

EL ESTATUS DE LAS HIJAS DE KOHANIM Y LEVIYIM PARA ALIYOT

RABINO JOEL ROTH

Este *responsum* fue adoptado el 15 de noviembre de 1989 por siete votos a favor, siete en contra y dos abstenciones. Miembros que votaron a favor: Rabinos Elliot N. Dorff, Richard Eisenberg, Arnold M. Goodman, Lionel E. Moses, Joel Rembaum, Seymour J. Rosenbloom, Joel Roth. Miembros que votaron en contra: Rabinos Kassel Abelson, Ben Zion Bergman, Jerome M. Epstein, Howard Handler, David H. Lincoln, Mayer E. Rabinowitz, Gordon Tucker. Miembros que se abstuvieron: Rabinos Reuven Kimelman, Herbert Mandl.

¿Cuál es el estatus de las hijas de *Kohanim* y *Leviyim* para *aliyot*?

Desde la aceptación de la posición que permite a las mujeres recibir *aliyot*, se ha consultado con el Comité de Ley y Estándares de la Asamblea Rabínica (CJLS, su sigla en inglés: *Committee on Jewish Law and Standards*) con cierta regularidad sobre la situación de las hijas de *kohanim* y *leviyim* a este respecto. En el otoño de 1977, los rabinos Aaron Blumenthal y Steven Schatz prepararon artículos sobre el tema. Estos documentos nunca fueron tomados en cuenta (o, aparentemente, ni siquiera discutidos) por el CJLS, porque el Comité tomó medidas en una reunión el 9 de enero de 1978, lo que pareció obviar la necesidad de actuar sobre los documentos que se habían preparado.

El acta de la reunión del 9 de enero de 1978 registra una extensa discusión sobre la cuestión. El resultado fue la aceptación de cuatro opciones por parte del Comité.

- 1) En las congregaciones que mantienen las distinciones de *Kohen*, *Levi* e *Israel*, un varón todavía sería llamado a la Torá para las *aliyot* de *Kohen* y de *Leví*. (Esta posición expresó la opinión de ocho miembros del Comité, incluido su presidente, el rabino Seymour Siegel).
- 2) Donde se mantienen las distinciones, se puede llamar a la Torá una *Bat Kohen* o una *Bat Leví* para las dos primeras *aliyot*. (Esta posición expresó la opinión de un miembro).
- 3) Se puede llamar a la esposa de un *Kohen* o un *Leví* para obtener las *aliyot* correspondientes. (Esta posición expresó la opinión de un miembro).
- 4) Cada congregación debe elegir su propia opción. (Esta posición expresó la opinión de tres miembros).

En 1982, el secretario del Comité de Ley envió una carta al rabino Alvin Wainhaus enumerando todas estas opciones. A éstas agregó una sugerencia hecha por el rabino Ben Zion Bokser en 1981, que si una mujer es llamada para cualquiera de las dos primeras *aliyot*, simplemente puede ser llamada "*rishón*" o "*shení*". Alternativamente,

puede ser llamada a la última *aliyá*, “*ajarón*”, “a la que tradicionalmente se puede llamar a un *Kohen, Leví o Israel*”.

En 1988, el rabino Ben Zion Bergman presentó un artículo sobre el tema titulado “Una vez que una es *Bat Kohen* siempre es una *Bat Kohen*”. Este documento fue discutido por el Comité, pero no recibió un número suficiente de votos para validar su conclusión (evidente por su título) como una posición del Comité de Ley.

Como resultado, el CJLS todavía tiene cuatro opciones diferentes para la acción de las congregaciones. Estas cuatro siguen siendo las mismas que se votaron en la reunión del 9 de enero de 1978.

Teniendo en cuenta el hecho de que esas opciones se votaron sin documentos, y considerando el hecho de que el contenido de la discusión no fue lo suficientemente completo (en mi opinión), y considerando el hecho de que los miembros de la Asamblea Rabínica, me parece, estar buscando orientación, y no “*carte blanche*”, me parece apropiado intentar una vez más dar una respuesta más definitiva a nuestros colegas.

El orden de las Aliyot

La discusión sustancial del tema debe comenzar con la Mishná que ordena la orden de *aliyot*. La Mishná dice: ⁱ

כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל מפני דרכי שלום

“Un sacerdote lee primero, y un levita después de él, y un Israel después de él, en aras de mantener la paz”.

Rashi explica: “Para que los miembros de la comunidad no entren en conflicto, los sabios ordenaron este orden de *aliyot*. Dado que es una ordenanza rabínica, no es posible cambiarla y, por lo tanto, impide que alguien que no sea sacerdote diga: “Leeré primero.” ⁱⁱ

Si descubrimos que no hay otro impedimento para permitir que la hija de un sacerdote o de un levita ascienda durante las dos primeras *aliyot*, aún tendríamos que determinar si hacer que lo hagan violaría los “intereses de la paz”. Me parece que no sería así. Si se determina que tales mujeres califican como receptoras de estas *aliyot* debido a su linaje, se vuelven elegibles para ellas en pie de igualdad con los sacerdotes y levitas varones. No sería más razonable esperar que los no-sacerdotes o los no-levitas reclamen el honor de las dos primeras *aliyot* en lugar de estas mujeres, que esperar que no reclamaran el honor en lugar de los hombres.

Si descubrimos que existen otros impedimentos para que reciban estas *aliyot*, estaría prohibido otorgarlas incluso si al hacerlo no se violan los “intereses de la paz”.

En esencia, entonces, nuestro próximo paso debe ser determinar si existen o no otros impedimentos para otorgar estas *aliyot* a las hijas de sacerdotes o levitas. Si no los hay,

los "intereses de la paz" serán insuficientes para invalidar el permiso; y si los hay, los "intereses de la paz" serán insuficientes para invalidar el rechazo.

