

EL LEVIRATO: DEL MUNDO BÍBLICO AL JUDAÍSMO CLÁSICO\*  
The Levirate: from the Bible to the Rabbinical Judaism

OLGA RUIZ MORELL  
*Universidad de Granada*

BIBLID [0544-408X (2008) 57; 213-245]

**Resumen:** La ley del levirato es un ejemplo de norma bíblica concisa, somera pero concluyente, que en la literatura legal rabínica se desarrolla en extremo. La actualización de la norma manifiesta la complejidad de su práctica, al menos en un momento dado de la historia del judaísmo clásico. Los sabios habitualmente obtienen un sinfín de *halakot* a partir de una ley bíblica, enriquecidas con la tradición de muchos maestros e infinidad de debates; sobre el levirato en concreto tuvieron mucho que decir. En este trabajo analizaremos el por qué y el cómo.

**Abstract:** The levirate is a biblical law, a brief but a conclusive norm, which in the legal rabbinical literature has a wide development. The update of the norm demonstrates the complexity of its practice, specially during a period in the rabbinical Judaism. The sages used to obtain an long number of *halakot* just from one Biblical law. In this case the rabbis increase the levirate law by means of the tradition and academic discussions.

**Palabras clave:** Levirato, Deuteronomio, cuñadas, *halitzah*, judaísmo clásico, hermenéutica rabínica.

**Key words:** Levirate, Deuteronomy, *yebamot*, *halitzah*, Classical Judaism, Rabbinical Hermeneutics.

## 1. EL LEVIRATO

El levirato (del latín *levir*, “hermano del marido”) es literalmente el matrimonio con el cuñado, más concretamente con el hermano del marido. Con dicho término se denomina a la costumbre o ley que contempla el matrimonio entre una viuda, cuyo marido ha muerto sin tener descendencia, y un hermano de ese hombre. El hermano toma como esposa a la viuda con la intención de engendrar hijos, el mayor de los cuales, al menos, será considerado descendiente del fallecido, de manera que el nombre del marido perdure tras su muerte.

\* Este trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto de investigación HUM2006-02495/FILO (Lengua y Literatura del Judaísmo Clásico: Rabínico y Medieval).

Las relaciones entre hombres, mujeres, familias y matrimonios a lo largo de la historia y de los pueblos han desembocado en costumbres entre las que se encuentra el levirato. Si bien son muchos los pueblos que lo han practicado, sus procedimientos o formas han sido de lo más diverso.<sup>1</sup>

Las explicaciones que los sociólogos dan al origen de estas estructuras matrimoniales se relacionan con modelos y circunstancias muy concretas. Los entramados sociales en los que se desarrollan definen sus características y, de hecho, algunos patrones han sido determinantes a la hora de definir estas costumbres y relaciones personales, de pareja o colectivas:

a. La *poliandria* consiste en que todos los hermanos de una familia se casen con una sola mujer, de manera que todos los hijos pertenezcan a la comunidad familiar, concretamente al primogénito. Este modelo, además de mantener la heredad en torno a un único primogénito por cada núcleo familiar, supone el control de población femenina y cuida del excedente masculino. El levirato sería un estrato superviviente de tal costumbre<sup>2</sup>, tras un proceso evolutivo desde formas arcaicas hasta el control familiar entre hermanos. Se cumplen así dos condiciones del levirato: los hermanos menores toman como esposa a la mujer del hermano mayor y los hijos se consideran del hermano mayor<sup>3</sup>.

1. Es habitual encontrar en los códigos legales del Oriente Próximo descripciones del levirato o variantes del mismo. Entre las leyes asirias encontramos tres normas (30, 31y 33) que contemplan la necesidad de que una mujer que queda viuda y sin hijos sea recibida por el hermano del fallecido, aunque también puede hacerse cargo incluso el suegro, (Pritchard, 1969: 182). Si subimos hasta Anatolia, en el ámbito hitita, encontramos también normativa (art. 193) donde se estipula que la viuda de un hombre (sin que se mencione la ausencia o presencia de descendencia) es tomada por el cuñado. Si éste muere, la tomará su suegro. Si éste también muriera se haría cargo alguno de los hijos del hermano, (Pritchard, 1969: 196). En cambio, en Ugarit, los estudiosos (con algunas excepciones) optan por resolver que no contaban con el levirato entre sus leyes matrimoniales (Justel, 2007: 424). Otro caso de asombrosa similitud se produce en la tradición mongol, donde no sólo el cuñado se hace cargo de la viuda, sino que también lo puede hacer un hijo o un sobrino. Este tipo de organización se produce más habitualmente en familias pobres, pues permite concertar nuevos matrimonios de manera económica y a su vez, no perder la cantidad invertida en la adquisición de una esposa (Birge, 2001: 201ss). Llamativas son también las coincidencias con la costumbre hindú que disfrutaron de un levirato casi idéntico al bíblico (McLennan, 2000: 104ss). Cf. Starcke, 1889: 141ss.

2. McLennan, 2000: 104, ve en la poliandria tibetana el antecedente del levirato.

3. Cf. Martín López, 1993: 16; 78ss.

b. La *telegonía* es la pervivencia del hombre fallecido a través de otra persona viva de manera que trasmite al hijo de otro hombre su propia herencia biológica. Existen dos lecturas para esa transmisión. Una posibilidad es que el alma del muerto pasa a su hermano, por lo que a través de su semen su esposa concebirá para él un hijo. En este caso ya no parece tan necesario que la viuda tome parte, pues si es el hermano el poseído por el difunto, cualquier otra mujer sería válida para tener descendencia. No obstante, en la mayor parte de los casos la telegonía se interpreta que el que es prescindible es el cuñado, puesto que esta influencia metafísica se manifiesta a través de la propia mujer, la cual ha quedado impregnada de la esencia de su marido fallecido y la trasmite a los hijos habidos con otro hombre. Ambas lecturas pueden relacionarse con el levirato.

c. El *culto a los muertos* se practica en muchos pueblos, entre los que, por supuesto, se encuentra el judío, para el que los deseos de una descendencia se fundamenta en creencias religiosas, especialmente para el hombre. Al tener hijos un hombre se asegura ser homenajeado tras su muerte. De hecho, el levirato parece tener especial éxito entre pueblos que adoran a sus antepasados. Esta actitud se debe también a un deseo de inmortalidad, que se satisface con la supervivencia del nombre. Entre los hebreos cabe señalar que esta actitud se encuentra reforzada por la promesa hecha por Dios a Abraham de descendencia, de manera que el levirato se convierte en un magnífico medio para mantener dicha promesa.

Es precisamente la finalidad de estas relaciones lo que prima a la hora de determinar los modelos. Una baza fundamental es la posición de la esposa dentro de la familia del marido. Por lo general se establece un derecho de propiedad sobre la mujer, que es parte integrante de la herencia dejada por el fallecido; esa es la razón por la que la viuda es heredada por el padre, el hermano, el hijo o cualquiera que sea destinatario de la herencia. Es posible incluso que el fallecido haya tenido hijos, y que a pesar de eso la mujer sea tomada por un miembro del clan familiar. Ella permanece allí donde debe estar, a donde pertenece, en el más estricto sentido de la palabra. Además, el clan se beneficia, pues el grupo familiar aumenta con más descendencia. La mujer tiene que seguir cumpliendo con la función para la cual fue adquirida: dar hijos.

