía– como fenómenos surgidos en las mismas coordenadas espacio-temporales y con fuerte interdependencia.

El problema de la identidad judía –o de las identidades judías– no se limita, ciertamente, al período posterior al inicio del cristianismo. En 1993, Shaye Cohen también jugó, en el título de un artículo, con el problema de la identidad judía en la Antigüedad: “Those Who Say They Are Jews And Are Not’: How Do You Know A Jew In Antiquity When You See One?”. Cohen era claro: a simple



vista un gentil no podía distinguir a un judío de un no judío. Pero –tanto en este como en otros trabajos– el autor iba más allá: no todos los judíos eran iguales y, principalmente, no todos los judíos posteriores a la caída del Segundo Templo eran rabínicos. Ni en Palestina ni en la Diáspora.

Hoy, en 2020 sabemos bastante más sobre los judíos antiguos y tardoantiguos que en 1993. Se han escrito, de hecho, centenas de artículos y libros que, con gran profesionalismo, han intentado reconstruir la vida de los judíos y las judías de tales períodos. Pero este mayor conocimiento ha arrojado, desde mi perspectiva, un resultado paradójico: la aceptación de nuestras serias limitaciones para conocer quiénes y cómo eran los judíos. Lecturas tradicionales sobre identidades unívocas –rabínicas y pre-rabínicas– se han desarticulado. Nociones rígidas en torno a la unicidad de conceptos como judaísmo helenístico o judaísmo rabínico han estallado, al menos en muchos espacios académicos. Así, la pregunta de quién es un judío en la Antigüedad sigue vigente.

Este *dossier* reúne tres trabajos en los cuales la identidad de los judíos aparece como un elemento central, si bien desde diferentes perspectivas. Paola Druille, con suma precisión técnica y filológica, acomete el estudio de papiros egipcios en los cuales lo judío está presente. Precisamente, la identidad judía surge rápidamente como problema en su trabajo dado que la determinación del carácter religioso de una referencia papirológica es ya un tema espinoso. No solo por la constitución de *corpora* como el *Corpus Papyrorum Judaicarum*, en los cuales los editores deben decidir qué es judío y qué no, sino también por las reconstrucciones textuales que, en ocasiones, son claramente dirigidas por la preconcepción de los y las especialistas en torno a la religión de los sujetos referidos en el documento.

Druille logra, mediante diversas herramientas filológicas que incluyen la comparación de documentos, establecer la identidad judía –o, al menos, una identidad judía– de los implicados y las implicadas en un texto legal. El trabajo es arduo porque, precisamente, los marcadores identitarios no son explícitos. Para comprobar el carácter judío de un papiro, debe apelar a otro en el que aparecen los mismos personajes, allí sí vinculados a una institución judía. Porque en la primera sentencia (o acuerdo, según las perspectiva que se adopte) no hay prueba alguna del carácter judaico de los y las implicados/as.

Es que los judíos de la Antigüedad no se llamaban todos Isaac y Rebeca ni deseaban (al menos no siempre) dejar asentada su identidad a cada paso. Ello se corrobora no sólo en el registro papirológico, sino también en el epigráfico, tanto de Egipto como de otras regiones, incluso en la Tierra de Israel.

El trabajo sirve a Druille para iluminar el modo en el que los judíos interactuaban con las instituciones alejandrinas, en este caso específico, la justicia. Interacción que incluía tanto la adopción y sujeción a instituciones y criterios locales, como la existencia de una institución específicamente judía que –razona Druille– habrá contado con cierto reconocimiento oficial. Una identidad, entonces, construida principalmente con base en elementos locales pero con capacidad de reapropiación y resignificación.

Mi artículo en el *dossier* sigue la brillante y polémica obra de Erwin Goodenough y propone seguir repensando las múltiples identidades judías diaspóricas en la Antigüedad Tardía. Goodenough, en efecto, fue uno de los primeros en dudar de la velocidad y el alcance del proceso de rabinización.

Esta lectura tradicional –rabinos imponiéndose en el judaísmo rápidamente desde la caída del Segundo Templo– tuvo más chances de ser exitosa por la no supervivencia de textos tardoantiguos producidos por judíos de regiones más allá de Palestina y Mesopotamia, los centros rabínicos precisamente. Pero Goodenough tenía a su favor la explosión de hallazgos arqueológicos que arrojaban sobre la mirada tradicional imágenes antropomórficas que parecían ir a contramano del rabinismo. Si bien este aspecto fue (y es) fuertemente debatido, la intuición de Goodenough, desde mi perspectiva, continúa siendo valiosa. Los registros arqueológicos indican, cuanto menos, diversidad.