En su discusión de esta Mishná, la *Guemará* pregunta por la fuente de este orden de *aliyot*.ⁱⁱⁱ

Primero cita a Deuteronomio 31:9:

וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת וַיְהִי־נָהָל אֶל־הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי.

Luego cita Deuteronomio 21:5:

וַנִּגְשֵׂהוּ הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי.

Y finalmente, la *Guemará* cita I Crónicas 23:13:

בְּנֵי עֲמָרָם אֶהְרֹן וּמִשֵּׁה וַיִּבְדֵּל אֶהְרֹן לְהַקְדִּישׁוֹ קֹדֶשׁ קְדָשִׁים הוּא־וּבְנָיו עַד־עוֹלָם לְהַקְטִיר לְפָנָי יְהוָה ^{iv}

De estos tres versículos, solo el último contiene alguna prueba de que los sacerdotes y los levitas deben recibir las primeras *aliyot*. Es decir, la afirmación de que Aarón fue "apartado para ser consagrado" podría entenderse que implica el requisito de que el "apartado" se refleje en la concesión de la primera *aliyá*. Los otros dos versículos parecen probar sólo que los sacerdotes preceden a los levitas, pero no parecen probar un requisito de llamarlos primero.^v

A esta altura, la *Guemará* continúa con una prueba final, basada en Levítico 21:8. Lo citamos extensamente porque se convertirá en el centro de nuestra atención.

ר' חייא בר אבא אמר מהכא (ויקרא כ"א:ח') וקדשתו לכל דבר שבקדושה תנא דבי רבי ישמעאל וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון.

R. Hiyya bar Abba dice: esta es la fuente "Santificalo" en todos los asuntos de santidad. Dvei R. Ishmael enseña: "Santificalo" en todos los asuntos de santidad: leer primero, bendecir primero, tomar la parte principal.

Hay que tener en cuenta que ni R. Hiyya bar Abba, ni la baraita, citan más del verso que la palabra וקדשתו. Sin embargo, la continuación del verso dice: כִּי־אֶת־לֶחֶם אֱלֹהֵיךָ הוּא מִקְרִיב: "Porque él ofrece el alimento de Dios ..."

¿Santidad general o responsabilidad sacrificial?

Si bien los dos versículos de I Crónicas y Levítico no vinculan, como cita la *Guemará*, los derechos de la *aliyá* con el funcionamiento sacerdotal en el altar, las continuaciones de estos versículos hacen precisamente eso.^{vi} Por lo tanto, tendremos que analizar si los derechos de los sacerdotes y levitas sobre las dos primeras *aliyot* les corresponden en virtud de su santidad general, o en virtud de su derecho a ofrecer sacrificios en el altar. Si descubrimos que su derecho depende de sus responsabilidades de sacrificio, las hijas

de los *kohanim* quedan excluidas de *aliyot* porque no comparten ningún derecho a ofrecer en el altar con sus hermanos. Si descubrimos que su derecho depende de su santidad general, y no exclusivamente de su derecho a servir en el altar, tendremos que analizar si las hijas de los sacerdotes poseen santidad en absoluto. En el curso de la última discusión, encontraremos necesario referirnos a las hijas de sacerdotes que están casadas con no sacerdotes como una categoría separada de las hijas de sacerdotes solteras.

En un *responsum* sobre la cuestión de si un *Kohen* que fue castrado por los nazis podría continuar siendo llamado a la primera *aliyá*, el rabino Ephraim Oshry escribió lo siguiente:^{vii}

El *Pri Megadim* escribió en *Oraj Jaim, simán* 135: 'Un sacerdote que es un פצוע דכא o un שפכה כרות (mutilado) plantea alguna pregunta en mi mente sobre si conserva su santidad para leer primero de la Torá ... Si hay algún otro sacerdote en la sinagoga, es bastante claro que el פצוע דכא o el שפכה כרות no deben leer primero, pero si no hay otro sacerdote, es dudoso. Vea allí, que él (es decir, el *Pri Megadim*) dejó la duda sin resolver. Pero ya hemos citado anteriormente la opinión del *Mikraei Kodesh* (es decir, el rabino Jacob Isaac Yutis) que no está de acuerdo con *Pri Megadim* en este asunto, y afirma que incluso un sacerdote congénitamente ciego, que seguramente está en la categoría de בעל מום (deformado), puede leer incluso פרשת זכור y פרשת פרה. Y allí escribió que puede leer primero porque la esencia de la afirmación del *Pri Megadim* que le prohíbe hacerlo es del versículo כי את לחם אלהיך הוא מקריב, implicando que siempre que sea descalificado para servir en el altar, וקדשתו "santificalo" tampoco se aplica a todos los demás elementos de la santidad sacerdotal, como leer primero, etc. Pero, en verdad, es probable que la base de la ley (sobre la santidad sacerdotal) provenga de un versículo diferente -- de קדוש יהיה -^{viii} "será santo") - que resume la razón de la santidad sacerdotal. De ésto se deduciría que los elementos de la prerrogativa sacerdotal no dependen en absoluto de su servicio en el altar, e incluso cuando un sacerdote no tiene derecho a servir en el altar, como un בעל מום, no obstante, conserva la santidad del sacerdocio, y el versículo קדוש יהיה, "será santo", se aplica a él.

El rabino Oshry procede a citar los comentarios del *Mizpeh Eitan*,^{ix} quien a su vez está intentando explicar el comentario de *Rashi*.^x De acuerdo a como *Rashi* aparece ante nosotros, se lee simplemente וקדשתו כי את וכו'. El *Mizpeh Eitan* comenta: "Parece que su intención (es decir, *Rashi*) es explicar de la misma manera que lo hace *Rosh* en la *parashá Emor*. (Es decir) que la base (real) de esta exégesis no es de וקדשתו sino de קדוש יהיה que aparece al final del versículo". Es decir, *Rashi* cita las siguientes palabras del versículo para indicar que el midrash de la *Guemará* también requiere el resto del versículo.