Estos modelos familiares se fundamentan más en una paternidad relacionada con la propiedad del clan familiar que en razones biológicas e individualistas. En algunos casos la mujer ha sido adquirida gracias al esfuerzo de todos los miembros de la familia, por lo que si uno fallece, otro miembro lo sustituye. Cuando un hombre muere, sus esposas y posesiones pasan al heredero, generalmente un hermano menor o su hijo. En estos círculos familiares, y en el caso de que el heredero sea su hijo, lo habitual es que no se case con su madre, pero ni siquiera es habitual que lo haga con sus madrastras; la madre seguirá siendo viuda o podrá casarse con otro familiar, generalmente un cuñado.

Otro objetivo o intención fundamental en este tipo de emparejamientos es la provisión de descendencia. Generalmente es derecho u obligación de todo hombre tener hijos que perpetúen su nombre y mantengan su heredad. En este sentido son otras muchas las relaciones que se establecen.

En la Persia sasánida se distinguían cinco fórmulas matrimoniales: *padasha zan*, *chacar zan*, *ayuk zan*, *satar zan* y *xodsar zan*. De ellas, algunas dejan ver situaciones relacionadas con el levirato bíblico. Por ejemplo, la unión tipo *chacar zan* se produce cuando una mujer, por viudedad o esterilidad del marido, vuelve a casarse, pero este segundo matrimonio no es completo, pues ella sigue ligada al primer marido. Pero son los matrimonios llamados *ayuk zan* y *satar zan* los que guardan una relación más cercana. En el primer caso, cuando el padre o el hermano de una mujer no tienen hijos, el hijo que ella tenga llevará el nombre de sus familiares, para que así perduren. El segundo caso trata de proporcionar un hijo a un joven que haya muerto sin tener hijos. Una mujer acepta casarse simbólicamente con el joven y proporcionarle un hijo (de cualquier otro hombre) a cambio de dinero<sup>4</sup>.

Un caso con muchos puntos en común con el levirato es el *Niyoga*, una antigua tradición hindú.<sup>5</sup> Cuando un marido no puede tener hijos, o muere sin haber llegado a tenerlos, su esposa o viuda trata de tener ese hijo con un familiar de él. Pero, en términos generales, las leyes matrimoniales son especialmente estrictas y rechazan categóricamente el incesto. En este caso el rechazo a lo abominable se supera por la necesidad extrema de que

4. Cf. Katrak, 1965.

5. Cf. *supra* McLennan. Mani-Tripathi, 2005: 139ss.

todo hombre tenga descendencia, o de lo contrario no logrará alcanzar el cielo. Como podremos ver más adelante, estos sacrificios morales manifiestan la influencia del poder religioso sobre la familia, características todas muy cercanas a las del levirato bíblico.

Teniendo en cuenta todos estos modelos e intenciones, el análisis del ritual del Deuteronomio, permite reconocer que la mujer es vista como propiedad, aunque la descripción de la ley parece responder más bien al ideal de permanencia en este mundo testimoniada por una descendencia. Se reúnen dos ideales en uno sólo: la procreación y la inmortalidad. Lo fundamental es procurar un hijo al fallecido, por eso lo preferible es que el destinatario de la herencia personal sea un hermano. La elección del hermano responde a que es el familiar más cercano, por eso se hace cargo de la viuda, por encima, de nuevo, de la ley que prohíbe el matrimonio entre cuñados.

## 2. EL LEVIRATO EN LA BIBLIA

Dt 25,5-10 dice: <sup>5</sup>Cuando unos hermanos vivan juntos y uno de ellos muera sin tener un hijo<sup>b</sup>, la mujer del difunto no habrá de casarse fuera con hombre extraño; su cuñado se llegará a ella, la tomará por esposa y cumplirá con ella la ley del levirato<sup>c</sup>. <sup>6</sup>El primogénito<sup>d</sup> que ella dé a luz deberá llevar el nombre del hermano difunto, para que su nombre no sea borrado de Israel<sup>e</sup>. <sup>7</sup>Pero si al hombre no le agrada<sup>f</sup> tomar a su cuñada, ésta subirá<sup>g</sup> a la puerta, adonde los ancianos, y dirá: «Mi cuñado se niega a perpetuar el nombre de su hermano en Israel; no quiere cumplirme la ley del levirato». <sup>8</sup>Entonces los ancianos de aquella ciudad le citarán para interpelarle. Si se presenta y dice: «No me place tomarla [por esposa]», <sup>9</sup>su cuñada se acercará a él en presencia de los ancianos<sup>h</sup>, le quitará la sandalia de su pie<sup>i</sup> y le escupirá a la cara<sup>j</sup>, y, tomando la palabra, dirá<sup>k</sup>: «¡Así se hace con el hombre que no quiere edificar la casa de su hermano!», <sup>10</sup>Y se le apodará en Israel: “Familia del descalzado”.<sup>6</sup>

Los datos que aporta el texto bíblico sobre la ley del levirato son claros, aunque bastante escuetos. Es necesario meditar e interpretar algunas de estas palabras:

6. Traducción correspondiente a la edición de Cantera-Iglesias.

a. “vivan juntos” (v.5) La primera dificultad se refiere a la elección del cuñado adecuado; ¿cualquier cuñado puede hacerse cargo de la viuda? Se señala como única condición el que “vivan juntos”. Esto nos remite a un entorno familiar como base de la sociedad en la que la ley se debía aplicar. En épocas antiguas la importancia de la familia estructuraba la sociedad y marcaba gran parte de estos rituales. Pero, en el caso de que fueran varios los hermanos del fallecido, no se determina ni a cuál corresponde ejercer de levir ni si debe cumplir cualquier otro requisito como es la consanguinidad (hermanos de misma madre o no), la edad, etc. Tan sólo nos dice que su cuñado se llegará a ella. Más adelante, en el período rabínico, se definirán unas normas, aunque no se puede saber si estas concreciones se practicaban ya en el período bíblico (ver *infra*).

b. “sin tener un hijo” (v.5). El texto bíblico, וּבֶן אֵין לוֹ, no aporta más datos sobre la descendencia del fallecido. No se puede asegurar que se contemplen sólo los hijos varones, o si también se refiere a las hijas. Este texto se ha interpretado generalmente como descendencia, en general, aunque posteriormente las interpretaciones de esta ley debatirán la cuestión. Tampoco se puede determinar si se tienen en cuenta o no los hijos que hubiesen fallecido antes que el padre.