Tal vez el problema de Goodenough fue atribuir a esos judíos características helenísticas. Al tener cerca los textos de Filón, imaginó que los judíos no rabínicos serían, de algún modo, similares a aquellos que describía Filón. Así, para decirlo en términos continentales, al silencio de los judíos europeos se les impuso la voz de los judíos africanos, para salvarlos del imperialismo de los judíos asiáticos. Como si hubiera cierto miedo al vacío y a aceptar que sabemos poco y nada de la vida y las costumbres de los judíos de Roma, más allá de sus lacónicas tumbas conservadas en catacumbas específicamente judías. Mi artículo pretende, entonces, ponernos en guardia sobre los peligros de intentar cubrir los silencios con voces ajenas. No propone soluciones tampoco, pero aspira a recordarnos que debemos tratar de comprender a cada colectivo judío en su lógica local y en sus relaciones con actores no judíos.

El trabajo de Andrea Simonassi Lyon nos presenta el modo en el que un obispo cristiano construye una identidad judía sólo para contribuir a su verdadero objetivo: la construcción de la identidad cristiana. A Juan Crisóstomo no le importa descubrir cómo son las prácticas judías. Son, simplemente, malas. Son lo que no debe hacer un cristiano. Aquello que François Hartog llamó hace ya varios años *antimismo*¹. Sólo existe cristianismo y no-cristianismo. El judaísmo, así, es una excusa para disciplinar a los cristianos. Sus homilías, en tal sentido, aportan escasa información sobre los judíos y nos recuerdan las escasas posibilidades que los textos polémicos ofrecen para reconstruir las costumbres del grupo con el que se disputa.

Ello no implica, como bien marca Simonassi Lyon, que no haya existido interacción entre judíos y cristianos. De hecho, todas las evidencias indican que un grupo importante de cristianos no entendía que seguir prácticas judías era ser un mal cristiano. Si bien es altamente probable que Crisóstomo haya exagerado el nivel de acercamiento a las prácticas judías por parte de su feligresía, la existencia de discursos similares en otros tiempos y espacios, sumados a un importante número de leyes laicas y cánones religiosos apuntando a limitar la interacción, pone de manifiesto que la población de base judía y cristiana interactuaba más allá de los tabiques que intentaban imponer sus elites religiosas. No debemos, ciertamente, exagerar el carácter positivo de la interacción, la cual también se vio afectada por hechos de violencia no siempre dirigidos por las autoridades religiosas. Pero más allá de estos cimbronazos, parece haber primado, a lo largo de la Antigüedad Tardía, una coexistencia relativamente pacífica.

Espero que este *dossier* contribuya a seguir problematizando la cuestión de la identidad judía en el período helenístico y tardoantiguo, tanto la que se observa desde las producciones judías (textos, restos arqueológicos) como la que

se vislumbra desde textos no judíos, sean estos producidos en el marco de la religiosidad gentil o, más adelante, por plumas cristianas.

Entiendo que, por momentos, puede dar la impresión de que ciertas líneas de investigación llevan muy lejos la variabilidad en el marco de colectivos judíos que comparten, *a priori*, un texto, un dios y un nombre. Resuena, así, la exageración borgeana de Funes el memorioso y su indignación por la incapacidad humana de discernir que el perro de las 3:14 no es el perro de las 3:04.² No es mi objetivo afirmar que cada comunidad judía tardoantigua era completamente diferente de otra. De hecho, existen contactos entre colectividades distantes y patrones comunes. Pero reducir todo a un denominador común y olvidar las diferencias regionales y, sobre todo, el peso de lo local, es una petición de principio que, creo, tenemos derecho a no conceder.

¿Cómo eran los judíos en la Antigüedad? Seguimos sin tener precisiones. Aunque no creo que sea grave. Después de todo, la misma pregunta, pero realizada en relación con nuestro 2020, suscitara múltiples y dispares respuestas.

Referencias

- Borges, J.L. (2005 [1944]). *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé.
- Cohen, S. (1993). "Those Who Say They Are Jews And Are Not": How Do You Know A Jew In Antiquity When You See One? En S. Cohen y E. Frerichs (Eds.), *The Diasporas in Antiquity* (pp. 1-45). Atlanta: Scholars Press.
- Hartog, F. (2003 [1980]). *El espejo de Heródoto*. Buenos Aires: FCE.
- Schiffman, L. (1985). *Who was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish Christian Schism*. Hoboken: Ktav.

Notas

- 1 Hartog (2004, p. 207): "Para traducir la diferencia, el viajero dispone de la figura cómoda de la inversión en la cual la alteridad se transcribe en 'antimismo'. Es concebible que los relatos de viaje o las utopías recurran frecuentemente a ella, porque construye una alteridad 'transparente' para el oyente o el lector: ya no hay *a* y *b* sino simplemente *a* e inverso de *a*; asimismo, es concebible que sea la figura privilegiada del discurso utópico, cuyo proyecto no es jamás sino hablar del mismo".
- 2 Borges (1944, pp. 163-164): "Éste, no lo olvidemos, era casi incapaz de ideas generales, platónicas. No sólo le costaba comprender que el símbolo genérico *perro* abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente)".