Algunos pueden ser aprehensivos en aceptar la opinión de Oshry. Después de todo, él está lidiando con un caso horrible de mutilación nazi y podría estar dispuesto a "hacer todo lo posible" para encontrar un *heter* (permiso) para el pobre *kohen* en cuestión.

Algunos podrían afirmar que podría no estar dispuesto a apoyarse en estos puntos de vista en casos menos extremos.

Estoy convencido de que tal aprehensión no tiene fundamento. Cualquiera que haya sido el ímpetu de Oshry, los hechos parecen respaldar en gran medida su opinión. Lógicamente, esperaríamos que si la santidad de los sacerdotes dependiera de su capacidad para adorar en el altar, debería haber otras consecuencias por la pérdida de esa capacidad más allá de la pérdida de su derecho a la primera *aliyá*. De hecho, esperaríamos que perdieran todos los derechos sacerdotales, si esos derechos se acumulan para ellos en virtud de su capacidad para adorar en el altar.

La siguiente lista breve debería ser suficiente, por lo tanto, para demostrar que el vínculo entre la santidad sacerdotal y el culto en el altar no es definitivo.

- 1) Los sacerdotes que son בעלי מומין (deformados y por lo tanto no aptos para adorar en el altar) pueden comer de los sacrificios, incluso si son קדשי קדשים (los sacrificios más sagrados) ^{xi}
- 2) Sacerdotes que son בעלי מומין pueden officiar en la ceremonia de עגלה ערופה. ^{xii}
- 3) Los sacerdotes que son בעלי מומין pueden participar en la bendición del pueblo, excepto si su deformidad es tal que atrae la atención del pueblo y lo distrae. ^{xiii}
- 4) Los sacerdotes que son בעלי מומין no pueden contaminarse a través del contacto con los muertos. ^{xiv}

Seguramente es imposible negar que algunas prerrogativas sacerdotales están supeditadas al derecho de los sacerdotes a adorar en el altar. Sin embargo, sería erróneo inferir que todas las prerrogativas sacerdotales son tan contingentes. Este hecho por sí solo es suficiente para demostrar que la afirmación del rabino Oshry no debe descartarse como dependiendo únicamente de las horribles circunstancias que dieron lugar a la pregunta que se le dirigió. La propia *Guemará* cita solo la palabra וקדשתו y no la continuación del versículo. La santidad del sacerdote no depende totalmente de כי את לחם אלהים הוא מקריב, sino de וקדשתו al final del versículo. Éste es el argumento de Oshry contra *Pri Megadim*, apoyado por *Mizpeh Eitan*, apoyado por el *Rosh*.

A continuación, debemos investigar si algo de la santidad sacerdotal corresponde a las hijas de los *kohanim*, o si está restringida a los sacerdotes varones. Seguramente debemos comenzar con la afirmación de que si hay alguna santidad para בנות כהנים (las hijas de los *kohanim*), no es igual a la santidad de los sacerdotes varones. A las hijas de los sacerdotes se les permite, por ejemplo, volverse impuras a través del contacto con los muertos, según Lev. 21:1 que se refiere a los hijos de Aarón, y se entiende que excluye a las hijas de los sacerdotes. ^{xv} Las hijas de los *kohanim* pueden casarse con פסולי כהונה (los que tienen prohibido ejercer el sacerdocio) ^{xvi} Tienen prohibido realizar cualquiera de las funciones asociadas con los sacrificios. ^{xvii} No se les permite comer de קדשי קדשים ^{xviii}

La exclusión de las hijas de los sacerdotes de comer קדשי קדשים (los sacrificios más santos) implica, sin embargo, que se les permite comer קדשי קלים (sacrificios menos sagrados), y eso nos proporciona nuestro primer indicio de los elementos de la santidad sacerdotal que podrían aplicarse a las hijas de los sacerdotes.

Derechos de las hijas de sacerdotes solteras

Está claro que las hijas solteras de los sacerdotes pueden comer de קלים המורם מקדשים קלים (lo que se eleva de los sacrificios), es decir, del קרבנות שלמים של הזה ושוק^{xx}, de los ארבעה^{xxi} y del לחמי תודה^{xxii} Todas estas son formas de קרבן שלמים a los que se aplica Levítico 10:14 ואת חזה התנופה ואת שוק התרומה תאכלו במקום טהור אתה ובניך ובנתיך אתך; y Números 18:11 ואת חזה התנופה ואת שוק התרומה תאכלו במקום טהור אתה ובניך ובנתיך אתך; Números 18:19 ואת חזה התנופה ואת שוק התרומה תאכלו במקום טהור אתה ובניך ובנתיך אתך. La palabra אתך (contigo) que aparece en estos tres versículos es interpretada por *Rava*^{xxiii} en el sentido de בזמן שאתך, es decir, cuando no está casada. En teoría, por supuesto, podría aplicarse tanto cuando no está casada porque nunca se ha casado todavía como cuando no está casada porque su marido se ha divorciado de ella o ha fallecido. Sin embargo, en otras partes del *Bavli*, es seguro que una vez que la hija de un sacerdote se descalifica de estas cosas al casarse con un no sacerdote, nunca puede volver a un estado de calificación (como puede ocurrir con respecto a *terumah*, como discutiremos ahora). Como dice el *Bavli*:^{xxiv} כשהיא חוזרת חוזרת ושוק^{xxv} לתרומה ואינה חוזרת לחזה ושוק

Cuando regresa a la casa de su padre, regresa con respecto a *terumah*, pero no con respecto a חזה ושוק.