c. “se llegará a ella” (v. 5). Sobre el momento en que se deben unir los cuñados, no se menciona dato alguno. No se especifican fechas ni períodos. Lo importante en este caso es que la mujer no se case con un hombre ajeno a la familia. El versículo concluye describiendo claramente el proceso que debe seguir el cuñado para tomar a la viuda: יבמה יבוא עליה, *su cuñado se llegará a ella*. Si se traduce el sentido habitual del verbo בוא seguido de la preposición על, se debe interpretar que su cuñado mantendrá relaciones sexuales con ella, validando así la unión. Más adelante se indica que לקחה לו לאשה, *la tomará por esposa*. Son los sabios los que establecen en Qid 1,1 que existen tres formas de adquirir esposa (לאשה לקח): por dinero, por contrato o por cópula (ביאה), por lo que esta secuencia expresada en el texto bíblico es perfectamente comprensible en el proceso formal de una unión. Se concluye el versículo con el verbo יבמה, *cumplirá con ella el levirato*, o bien, *contraerá con ella matrimonio de levirato*. Es destacable el uso de este verbo en lugar de נשא, pues precisamente si hay algo claro en esta ley es que, ya desde el texto bíblico, el matrimonio entre cuñados por el levirato (en cualquier otra

circunstancia el matrimonio entre cuñados está prohibido) es distinto al matrimonio normalizado. Esta diferencia se expresa principalmente por el uso de verbos distintos.

d. “el primogénito” (v.6). En cuanto a la paternidad del difunto, se especifica claramente que ocurre sólo en el primogénito. Se entiende que si la pareja de cuñados tuvieran más hijos, serán considerados ya como descendientes del levir. Basta con uno para perpetuar el nombre del hermano muerto y hacerse cargo de su heredad. Lo que sí se puede entender de esta especificación es que el matrimonio entre ambos cuñados perdura tras la concepción de ese primer hijo, debido a la especificación de que es el primogénito el heredero del nombre del primer esposo, dándose por hecho que tras él pueden venir más hijos; es decir, el matrimonio sigue teniendo validez después de cumplir la finalidad del levirato.

e. “para que su nombre no sea borrado de Israel” (v.6). Mediante este versículo se conoce que el propósito principal del levirato hebreo es el de dar descendencia al hombre fallecido. No sólo se le da la satisfacción de tener un descendiente (cumpliéndose así la promesa de Dios a Abraham), sino que además se cubre la necesidad de ser eterno, innata al ser humano, por medio de la perpetuación de su nombre y mediante una descendencia que lo recuerde.

f. “si al hombre no le agrada” (v.7). La mujer, al fallecer su marido sin tener hijos, no tiene derecho a su libertad, sigue sometida a la familia: primero depende del padre, luego del marido, y ahora del cuñado. En cualquier caso, ella debe someterse a la decisión del levir. Aunque obligado a cumplir con su hermano, él sí tiene la opción de elegir la salida a la situación: puede tomar a su cuñada o, por el contrario, si no le agrada, puede rechazar tal unión. De nuevo es el hombre el que decidirá el destino de la mujer. A pesar de esa libertad, la necesidad de dar descendencia a su hermano hace que la negativa a cumplir el levirato resulte de consecuencias nefastas para el hombre. El levir sufre vergüenza pública si se niega a cumplir esta ley, y su nombre será puesto en entredicho.

g. “ésta subirá” (v.7). Cuando el cuñado decide rechazar el matrimonio de levirato, es la mujer la que alza la voz. Ella desempeña la parte activa en la ceremonia que deshace el vínculo entre cuñado: la *halitzah*. En cualquier caso, aunque toma la palabra en público, no es ella la ofendida,

sino que habla por el honor de su marido difunto. Ella es simplemente la portavoz del que ya no tiene voz. Proclama la ofensa del hermano como si fuera el propio difunto el que lo acusa.

h. “en presencia de los ancianos” (v.9). La ceremonia de la *halitzah*, que se realiza frente a los ancianos, se considera en el texto bíblico como un castigo social para el levir. La mujer es la encargada de avergonzarlo ante la comunidad y proclamar la deshonra hacia su propio hermano. Esto se realiza por medio de tres actos con unos significados concretos, mediante los que el vínculo natural entre los cuñados se deshace, y con los que la mujer pasa a ser una viuda más.

i. “le quitará la sandalia” (v. 9). La primera de esas tres acciones consiste en el descalzamiento. Ella le quita la sandalia al hombre. Descalzarse puede tener diversas simbologías, se emplea como símbolo de una transacción comercial, señal de relevo tras una obligación cumplida<sup>7</sup>, pero en su lado más negativo también es señal de duelo, de sometimiento<sup>8</sup>. Este acto es fundamental pues es el que da nombre al ritual (הלצה).

j. “le escupirá a la cara” (v.9). A continuación la mujer escupe a la cara el cuñado. Este hecho, desagradable en sí mismo, es una de las mayores ofensas posibles<sup>9</sup>, lo que manifiesta de manera especialmente clara el matiz negativo del ritual.

k. “tomando la palabra, dirá” (v.9). Para concluir la mujer declara públicamente que el cuñado rehúsa honrar el nombre de su hermano, y pone su honor en entredicho. Desde ese momento se le conocerá como “el descalzado”, para que la afrenta no quede en el olvido y el difunto tenga una compensación moral por la pérdida de su descendencia. Pero no sólo queda señalado él, sino toda su familia; si el hermano priva al fallecido de una descendencia, la suya propia quedará marcada por la vergüenza.

El matrimonio de levirato en la Biblia difiere claramente del resto de los matrimonios. El vínculo entre la cuñada y el levir surge automáticamente tras la muerte del marido sin hijos, pero ¿la mujer es considerada realmente esposa del cuñado, o sigue siéndolo del marido fallecido? No se puede asegurar hasta qué punto o en qué momento puede

7. Cf. Mt 3,11; Mc 1,7; Lc 3,16; Jn 1,27. Sobre “soltar las correas de las sandalias” en los Evangelios véase Alonso Schökel-Proulx, 1978; Pérez, 2008: 93-95.

8. Cf. Is 20,2-5.

9. Cf. Nm 12,14.

llegar a ser considerada su propia esposa. Lo que sí es seguro es que el primogénito nacido en tal matrimonio es hijo del difunto, su padre carnal es legalmente su tío.

El matrimonio es la solución correcta y recomendable según la normativa bíblica, puesto que, si el cuñado no quiere tomar a su cuñada debe romper la relación que los une y en este caso el único medio es la *halitzah*, que tal como hemos visto, no se ofrece como una opción realmente honrosa para el cuñado.

Hay quien considera el matrimonio de levirato como un acto altruista por parte del levir, suponiendo que no tiene nada, o casi nada, que ganar: si se casa y tiene un hijo será considerado como descendencia del hermano; pero en cambio, sí que perder: si no se casa queda públicamente humillado. No obstante existen ciertas ventajas para el levir. Ante todo consigue una esposa sin necesidad de aportar dinero en su adquisición, puesto que eso ya lo hizo el primer marido. Los hijos serán suyos legalmente, por lo que renunciar a la paternidad del primero (sabiendo que los otros hijos serán suyos) quedaría compensado por el honor de honrar el nombre de su hermano. Junto con la esposa del hermano fallecido, recibirá el resto de su heredad, pasando a ser él la cabeza del grupo familiar.

En cuanto a la cuñada viuda, su opinión no cuenta en esta transacción. Debe asumir lo que el levir decida. No ha cumplido aún socialmente con su papel de progenitora, por lo que sigue bajo el dominio de la familia de su marido, que decide por medio del levir.

Como hemos visto anteriormente, esta costumbre no sólo existía en Israel, sino que hay prácticas semejantes en otras civilizaciones y pueblos. Se trata de una costumbre establecida principalmente en sociedades dedicadas a la agricultura, de estructura patriarcal y patrilineal; además prospera especialmente en un ámbito poligámico, en el que la procreación era considerada una necesidad. Se compran los servicios reproductores de una mujer y la familia conserva el derecho sobre esos servicios tras la muerte del marido de ella.

Otra ventaja de esta organización familiar es el beneficio que obtenía la propia viuda, a la que se le concede un hogar donde seguir viviendo y la

posibilidad de tener hijos<sup>10</sup>. El cuñado se ocupa y preocupa de las propiedades y esposa de su hermano muerto. Ésta es una de las principales argumentaciones con las que se justifica esta norma, aunque en ningún momento se debe olvidar que, si bien puede estar en el trasfondo del texto bíblico, en el mismo no se contempla como causa. En la Biblia se prevé, únicamente, que con esta ley el muerto tendrá una descendencia que perpetúe su nombre.

Si bien el matrimonio de levirato es la opción recomendable, no es la única posible. La ceremonia por la que la viuda descalza y avergüenza a su cuñado es la otra forma de disolver el vínculo entre ellos. En el texto bíblico se pone de manifiesto la connotación negativa y el perjuicio para el hombre. A la mujer no parece que le afecte, pues la responsabilidad, para bien o para mal, es de él.

Curiosamente, si bien la unión de la pareja no se describe de ninguna manera, sino que deja ver la simplicidad de este paso, en el caso de la *halitzah*, la descripción es detallada. Se manifiesta claramente la importancia que se le da a este ritual. Pero esa importancia tiene un factor anecdótico dentro del propio texto bíblico, como podremos ver más adelante en la historia de Tamar, narrada en el libro del Génesis. Son muchos los elementos que se pueden discutir y comentar de esta historia, pero uno de los más chocantes es que en ningún momento del relato se contempla por parte de ninguno de sus personajes la posibilidad de realizar la *halitzah*. ¿Acaso se trata de un ritual tardío? Eso explicaría la preocupación del detalle en la descripción. Mientras que el matrimonio de levirato es algo mucho más arraigado, o al menos conocido, del que no es necesario dar detalle, en la *halitzah* se puntualiza cada uno de sus procedimientos.<sup>11</sup> Otra posibilidad es que el texto de Génesis recoja un modelo de levirato diferente al del Deuteronomio, con lo que se explicarían las demás divergencias (cf. *infra*).

De hecho, de acuerdo con los testimonios bíblicos, se debe ser prudente al pensar que se aplicaba el levirato de forma tan estricta en todos sus presupuestos, o que al menos no coexistieran diversos modelos. Por una parte contamos con un texto que no aporta demasiados detalles sobre su aplicación. Debemos suponer que al establecerse la normativa

10. Belkin, 1970: 288.

11. Sobre la posible datación premosaica de Gn 38 véase Belkin, 1970: 278-279.

mosaica, esta práctica tenía ya una larga historia en la que sus formas pudieron ser muy diversas, incluso dependiendo de los períodos históricos, los clanes familiares o las zonas de asentamiento. Las alusiones que sobre su práctica nos ofrece la Biblia discrepan en gran medida del texto legal.

Son dos las narraciones en las que se aplica una costumbre que recuerda especialmente al levirato: la ya mencionada historia de Tamar de Gn 38 y el polémico levirato del libro de Rut, pero en ninguna de ellas veremos de manera clara la ley descrita en Dt 25,5-10. Como explica Roland de Vaux (1992: 72) ambos episodios responden de manera imperfecta a la ley del levirato.

a. Tamar (Gn 38)

El primogénito del patriarca Judá, Er, muere sin tener hijos, por lo que Judá entrega su nuera Tamar a su segundo hijo, Onán. Éste sabe que el hijo que engendrará no se considerará hijo suyo, sino de su hermano, por lo que eyacula fuera de Tamar, evitando así el embarazo. Dios lo castiga con una muerte prematura. Desconocedor de las causas reales y ante el temor de que su tercer hijo, Sela, también muera, Judá devuelve a Tamar a la casa de su padre con la promesa de entregarla a Sela, que es aún menor, cuando crezca. Pero éste crece y Judá no la reclama, por lo que ella decide actuar de la manera que se supone correcta y que se le está negando a ella y a su marido difunto. Se disfraza, simulando ser una prostituta, y mantiene relaciones con su suegro, sin que él la reconozca. Finalmente ella se queda embarazada y cuando pretenden castigarla por su pecado, ella anuncia (dando como prueba el sello, el cordón y el bastón que Judá había dado a cambio de los servicios sexuales) que el hijo es de Judá. Él reconoce su propia culpa y la corrección de ella. Nacen los gemelos Peres y Zeraj, y Judá no vuelve a tener relación con su nuera.

Si bien se suele entender esta narración como un ejemplo de levirato, destacan varios elementos que nos ofrecen interesantes variantes sobre la práctica descrita en Dt 25. En primer lugar, el episodio de Tamar sitúa el levirato (o una versión de él) en un período ya muy antiguo, anterior a la época mosaica, en pleno período patriarcal, aunque el texto no tenga esa datación.

En un principio se cumple el levirato según se prescribe en Dt 25,5-10: ella es tomada por su cuñado cuando su marido muere sin haber tenido hijos. Además se especifica que el hijo engendrado con Onán sería considerado descendiente de Er. En este sentido, las palabras de Judá a Onán son determinantes: *Llégate a la mujer de tu hermano y cástate como cuñado (יבם) con ella para que suscites a tu hermano descendencia*” (Gn 38,8). Al morir Onán, Judá sabe que debe entregar a Tamar como esposa a su hijo Sela, pero pone como excusa que aún es menor, por lo que la envía a casa de sus padres en espera de que éste crezca. Podría esperarse que, puesto que sigue ligada a la familia de su marido, debería permanecer en la casa de éste; en cambio es enviada a casa de su padre, como una viuda sin compromisos pendientes.

Es a partir de este punto donde se advierten especialmente las diferencias con el texto normativo. Cabe plantearse que si en efecto Judá lo que temía era que su hijo menor sufriera la misma suerte que sus hermanos, y no tenía intención de dárselo como esposo a Tamar, podría haber recurrido a la *halitzah*. Incluso el propio Onán pudo haberlo hecho, aunque en su caso podría entenderse que realmente quería disfrutar de Tamar y creía engañar a todos evitando el embarazo. En todo caso, es significativa la omisión del ritual de descalzamiento.