El esquema básico de los derechos de las hijas solteras de sacerdotes a comer *terumah* es muy similar a sus derechos con respecto a קלים המורם מקדשים קלים (lo que se eleva de los sacrificios), pero tanto las fuentes bíblicas como las rabínicas están lejos de ser explícitas. Levítico 22:13 claramente prueba que las hijas solteras de sacerdotes pueden comer *terumah*, porque dice: ובה כהן ... ובת כהן ... ושבה אל בית אביה כנעריה מלחם אביה תאכל - como una נערה en la casa de su padre, podía comer. Levítico 22:12 demuestra que si se casaba con un no sacerdote, perdía el derecho a comer *terumah*, porque dice: הוא בתרומת הוא בתרומת. Si estaba divorciada o enviudada, pero no tenía hijos, puede volver a comer de *terumah*, como queda claro en Levítico 22:13 כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע אין לה ושבה אל בית אביה וגו'. La implicación de este versículo, es decir, que si ella tiene hijos (o incluso sólo nietos) de su matrimonio con una persona que no es sacerdote y no puede volver a comer *terumah*, se hace explícita en la *Mishná*.^{xxvi} Del mismo modo, si la hija de un no-sacerdote se casa con un sacerdote, puede comer *terumah* incluso si enviudada o divorciada por su marido, si tienen hijos; y no pueden comer *terumah* si están divorciados o él muere, y no tienen hijos.^{xxvii}

Uno podría pensar que la información proporcionada aquí sobre los derechos de una hija soltera de un *Kohen* es suficiente para demostrar que al menos ella (a diferencia de una hija casada de un *Kohen*) tiene algún tipo de קדושה (santidad) lineal, que al menos

nos permitiría declararla elegible para la primera *aliyá*. Esa conclusión, sin embargo, sería injustificada, en mi opinión.

Kedushah asociativa vs. Kedushah lineal

La información que hemos discutido ahora puede resultar en apoyo de esa conclusión, pero no puede servir como su base principal. Después de todo, hay otros que tienen los mismos derechos con respecto a *terumah* y המורם מקדשים קלים (lo que se levanta de los sacrificios) a quienes no atribuiríamos ninguna *kedushah* lineal. Las esposas no sacerdotales de los sacerdotes, e incluso los esclavos de los sacerdotes y sus esposas, tienen exactamente los mismos derechos en estos asuntos.^{xxviii} Seguramente no afirmariamos que ninguno de ellos tiene *kedushah* lineal debido a esos derechos.

Por lo tanto, no podemos concluir necesariamente que los derechos de las hijas solteras de sacerdotes reflejen la *kedushah* lineal más de lo que podemos concluir que esos mismos derechos de las esposas no sacerdotales y los esclavos no judíos de sacerdotes reflejan la *kedushah* lineal. De hecho, con respecto a estos últimos, afirmariamos claramente que sus derechos surgen de su asociación con el clan sacerdotal. Es decir, reflejan la *kedushah* asociativa en lugar de la *kedushah* lineal. Su derecho de comer estos alimentos sagrados se debe a que son (propiedad de un *Kohen*), para usar la expresión talmúdica. Tal vez, por lo tanto, los derechos de las hijas solteras de los sacerdotes también se deban a que son קנויים לכהן (la propiedad de un *Kohen*), y no porque posean alguna santidad lineal.^{xxix}

Nada de esto tiene la intención de obligarnos a concluir que no existe una *kedushah* lineal para las hijas de los sacerdotes. Solo demuestra que deducir tal *kedushah* de sus derechos con respecto a *terumah* y המורם מן הקדשים (lo que se quita de los sacrificios) no sería concluyente. Lo que debemos hacer es intentar determinar mediante un análisis más profundo de otros elementos de la *kedushah* sacerdotal si las hijas de los sacerdotes poseen solo *kedushah* asociativa o si también poseen *kedushah* lineal.

Sin embargo, dado que hemos estado discutiendo *terumah*, veamos primero otro elemento de ella. La *Torah* ordena que הכל זר לא יאוכל קדש,^{xxx} es decir, los no sacerdotes no pueden comer *terumah*. Además, ordena que ויסף חמשתו עליו, ויאיש כי יאכל קדש בשגגה,^{xxxi} Los no-sacerdotes no sólo no pueden comer *terumah*, sino que deben pagar una quinta parte adicional en compensación por *terumah* que pueden haber comido sin darse cuenta. Ya hemos visto que la hija de un sacerdote casado con un no sacerdote cae bajo la primera prohibición. Sin embargo, la *Mishnah*^{xxxii} la exime claramente de la segunda prohibición. Se lee: בת כהן שנשאת לישראל ואחר כך אכלה תרומה משלמת את הקרן ואינה משלמת את החמש: , aunque tiene prohibido comer de *terumah*, está exenta del pago de la multa de un quinto. El *Sifra*^{xxxiii} proporciona el fundamento detrás de la declaración de la *Mishnah*:

מנין לבת כהן שניסת לישראל ואחר כך אכלה תרומה כהן כהן שאכל תרומת חבירו יכול יהיה חייבים בחנש! ת"ל "יוכל זר לא יאכל קדש", "ואיש כי יאכל קדש בשגגה" יצאו אלו שאין זרים לה.

“¿De dónde sabemos acerca de la hija de un sacerdote que se casó con un israelita y posteriormente comió *terumah* de otro sacerdote? ¿Es concebible que deban pagar la quinta parte adicional? La Torá dice: "Ningún extraño puede comer la comida sagrada", (y) "Si una persona come la comida sagrada sin darse cuenta". (Estos versículos) excluyen estos casos porque (aquellos que comieron *terumah* inadvertidamente en estos dos casos) no son 'extraños' a *terumah*.”

Al yuxtaponer a la hija de un sacerdote casado con un israelita con un sacerdote, el *Midrash Sifra* da a entender claramente que debe haber una santidad lineal para las hijas de los sacerdotes, incluso si están casadas con no-sacerdotes. Está claro por qué un sacerdote que comió la *terumah* de otro no debe ser considerado un "extraño" a la *terumah*. Él mismo es sacerdote. Pero, si la santidad de las hijas de los sacerdotes era enteramente asociativa, ¿por qué no debería ser considerada una "extraña"? Su matrimonio con un no-sacerdote ha puesto fin a su santidad asociativa con su padre. Debemos decir, por tanto, que su santidad como hija de un sacerdote también es lineal. Sólo esa afirmación hace comprensible por qué está exenta de la pena de un quinto por comer inadvertidamente *terumah*. Su matrimonio con un no sacerdote puede terminar con cualquier elemento de la *kedushah* que le corresponda asociativamente, pero no niega los elementos de su santidad que le corresponden linealmente.

Además, no es plausible afirmar que la exención de la hija de la pena de un quinto se entiende más correctamente como un tipo de vestigio remanente de la *kedushah* asociativa que poseía antes del matrimonio y que podría recuperar en caso de divorcio o muerte de su marido. Si ese fuera el caso, esperaríamos encontrar alguna exención paralela para una mujer israelita que estaba casada con un sacerdote y cuyo matrimonio con él fue terminado por muerte o divorcio, o para el esclavo de un sacerdote que fue liberado. Hasta donde yo sé, no existen tales paralelos. Así, la exención de la hija de un sacerdote sólo puede explicarse por su santidad lineal.^{xxxiv}

También hay otras indicaciones de *kedushah* lineal para las hijas de los sacerdotes. Consideremos la cuestión de los מתנות כהונה (ofrendas sacerdotales).^{xxxv}

Aunque tendemos a enfatizar el elemento del derecho de los sacerdotes cuando hablamos de מתנות כהונה hay otro elemento en el que rara vez pensamos, pero que es igualmente importante en términos de la *mitzvah*. Un israelita cumple su *mitzvah* de dar מתנות כהונה sólo cuando se los da a los sacerdotes. No cumple la *mitzvah* dándolas a los que no son sacerdotes, a pesar de que el מתנות כהונה puede ser comido o usado por no sacerdotes sin ningún castigo porque no son sagrados.

La parte principal de מתנות כהונה es el זרוע לחיים וקיבה, que es ordenado por Deuteronomio 18:3, וזה יהיה משפת הכהנים מאת העם מאת זבחי הזבח אם שור אם שה, ונתן לכהן הזרוע והלחיים והקיבה. Siempre que se sacrifica un animal para su consumo, el sacerdote debe recibir la paleta, los cheques y el estómago. La *Guemará*^{xxxvi} dice: עולא הוה יהיב מתנתא לחהנתא -- Ulla solía dar estas donaciones a las hijas de los sacerdotes. *Rashi* explica:

בת כהן אפילו אשת איש (אשת ישראל) דחיון דקדושה לית להון דאינן אסורים לזרים, הרי מותרת בהן—ולא דמי לתרומה. ואי משום "ונתן לכהן"—קסבר אפ חהנת במשמע--

“(Ulla se refiere a) la hija de un sacerdote, incluso si está casada con un no sacerdote. Dado que (las ofrendas) no son sagradas (como lo demuestra el hecho) de que no están prohibidas para los no sacerdotes, a ella se le permite comerlas, y el caso no es comparable al de *terumah*. Y si (a uno le preocupa el versículo que manda), "Debería dárseles al sacerdote", él (es decir, Ulla) cree que el versículo también incluye a las mujeres".”

Claramente, la posición de Ulla es que las hijas de sacerdotes, incluso cuando están casadas con no sacerdotes, conservan la santidad lineal del sacerdocio lo suficiente como para tener derecho a las ofrendas. Y lo que es más importante, que el israelita cumple su *mitzvah* de dárseles a los sacerdotes cuando se las da incluso a la hija de un sacerdote que está casada con un israelita. De hecho, la *Guemará*^{xxxvii} enumera todo un grupo de amoraim que eran no-sacerdotes y estaban casados con hijas de sacerdotes, que comían regularmente estas ofrendas porque se las habían dado a sus esposas, o incluso a ellos como esposos de hijas de sacerdotes:

רב כהנא אכל בשביל אשתו, רב פפא אכל בשביל אשתו, רב ימר אכל בשביל אשתו, רב אידי בר אבין אכל בשביל אשתו.

Rav Kahana comió a causa de su esposa; *Rav Pappa* ... etc.

Maimónides codifica la ley de la siguiente manera:^{xxxviii}

הכהנת אוכלת המתנות אע"פ שהיא נשואה לישראל, מפני שאין בהן קדושה ולא עוד אלא הבעל אוכל מתנות בגלל אשתו.

“La hija de un *Kohen* puede comer de las ofrendas sacerdotales aunque esté casada con un israelita, porque no tienen santidad. Además, su esposo puede comerlas a causa de su esposa.”

Seguramente, por lo tanto, el asunto de זרוע לחיים וקיבה nuevamente indica claramente que la santidad lineal del sacerdocio existe tanto para las hijas de los sacerdotes, y es retenida por ellas incluso si están casadas con no-sacerdotes.

Con respecto a ראשית גז צאנך 18:4 Deuteronomio que también es ordenado por ראשית הגז — "Le darás la primera esquila de tus ovejas" —

Maimónides codifica de la siguiente manera:^{xxxix}

ראשית הגז חולין לכל דבר, לפיכך אני אומר שנותנין אותו להכנת אע"פ שהיא נשואה לישראל כמתנות בהמה (=זרוע לחיים וקיבה) ויראה לי שדין שניהם אחד הוא.

“La primera esquila es normal en todos los aspectos. Por lo tanto, digo que uno se lo da a la hija de un *Kohen* aunque esté casada con un israelita, como ofrendas de animales. Me parece que una regla se aplica a ambos.”