Pero lo más llamativo es la decisión de la propia Tamar y el reconocimiento final, por parte de Judá, de la corrección de sus actos. De hecho, en la segunda parte del texto ella es la principal actuante y la que propicia los acontecimientos. No duda en poner su propia vida en peligro con tal de cumplir con su deber<sup>12</sup>. En vez de buscar ser fecundada por Sela, su cuñado, elige a su suegro. Éste punto se sale de la norma fundamental del levirato que limita a los hermanos el propósito de dar descendencia al fallecido. No obstante, sí se puede relacionar con prácticas descritas ya en otros pueblos, en los que la perpetuación del difunto podía corresponder a cualquier familiar cercano. Se podría entender que esta decisión de Tamar responde a una costumbre habitual en períodos anteriores, a un estadio primitivo del levirato o a un modelo diferente.

Otra diferencia notable es que esa unión no se traduce en matrimonio, puesto que el texto se molesta en especificar que Judá no volvió a tener

12. Fuchs, 1999: 79.

contacto con Tamar. Y lo que es más notable, tras tanto interés por perpetuar el nombre de Er, los hijos que da a luz Tamar son considerados como hijos del propio Judá. El padre biológico se reconoce como padre legal, hecho del todo contrario al levirato cuya finalidad específica es dar hijos al hombre que no los tiene y no podrá tenerlos por sí mismo.

La historia de Tamar es extraña por muchas cuestiones. Se podría considerar un relato que se cuela dentro de otro relato. Génesis comienza a narrar las peripecias de José en Egipto y de pronto quedan interrumpidas por la historia de Tamar, tras la cual volvemos con José a Egipto. Cabe la intencionalidad, a modo de paréntesis, o simplemente se ha extrapolado una historia ajena a la redacción lineal.<sup>13</sup> En cualquier caso, la extrañeza es la norma ante este texto, y este desconcierto aumenta si se compara con el libro de Rut.

#### b. Rut

Noemí es la viuda de Elimelek y madre de dos hijos, Majlón y Kilyón, que mueren sin tener descendencia. Trata entonces de convencer a sus nueras, que no son judías, para que vuelvan junto a sus familias, pero Rut, una de ellas, se queda junto a Noemí. La suegra pone en marcha un plan para conseguir esposo para su nuera. Boaz, pariente de Elimelek, es propietario de un campo al que Rut va a recoger lo que les queda atrás a los segadores. Noemí procura que su nuera tenga una posición segura y la incita para que vaya junto a Boaz, el cual entiende que la joven merece ser “rescatada”. Éste busca a un *goel*<sup>14</sup> más cercano para que rescate las tierras de Elimelek y se case con Rut. Este pariente no quiere tomar a Rut, por lo que se quita la sandalia y se la entrega a Boaz, quien se hace cargo de ella. De esta pareja nace Obed, abuelo del rey David, y es Noemí, la abuela, la que lo cría.

Como ejemplo de levirato este episodio es más complejo que el de Tamar. Los investigadores se dividen entre los que ven claros vestigios de este ritual y los que rechazan cualquier semejanza o relación. Hay que

13. Sin embargo Navarro (1997: 186-188) entiende una continuidad narrativa, mediante elementos simbólicos, entre los tres capítulos de Génesis (37,38 y 39) y por tanto entre las dos historias.

14. El término hebreo *גוֹאֵל* tiene un sentido especial en cada contexto. En este caso es el que rescata la heredad de un familiar, mientras que en Nm 5,19 es el vengador.

tener en cuenta que se trata, muy posiblemente, de un libro tardío<sup>15</sup>, a pesar de narrar episodios ambientados en épocas antiguas (época de jueces) y que la forma y mensaje que en él se encuentran están influidos por las motivaciones históricas por las que fue redactado. Aún así, existen ciertos detalles y referencias que deben tenerse en cuenta al tratar de entender el levirato durante el período bíblico, especialmente en un mundo donde priman las estructuras patriarcales.

Las mujeres del relato no manifiestan en ningún momento la intención de cumplir, o que les cumplan, con la ley del Deuteronomio. Noemí se preocupa del bienestar de su nuera, y Rut se limita a ejercer de nuera sumisa, dispuesta a cumplir con lo que su suegra aconseje y disponga. Noemí no parece demasiado interesada en procurar descendencia a su hijo muerto, aunque sí le preocupa no tener más hijos para casar a sus nueras viudas: *¿Por qué habéis de venir conmigo? ¿Tengo yo aún hijos en mis entrañas que puedan llegar a ser vuestros maridos?* (Rut 1,11). Aunque sus palabras puedan interpretarse como vestigio de un levirato, realmente desearía tener hijos ella misma, no para perpetuar el nombre de su propio marido o de sus hijos, de los que no ha quedado descendencia, sino para dar un esposo a sus nueras, a las que trata como hijas. Aún así decide buscarle a Rut un marido dentro de la familia. Este detalle sí la aproxima a un posible levirato, distinto al del Deuteronomio, pero que nos recuerda a un modelo coincidente con algunas sociedades en las que cualquier pariente cercano podía ser heredero del difunto, hacerse cargo de sus propiedades y de su viuda.

Boaz es el que trata de seguir unas normas que lo aproximan a ese modelo especial de levirato. Es él quien ofrece al pariente más cercano su obligación como *go'el* o rescatador, recibiendo el legado del pariente fallecido y, tal como especifica, perpetuar el nombre del difunto en su propia heredad. Así se lo manifiesta Boaz al pariente sin nombre y lo repite aplicado a sí mismo: *Adquiero de manos de Noemí todo lo que fue de Elimelek y cuanto perteneció a Kilyón y Mahlón. Además, a Rut la moabita, mujer de Mahlón, la adquiero para mi, por esposa, a fin de mantener el nombre del difunto sobre su heredad y para que el nombre*

15. Navarro, 2000: 385-386, resume en tres las dataciones propuestas por los especialistas: monárquico, exílico o postexílico. Ofrece como datación aproximada y aceptada los siglos V-IV a.C.

*del muerto no desaparezca* (Rut 4,9-10). Si bien los métodos varían en gran medida de la norma descrita en Dt 25, la finalidad en este caso es la misma: que no desaparezca de Israel el nombre del difunto.

El mérito que se le reconoce a Rut en esta historia, además de ser una nuera ejemplar, es su corrección al pretender unirse a un pariente de la familia de su marido, en vez de casarse con cualquier otro hombre. Como Hans W. Wolff<sup>16</sup> afirma, “la idea es conservar la propiedad de la familia al rechazar que se introduzca en ella un varón extraño”. Un matrimonio de Rut con un hombre ajeno a la familia haría que la heredad de la familia de su marido pasase a otra, con otro nombre. Es por esto por lo que Belkin (1970: 284-288; 321-324) denomina al matrimonio de Rut y Boaz “matrimonio de agnado”, que se basa en la herencia por línea masculina, de manera que las posesiones no salgan nunca de la familia; se prohíbe que una viuda se case con un extraño y herede las propiedades del marido fallecido de manera que éstas pasan a pertenecer a otra familia.

Otro elemento significativo de este pasaje es que casi parece que el levirato se cumple más bien en Noemí, pues al hijo de Rut y Boaz se le considera como de ella misma, *¡Le ha nacido un hijo a Noemí!* (Rut 4,17).

Son dos, pues, las historias de la Biblia en las que se contemplan posibles leviratos, con todas las dificultades que cada texto tiene. Pero lo más significativo es que esos dos casos únicos comparten otros puntos en común, que a primera vista no tendrían por qué guardar relación alguna:

1. El matrimonio con la viuda es la opción correcta.
2. El que no se hace cargo de la viuda es castigado: Onán muere joven y sin descendencia; Judá queda en entredicho al acusar a Tamar; el nombre del *go'el* de Rut no será mencionado nunca.
3. Los encargados de dar descendencia a las viudas son personajes que se definen de forma positiva y son reconocidos como beneficiados, aunque en ningún caso son cuñados de ellas.
4. Los hijos de Tamar y Rut no se consideran hijos de sus maridos muertos, sino que la tradición los reconocen como hijos de Judá y Boaz, según las listas genealógicas posteriores.

16. Wolff, 1975: 226. Cf. de Vaux, 1992: 73.

5. Los personajes femeninos, Tamar y Noemí, son especialmente activos y precipitan los acontecimientos.
6. Ambas historias vienen a establecer la genealogía de David.

### 3. EL LEVIRATO EN LAS FUENTES NO RABÍNICAS

Son pocas las noticias que se aportan sobre el levirato en la literatura postbíblica, ajena al judaísmo rabínico. De hecho, son escasas y en ningún momento novedosas.

Filón de Alejandría<sup>17</sup> no menciona el levirato. De hecho, al tratar sobre los casos de herencia cuando el fallecido no deja hijos o hijas, determina una línea sucesoria, sin referirse a la esposa ni a la necesidad de proveer descendencia al muerto.

Por el contrario Flavio Josefo<sup>18</sup> describe con sus propias palabras el levirato, aunque lo hace de manera que repite fundamentalmente el proceso descrito en Dt 25. No obstante aporta algunas precisiones:

1. Esta ley promueve el bienestar social permitiendo que las posesiones de cada hombre perduren en manos de su familia.
2. Proporciona un alivio a la pena de la viuda mediante el calor de un hogar, junto a la familia de su marido.
3. En caso de optar por la *halitzah*, el hermano debe declarar ante los ancianos las razones por las que rechaza a la viuda, aunque esas razones no afecten al desenlace del proceso.

Esas pequeñas novedades dejan entrever un primer atisbo de las preferencias que posteriormente desarrollarán los rabinos: la solidaridad y continuidad familiar, y la preocupación por la viuda, por encima casi de la necesidad de proveer de descendencia al que no la tiene.

Josefo además relata la historia de Rut<sup>19</sup> por su importancia en la transmisión de la genealogía del rey David, como él mismo manifiesta, y la enmarca dentro de la “ley de levirato”, sin plantearse siquiera una duda de que esta ley se encuentre tras la unión de Rut y Boaz.

Entre los manuscritos de Qumrán encontramos únicamente un fragmento del Rollo del Templo (4Q524, 15-22,6-10)<sup>20</sup> donde se copia el

17. *De Specialibus Legibus* II, 124-139.

18. *Antigüedades Judías* Libro IV, 8,23.

19. *Antigüedades Judías*, Libro V,9.

20. Cf. Puech, 1998: 103-107.

texto de Dt 25. No aporta ninguna novedad sobre el texto bíblico. Lo más significativo en este caso son tres apuntes sobre esta cita bíblica:

1. Falta el último versículo, donde se menciona el apodo de “familia del descalzado”.
2. El contexto en el que se incluye es el de las leyes contra el incesto, tal vez como referencia a la excepción por excelencia: el levirato.
3. En la redacción definitiva del Rollo del Templo (4QT) no se incluye este pasaje.

Lo más significativo en este caso y que nos aproxima a los textos rabínicos es la cercanía, y a su vez contradicción, de esta ley y las prohibiciones sexuales entre familiares estipuladas en Lv 18.

En el evangelio de Mateo (Mt 22,23-28) se hace también una referencia al levirato. Un grupo de saduceos preguntan por un caso muy concreto con la intención de conocer la postura de Jesús sobre la resurrección. Aunque la situación aquí planteada -el de una viuda frente a siete hermanos- sea extremo, y el interés principal no sea el levirato, la mención del ejemplo manifiesta la presencia y vigencia de esta ley en la sociedad de la época y la preocupación que suscitaba.

#### 4. EL LEVIRATO EN EL JUDAÍSMO CLÁSICO

La reglamentación del levirato en la literatura rabínica se recopila fundamentalmente en el tratado *Yebamot* (“cuñadas”), perteneciente al orden *Nashim*, dedicado a la normativa en torno a mujeres (o más bien al matrimonio). En la Misnah, en Tosefta y en el Talmud este tratado se distingue especialmente por la estricta normativización que se realiza sobre esta costumbre, lo que la restringe más de lo que establecía el texto de Dt 25,5-10. Estos textos proponen unos enormes desarrollos en su descripción, un análisis exhaustivo en su aplicación y, a su vez, manifiestan una notable evolución. En general se ha debatido si la intención de los sabios era limitar la aplicación de esta costumbre o si, por el contrario, lo que pretendían era revalorizar el matrimonio de levirato equiparándolo a cualquier otro matrimonio. Creo que en cierto sentido pretenden ambas cosas, aunque existen claras diferencias entre las primeras obras legales y el más tardío Talmud.

La complejidad del desarrollo de esta ley precisa detenerse en la terminología empleada, pues se tratan circunstancias muy concretas, hasta cierto punto excepcionales, que se reflejan en ese mismo vocabulario. Para su correcta comprensión se debe discernir entre algunos términos que diferencian este matrimonio entre cuñados de cualquier otro matrimonio, además de definir muy concretamente las circunstancias de los personajes involucrados o los elementos del proceso de este ritual. La mayor parte de los términos proceden del texto bíblico, aunque en algunos casos encontramos expresiones introducidas por los rabinos.

a. Los personajes:

–יבמה, *yebamah*, *cuñada*. Es el término con el que se define a una mujer cuyo marido ha muerto sin haber tenido descendencia o al que no le han sobrevivido hijos. En su sentido más amplio significa cuñada. Así lo encontramos referido a la cuñada de una mujer, *las cinco mujeres que no se consideran de fiar para declarar que el marido ha muerto, si lo son para llevar el acta de divorcio: su suegra, la hija de su suegra, su coesposa, su cuñada y la hija de su marido* (Git 2,7; TosGit 2,6). Pero esta acepción se trata de un caso puntual. Lo habitual es que una cuñada sea *la mujer del hermano*, de ese hermano que ha fallecido sin tener hijos. Por ello יבמה no es una simple cuñada, es principalmente la que debe someterse al levirato.