Redención del Primogénito

Nuestra discusión sobre פדיון הבן (redención del primogénito) se dividirá en dos partes. Primero, ¿hay una indicación de santidad lineal para las hijas de sacerdotes en términos de su derecho a recibir el dinero por פדיון הבן y segundo, ¿hay una indicación de su *kedushah* lineal como resultado de la exención de su primogénito de la exigencia de redención?

Los *Rishonim* no están de acuerdo sobre la cuestión de si las hijas de los sacerdotes pueden redimir los primogénitos. Los *Tosafot* dicen:^{xi}

משמע שלא היה (רב כהנא) כהן, והא דאמרינן בפ"ק דקדושין (ח ע"א) רב כהנא שקל סודרא בפדיון הבן, בשביל אשתו היה לוקח כדאמרינן בפ הזרוע

“Ésto implica que [*Rav Kahana*] no era un sacerdote. En cuanto al reporte en *Kidushin* (8a) de que *Rav Kahana* recibió el pago por la redención del primogénito, éso fue en nombre de su esposa, como dice: *Rav Kahana* comió a causa de su esposa.”

De esto se deduce que la hija de un sacerdote puede redimir, e incluso que su esposo puede servir como su agente.^{xli} El *Rosh* cita el mismo punto de vista en nombre de *Rashi*.^{xlii}

Por otro lado, Maimónides codifica la ley así:^{xliii}

וכן פדיון הבן לזכרי כהונה שכן נאמר בו (במדד ג: נ"א) ונתת הכסף לאהרון ולבניו

“Así, la redención del primogénito es para los *kohanim* varones, porque dice; (Núm. 3:51) "Darás el dinero a Aarón y a sus hijos". La misma opinión es expresada por el mismo *Rosh*,^{xliv} y por el *Rashba*.”^{xlv}

Seguramente de acuerdo con el *Tosafot* y el *Rosh* en el nombre de *Rashi*, פדיון הבן es otra indicación de santidad lineal para las hijas de los sacerdotes, incluso si están casadas. Es igualmente importante notar, también, que el punto de vista de Maimónides no excluye ni niega la santidad lineal a las hijas de los sacerdotes. Su exclusión del derecho a redimir se basa en la declaración bíblica לאהרון ולבניו^{xlvi}

Pasamos finalmente a la exención del requisito de redención para los primogénitos varones de hijas de sacerdotes y levitas. Desde el punto de vista práctico de la ley, está claro que están exentos. La fuente aparece en la *Guemará*,^{xlvii} y dice:

אמר רב אדא בר אהבה לוייה שילדה בנה פטור מה סלעים. דאיעבר ממאן! א דאעבר מישראל, למשפחותם לבית אבותם כתיב (במדד א: ב) ... מר בריה דרב יוסף אמר משמי דרבא. לעולם דאיעבר מישראל ושאני התם דאמר קרא פטר רחם, בפטר רחם תלא רחמנא.

“*Rav Ada bar Ahava* dice: La hija de un levita que da a luz - su hijo está exento ... ¿embarazado por quién? ... Si fue embarazada por un israelita, ¿no dice "según sus familias, las casas de sus padres"? ... *Mar hijo de Rav Yosef* dice en el nombre de *Rava*:

Incluso si fue embarazada por un israelita. Este caso difiere porque la escritura dice "primer nacimiento del útero". El asunto depende del "primer nacimiento del útero".

Dado que las Escrituras parecen ordenar que uno sea contado en "la casa de su padre", parecería deducirse que el padre debe determinar la necesidad de la redención. El primogénito de la hija de un sacerdote o levita está exento, sin embargo, porque la Escritura hace que la redención también dependa de "la apertura del útero". Dado que el útero era de los clanes sacerdotales o levíticos, el niño está exento de redención. Esta es la opinión expresada por *Rav Ada bar Ahava*.

Que la ley sigue esta posición está explícito en la propia *Guemará*,^{xlviii} que establece:

והלכתא כוותיה דרב אדא. בר אהבה לוייה שילדה בנה פטור מה סלעים.

“La ley es de acuerdo a *Rav Ada bar Ahava*.”

A esto *Rashi* comenta:

ואשמעין רב אדא דלוייה כלוי אליבה דמר בריה דרב יוסף דמוקי לה לדרב אדא בר אהבה... אפילו איעברא מישראל דבפטר רחם תלא רחמנא, והרי רחם שיצא ממנו לאו דחיובא הוא.

“*Rav Ada* enseña que la hija de un levita es como un levita.”

Y *Tosafot* comenta:^{xlix}

כוותיה דסקינן בחולין בריש הזרוע ואהא סמכינן השתא לפטור בן לביה וכהנת אשת ישראל מה סלעים.

“Dictamos la ley de esta manera en *Julin* ... y nos basamos en ello hoy para eximir al hijo de la hija de un levita o la hija de un *Kohen*, la esposa de un israelita.”

Maimónides^l y Caro^{li} también registran la ley de esta manera.

Si dijéramos que las hijas de sacerdotes y levitas poseen únicamente santidad asociativa, no habría ningún motivo para eximir a sus primogénitos del requisito de la redención. Incluso el פטר רחם (primer nacimiento del útero) no sería suficiente. El útero de estas mujeres es sacerdotal o levítico sólo por su santidad lineal, ya que en el momento en que se abre el útero ya no están "asociadas" con sus padres, sino con sus maridos. Claramente, entonces, la exención de sus hijos del requisito de redención sólo puede atribuirse a su propia santidad lineal.

CONCLUSIÓN

Sobre la base de las pruebas aportadas, parece razonable y adecuado que el Comité de Ley decida que a las hijas de los sacerdotes y de los levitas se les conceda las mismas *aliyot* que normalmente se les concede a los sacerdotes y levitas. Éste debería ser el caso tanto si son solteras como si están casadas. Su estatus respecto a ser llamadas a la Torá no debería estar determinado por el linaje de sus maridos^{lii} sino por su propio linaje paterno.^{liii}

Addendum a "El estatus de las hijas de Kohanim y Leviyim para Aliyot"

Escribo este *addendum* a mi artículo a instancias del CJLS con el fin de especificar y aclarar las implicancias de la Conclusión, que establece que "... parece razonable y apropiado ... decidir que a las hijas de sacerdotes y levitas debe concedérseles las mismas *aliyot* que normalmente se les concede a los sacerdotes y levitas".

Es decir:

- 1) Tal mujer no puede ser llamada a la primera *aliyah* en un día y a una *aliyah* diferente en otro día. Como *Bat Kohen* sólo tiene derecho a las *aliyot* que se le pueden dar a un sacerdote.
- 2) Si el *mara d'atra* local permite que los sacerdotes varones sean llamados a cualquiera o todos los *hosafot*, lo mismo se aplicaría a una *Bat Kohen*.
- 3) Era la clara intención de este artículo afirmar que una mujer no podía eximirse de su estatus lineal como *Bat Kohen* más de lo que un sacerdote masculino podía hacerlo. En el caso de que un מרא דאתרא adoptara este artículo como regla normativa para su sinagoga y una mujer de la congregación prefiriera no adoptarlo con el argumento de que no estaba de acuerdo con él, debería ser tratada exactamente como la autoridad local, el rabino, trataba a un sacerdote varón que intentaba renunciar a sus derechos lineales.
- 4) Si una *Bat Kohen* es hija de una unión que la convierte en una הללה, debe ser tratada exactamente como un sacerdote varón que es el hijo de una unión que lo convierte en un הלל.

El artículo no se ocupa de lo siguiente:

- 1) *Aliyot* para parejas. La pregunta se planteó en una discusión sobre una sinagoga que llama a un esposo y su esposa para recibir una *aliyah* como pareja. ¿La *aliyah* recibida en estas circunstancias estaría reglada por el linaje del esposo o de la esposa? No he tratado esta cuestión en mi *responsum* porque el CJLS nunca ha discutido la permisibilidad de *aliyot* conjuntas. Es un tema que vale la pena poner en la agenda. Si se las considerara permisibles, entonces habría que decidir cómo manejar una pareja en la que los cónyuges son de diferente estatus lineal. Si se las considera inadmisibles, la pregunta se volvería irrelevante.
- 2) No he examinado cómo un sacerdote renuncia a su derecho a su *aliyah* en una sinagoga que conserva las distinciones *Kohen, Levi, Israel*. ¿Debe salir de la habitación? ¿Se puede llamar a Israel en lugar de sacerdote diciendo במחילת הכהן (con permiso del *Kohen*)?

El tema no afecta este artículo de ninguna manera. Sin embargo, "un hombre renuncia a su derecho" también se aplicaría a una mujer. El rabino Herbert Mandl ha aceptado la responsabilidad de escribir sobre este tema y enviar un artículo al CJLS.

3) La cuestión de la permisibilidad de abolir la distinción entre *Kohen, Levi e Israel* es un tema totalmente separado, como indiqué en la nota al pie # 53. El rabino Mayer Rabinowitz está trabajando actualmente en un *responsum* sobre el tema. La única forma en que ese artículo podría afectar a este sería si el rabino Rabinowitz concluye que la distinción debe ser abolida. Me resulta difícil creer que se pueda llegar a esa conclusión, incluso si se pudiera llegar a la conclusión de que la distinción puede ser abolida.

ⁱ *Gittin* 5:7, 59a

ⁱⁱ *Ad loc.*, s.v. כהן

ⁱⁱⁱ *Gittin* 59b.

^{iv} La sección del versículo entre paréntesis no es citada por la *Guemará*. Sin embargo, pronto será relevante para nuestra discusión.

^v *Rashi* interpreta el versículo de Deut. 31:9 de tal manera que demuestre que sean los primeros en ser llamados. Él dice: יתנה שיקראו בה כהנייה והדר בני לוי

^{vi} De hecho, *Rashi*, s.v. וקדשתו, cita la parte del versículo de Levítico no citado por la propia *Guemará*.

^{vii} *Responsa Mima'amakim* II 7, p. 41.

^{viii} Lev. 21: 8, siguiendo la parte; del versículo citado por el מגדים פרי

^{ix} *Gittin* 59b

^x ד"ה וקדשתו y ver arriba, nota 7.

^{xi} Ver Lev. 21:22 y *Zevajim* 101b.

^{xii} Ver Deut. 21:5 y *Sifre Devarim, piská* 208.

^{xiii} Ver *Mishnah Meguilah* 4: 7, 24b, *Tosefta Sotah* 7: 8. Cf., sin embargo, *Pesikta Zutratí, Ekev*, a Deut. 10: 7.

^{xiv} Ver Lev. 21: 1 y *Sifra ad locum*. Además, Lev 21: 6 y *Sifra ad locum*; San. 51 b, y *Rashi*, *ibid.*, ד"ה והיו קדש

^{xv} Ver *Mishnah Sotah* 3: 7. Tener en cuenta también que la *Mishnah* se refiere a las hijas de los sacerdotes como כהנות, no como כהנים. Cualquiera objeción a llamar a tales mujeres a la *Torah* basada en el hecho de que se llaman כהנות en oposición a כהנות es, por lo tanto, infundada.

^{xvi} Ver *Yevamot* 84b y *Kiddushin* 73a.

^{xvii} *Mishnah Kidushin* 1: 8, y ver *Kidushin* 36a para conocer los versículos bíblicos en los que se basan estas prohibiciones.

^{xviii} Basado en Lev. 6:11, 22 y 7: 6. Ver *Mishnah Sotah* 3: 7.

^{xix} Ver *Mishnah Zevajim* 5: 6, 7.

^{xx} Ver Lev. 7:34.

^{xxi} Ver Lev. 7:12.

^{xxii} Ver Núm. 6:19.