Recurrir en la traducción a una secuencia como *viuda sin hijos* resulta inexacta, pues en estos casos lo importante no es que ella no tenga hijos, sino que no los tenga el marido. Una viuda puede no haber tenido hijos y no por ello someterse al levirato, pues su marido pudo haberlos tenido con otra esposa. Y por el contrario, una mujer con hijos puede ser *yebamah* si estos hijos son fruto de un matrimonio anterior, no del difunto. Lo más correcto debería ser *la viuda cuyo marido ha muerto sin hijos*, pero resulta demasiado extenso, tanto por las estructuras sintácticas en las que se incluye como por el frecuente uso de dicho término. Aunque lo más aconsejable sea introducir una terminología halákica traducida al castellano para su uso habitual en los textos, en este caso es perfectamente válido el uso de la transcripción, puesto que no existe en castellano un término que manifieste exactamente su significado. Por ello, si bien el término *cuñada* es válido en estos textos, el de *yebamah* define más exactamente, sin posibilidad de confusión, el contexto del levirato. *Si él*

*no consigue hacer un compromiso verbal a su yebamah antes de que nazca otro hermano...* (TosYeb 2,1).

–יבם, *yabam*, *levir*, *cuñado*. El término *levir* es un latinismo prácticamente aceptado e introducido en la terminología rabínica en castellano, y que además da nombre al vínculo entre los cuñados. Aunque se trata en efecto del *cuñado*, ocurre igual que en el caso de *yebamah*: es concretamente el hermano de un hombre que fallece sin hijos. En términos generales, se puede decir que se trata del que se hace cargo de la cuñada viuda.

Aunque ocasionalmente se refiera a cualquiera de los cuñados que pueden hacerse cargo de la viuda de un hermano sin hijos, generalmente define sólo al que se hace cargo de ella, tanto de manera concreta como abstracta. En la siguiente afirmación, los términos empleados marcan la diferencia: *Es un precepto que el mayor (de los hermanos) se case (con la yebamah), pero no que la mayor (de las cuñadas) se case (con el levir), sino que él se casa con la cuñada que quiere* (TosYeb 4,3), en ningún caso se emplea el término יבם/יבמה, sino que simplemente dice הגדול/הגדולה. Cuando se mencionan a todos los cuñados involucrados en un posible levirato, no se suele emplear el término יבם para referirse a ellos. No obstante podemos encontrar excepciones como en TosNed 6,5 donde se dice que *la que aguarda a levir, tanto a un solo levir como a dos levires...* שומרת יבם בין יבם אחד בין בשני יבמין. En este caso se emplea para referirse a los cuñados aspirantes al levirato, pues una *yebamah* no puede ser tomada por dos cuñados. Pero éste es un caso extraño, en el que se emplea el término sin que se designe al cuñado que va a cumplir con el levirato, por ello es preferible en este caso concreto traducir como *cuñados*.

–שומרת יבם, *la que aguarda al levir*. Esta expresión se emplea para designar, tal como se indica, a la mujer que está en proceso de cumplir el levirato. Es un giro del hebreo rabínico para definir legalmente a la mujer que permanece en una especie de estado latente a la espera de resolverse su situación. Esta espera se puede deber, principalmente, a dos cosas. En primer lugar, cualquier viuda o mujer divorciada debe aguardar al menos tres meses para volver a casarse en previsión de un posible embarazo, y

así estar seguros de la paternidad. La *yebamah* no es una excepción, debe aguardar ese período prescrito casi con más razón. Así se evitarían situaciones confusas en las que, ante el nacimiento de un sietemesino, no se sabría si el hijo era del difunto, en cuyo caso no se debería aplicar esta ley, o del levir. El segundo caso por el que una cuñada debe aguardar a su levir es cuando éste es aún un niño menor de edad, en cuyo caso se debe esperar hasta que crezca para celebrar el matrimonio o la *halitzah*.

Cuando el levir ha pronunciado ya el compromiso verbal, *la que aguarda al levir* adquiere legalmente una categoría semejante a la de una prometida por matrimonio convencional, con algunos de sus derechos y obligaciones.

–צרה, *coesposa*. Este término supone la poligamia, pues con él se denomina a cada una de las esposas coetáneas de un mismo hombre. Si entendemos que etimológicamente procede de צר<sup>21</sup>, *enemigo* o *rival*, ese es el sentido fundamental que se le concede: las coesposas son rivales entre sí. Entre los rabinos este término puede manifestar el matiz, significativamente negativo, de coesposas rivales, que, dada su situación, se odian o al menos tratarán de perjudicarse unas a otras. En estos casos sí es determinante la traducción *rival*, pues esa es claramente la visión que han querido manifestar los rabinos en algunos de sus textos.

No obstante, esta locución se utiliza en un mayor porcentaje dentro del ámbito del levirato (tanto en *Yebamot* como en otros tratados con el mismo contexto) y en este caso *rival* no se ajusta al contexto semántico, pues en ningún momento se manifiestan preferencias ni disputas entre las esposas. Su uso referido al levirato es más bien el de mujeres que conviven y comparten una normativa que determina sus vidas y que las incluye o excluye de esta norma. Se emplea únicamente para determinar la posible exención de las coesposas debido, principalmente, a relaciones de parentesco de alguna de las esposas con el levir.

b. El proceso:

–יבום, *levirato*, o más específicamente, *matrimonio de levirato*. Es la unión de esta pareja y se suele emplear siempre en contraposición a *halitzah*.

21. Jastrow (1950: 1300) propone que צרה deriva de צרר, *cercano*.

–יבם, *contraer matrimonio de levirato, casarse con el levir/con la yebamah*. Se emplea tanto en Pi‘el (activo) como en Hitpa‘el (reflexivo-pasivo). Por supuesto, tal y como ocurre en casi todos los procesos referentes al matrimonio y debido al papel sumiso y receptor que se atribuye a las mujeres, la forma Pi‘el se emplea sólo con sujeto masculino. En este sentido es llamativo el texto de TosYeb 4,3 que veíamos anteriormente: *Es un precepto que el mayor (de los hermanos) contraiga matrimonio de levirato (לייבם), pero no que la mayor (de las cuñadas) contraiga matrimonio de levirato (להתייבם), sino que él celebra el matrimonio (מייבם) con la que quiera*. Es del todo significativo que en un texto en el que se está empleando la forma Pi‘el se cambie a una forma Hitpa‘el al referirse a la mujer. De la misma forma, al determinar quiénes deben contraer o no matrimonio de levirato referido a las mujeres se dice או מתיבמת יש או חולצת או מתיבמת או מבמין, mientras que referido a los hombres dice יש חולצין או מבמין. Así pues, como la forma Pi‘el se emplea con sujeto masculino, la forma Hitpa‘el se emplea casi exclusivamente con sujeto femenino.