^{xxiii} *Yevamot* 87a.

^{xxiv} *Yevamot* 68b.

^{xxv} Es de destacar que el *Yerushalmi* (*Yevamot* 9: 8, 10b) afirma que el rabino *Yontan* y *Resh Lakish* creen que ella es חזרת לחזה ושוק.

^{xxvi} *Yevamot* 9:6.

^{xxvii} *Mishnah Yevamot* 9:5.

^{xxviii} Ver Maimónides, *Terumot* 6: 1 y *Ma'aseh ha-Korbanot* 10: 5 para las posiciones codificadas finales.

^{xxix} De hecho, la distinción entre *kedushah* lineal y asociativa explica muy bien las leyes relativas a *terumah*. Cuando la hija de un sacerdote se casa con un no sacerdote, entra bajo el paraguas asociativo de su marido y ya no está bajo el de su padre. El paraguas asociativo del clan de su esposo se le quita solo cuando el vínculo con el clan de su esposo se rompe por completo, como en el divorcio o su muerte, mientras no tienen hijos. Si hay niños que aún vinculan a la mujer con el clan de su esposo, esa sigue siendo su asociación principal en virtud de esos niños, y no puede volver a comer *terumah*. El mismo análisis también se aplica a la hija de un no sacerdote que se casa con un sacerdote.

^{xxx} Lev. 22:10.

^{xxxi} Lev. 22:14.

^{xxxii} *Terumot* 7:2.

^{xxxiii} *Emor*, 6:2, 97d.

^{xxxiv} Sería erróneo afirmar que la cuestión de la mujer israelita casada con un sacerdote y la esclava de un sacerdote se trata, de hecho, en la *Mishnah Terumot* 8: 1. La *Mishnah* dice: וכן העבד שהיה אוכל ותרומה ובאו ואמרו לו מת רבך או האישה שהיתה אוכלת בתרומה באו ואמרו לה מת בעליך או גרשך: וכן העבד שהיה אוכל ותרומה ובאו ואמרו לו מת רבך או האישה שהיתה אוכלת בתרומה באו ואמרו לה מת בעליך או גרשך. רבי אליעזר מחייב קרן וחמש ורבי יהושע פסטר.

Maimónides, *Terumot* 10:12, registra אלו משלמין הקרן בלבד, es decir, de acuerdo con el punto de vista del rabino *Yehoshua* (es decir, que אקיס significa, "exento de *terumah*"). En esta *mishnah*, la referencia es a alguien que estaba sentado y comiendo *terumah* en el momento en que recibió la información de que la elegibilidad ha cesado. No se refiere a alguien que comió *terumah* posteriormente. En ese caso, serían responsables de la quinta parte adicional, porque no tenían santidad lineal, solo asociativa. Sólo una נשיאה לישראל בת כהן permanece exenta, porque ella también posee santidad lineal.

^{xxxv} Técnicamente, las donaciones sacerdotales incluyen 24 artículos. En el uso común, sin embargo, el término se refiere a ראשית הגז, זרוע לחיים, ומעות פדיון הבן וקניבה. Es de estas tres categorías que nos ocuparemos ahora.

^{xxxvi} *Julin* 131b

^{xxxvii} *Julin* 132a

^{xxxviii} *Bikurim* 9:20

^{xxxix} *Bikurim* 10:17

^{xl} ד"ה אמר *Pesajim* 49b

SEMINARIO

RABÍNICO LATINOAMERICANO

MARSHALL T. MEYER

^{xli} *Tosafot* repite esta afirmación en su segunda explicación en *Kidushin* 8a, ד"ה רב כהנא. Pero, se debe contrastar ésto con su primera explicación allí, y en *Julin* 132a, ד"ה אמר.

^{xlii} *Hilkhot Pidyon Bekhor* (final del tratado *Bekhorot*), # 4. No tenemos tal comentario en *Rashi*, y es posible que debamos leer ר"י no ר"י en el *Rosh*. Ver: מעדני יום טוב ad loc.

^{xliii} *MT Bikkurim* 1:10.

^{xliv} *Loc. cit.*

^{xlv} *Responsa de Rashba*, vol. I, #836. Ver también *Responsa de Rabbi Akiva Eger*, #208, para una explicación del desacuerdo subyacente.

^{xlvi} Deseo indicar claramente que nada de lo que he escrito sobre la redención por las hijas de los sacerdotes debe interpretarse como הלכה למעשה (ley establecida) para la redención del primogénito. El propósito de la discusión fue indicar la presencia de *kedushah* lineal. El tema הלכה למעשה requiere un artículo separado y un tratamiento independiente.

^{xlvii} *Bekhorot* 47a.

^{xlviii} *Julin* 132a

^{xlix} *Bekhorot* 47a, ד"ה מר.

¹ *MT Bikkurim* 11:10.

ⁱⁱ *Yoreh De'ah* 305:18.

ⁱⁱⁱ Si a las esposas no sacerdotales de sacerdotes o levitas se les puede permitir recibir las dos primeras *aliyot* en virtud de su santidad asociativa, es un tema para un artículo separado. Nada en este documento debe interpretarse como que implica una respuesta a esa pregunta.

ⁱⁱⁱⁱ Nada en este artículo debe entenderse como que excluye la posibilidad de que pueda ser defendible halájicamente abolir la distinción entre kohen, levi e yisrael a los efectos de la lectura de la Torá, o llamar *rishón* y *shení* en lugar de *Kohen*. El rabino Mayer Rabinowitz ha escrito sobre este tema. Ver págs. 437-443.

Este artículo está escrito solo de acuerdo con la opinión de quienes permiten que las mujeres sean llamadas a la *Torah*. Sería erróneo deducir de él cualquier intento del autor de deslegitimar la posición que prohíbe *aliyot* a las mujeres. Esa posición sigue siendo una opinión válida del CJLS.