Es importante, a su vez, la diferencia entre לישוא y לייבם. En ningún caso se emplea el segundo término en el ámbito del levirato. Son dos casamientos diferentes, y, además, excluyentes. Esta diferencia se observa perfectamente en el siguiente texto: *La mujer cuyo marido e hijo se fueron a tierras lejanas, si vinieron y le dijeron: «Tu hijo murió y después tu marido», y celebra el matrimonio de levirato (נתיבמה) pero después le dijeron: «El asunto fue al revés»<sup>22</sup>, resulta que no era apta para celebrar el matrimonio de levirato (להתייבם) sino para casarse sin más (להנשא), así pues toda la descendencia que tenga es mamzer. Si le dijeron: «Ha muerto tu marido y después tu hijo» y se casa (נשאת) y después le dijeron que el asunto era al revés<sup>23</sup>, resulta que no era apta para casarse (להנשא), sino para celebrar el matrimonio de levirato (להתייבם) (TosYeb 11,6).*

Otra manera de manifestar la unión de la pareja es mediante el verbo כנס, entrar, referido generalmente al matrimonio convencional. Su uso en el levirato manifiesta que el hecho de que un hombre entre a una mujer no

22. Que murió primero el marido y luego el hijo, por tanto no es necesario celebrar el levirato.

23. Que primero murió el hijo y luego el marido, por lo tanto es necesario el levirato.

significa que se casa, sino que, literalmente, la *entró* en su casa; así se consuma y legaliza la convivencia de la pareja bajo un techo conyugal.

–מאמר, *compromiso verbal*. Se trata de un término rabínico y viene a sustituir al compromiso de los matrimonios convencionales, aunque sin alcanzar la categoría de *qidushin*. Antes de producirse la unión o matrimonio de los cuñados, el levir debe manifestar su intención de tomar a la *yebamah* (como alternativa a la *halitzah*), aceptando así las condiciones del levirato, y esa intención se plasma mediante el compromiso verbal. Es el primer paso y, por lo general, el definitivo.

Aunque sea el procedimiento formal<sup>24</sup>, no se descartan otros modos de formalizar la unión, como el mismo contacto sexual: *El que copula con su yebamah, ya sea por error, ya sea intencionadamente, ya sea forzada, ya sea voluntariamente, aunque ella esté en casa de su padre, la adquiere* (Yeb 6,1).

–חליצה, *halitzah*. Como hemos visto, es el ritual que posibilita romper el vínculo entre cuñados. No se trata de un equivalente al divorcio<sup>25</sup>, puesto que se celebra en lugar del matrimonio, no para disolverlo<sup>26</sup>, *Hay mujeres que realizan la halitzah o contraen matrimonio de levirato, las hay que contraen matrimonio de levirato y no realizan la halitzah, las hay que realizan la halitzah y no contraen matrimonio de levirato, y las hay que ni realizan la halitzah ni contraen matrimonio de levirato* (TosYeb 2,5). Como se observa claramente en este texto, un acto excluye al otro, nunca se celebran ambos en un mismo caso.

En el texto bíblico, la *halitzah* es un proceso que avergüenza al levir que se niega a perpetuar el nombre de su hermano muerto. En la legislación rabínica evoluciona de forma que en muchos casos no es una opción, sino incluso una obligación.

24. *¿Cómo es el precepto del levirato? Se hace un compromiso verbal con ella y después la entra en el domicilio* (TosYeb 7,2).

25. En algunas fuentes, aunque no se llegue a identificar ambos procesos, sí se relacionan por la imposibilidad que tiene la mujer para decidir, determinándose su destino a partir de la decisión del hombre (Derby, 1990: 17).

26. Para poder deshacer un matrimonio de levirato ya celebrado se ha de recurrir al divorcio.

De las tres acciones que conforman este ritual, descalzar al hombre es la que determina el nombre de todo el proceso: חליצה deriva del verbo חָלַץ, *quitar*, en clara referencia a que la mujer le quita la sandalia al cuñado, derivando en el significado de *descalzar*. Por ello podemos optar por traducirla como *la ceremonia de quitar la sandalia*. Existe un pequeño problema a la hora de emplear esta traducción, y es el calzado que lleva el hombre. Podría parecer que se trata de un detalle trivial, pero la verdad es que, aunque originalmente debe tratarse de una sandalia, en los textos rabínicos se debate entre los distintos tipos de calzados, y se califican de válidos o inválidos para tal efecto. En cualquier caso, la transcripción *halitzah* está suficientemente introducida en las versiones castellanas de textos rabínicos y es igualmente válida, e incluso más cómoda para la fluidez de la traducción. De hecho, de la misma raíz se emplean otros términos como el verbo חָלַץ y el sustantivo חלוצה.

El verbo חָלַץ tiene como novedad su uso activo con sujeto femenino, pues, como hemos señalado anteriormente, es la mujer la que descalza al hombre. El verbo admite algunas posibles traducciones para referirse a la acción del ritual: *descalzar*, *quitar la sandalia*, o bien, *realizar la halitzah*.

El sustantivo חלוצה, al contrario de lo que cabría pensar de la forma pasiva, nombra a la mujer que ha celebrado dicho ritual (es actuante no receptora). Su traducción correcta sería *la que ha realizado la halitzah* o *la que ha descalzado a su levir*; aunque en la mayor parte de los casos se opta por la transcripción, *halutzah*, término también reconocido en los textos legales y que designa con absoluta exactitud a esta mujer.

El hecho de que una mujer realice la *halitzah* a un hombre conlleva unas consecuencias legales con respecto al matrimonio.<sup>27</sup> El matrimonio de una mujer que haya descalzado a su cuñado y de un sacerdote común se considera prohibido por santidad, por ello el término aparece con cierta frecuencia cuando se estipula acerca de los matrimonios prohibidos: הדיט אלמנה לכהן גדול גרוש' וחלוצה לכהן, *la viuda para un sumo sacerdote, la divorciada y la halutzah para un sacerdote común*. De esta forma se observa además ese paralelismo, que no equivalencia, entre el divorcio y la *halitzah*.

27. Precisamente la forma pasiva del término se valida en este caso, pues el haber celebrado este ritual determina a la viuda.

Como ante cualquier norma bíblica, la realidad social cambiante exige una actualización. Esa es la razón de ser de la ley oral. Por eso, los contenidos de los textos rabínicos son muy diversos y dinámicos. Se consideran nuevos planteamientos, se delimita su aplicación y se detallan todos los aspectos posibles de este precepto. La nueva realidad social, además de ciertas inquietudes morales, se vuelca en los discursos legales y matiza los contenidos.

Algunas de las expresiones y afirmaciones del texto bíblico son analizadas por los sabios para así tratar de ajustar al detalle la descripción de Dt 25.

El hecho de que los hermanos deben *vivir juntos* (v.5) se interpreta de manera que quedan exentos los hermanos de misma madre, obligando sólo a los hijos de mismo padre, y los que hayan nacido después de la muerte del hermano. Esto limita el número de cuñados implicados que deben cumplir con el requisito de ser hermanos por parte de padre y coetáneos.

Si el hombre muere *sin tener un hijo* (v.5) los rabinos interpretan la expresión como “sin descendencia”. Así que en el término  $\gamma$  se incluyen hijas, hijos ilegítimos, e incluso nietos. Cualquiera es válido, mientras sobreviva al hombre, aunque sea unos minutos. De nuevo se amplía el número de casos que quedan desvinculados del levirato.

Pero de todos los hermanos que haya en la familia, ¿cuál es *su cuñado* (v.5)? La norma es que el hermano mayor se ha de encargar de la cuñada; si no quisiera, el deber pasa al siguiente en orden de mayor a menor. Si al llegar al de menor edad, éste también renuncia a hacerse cargo, el deber vuelve al mayor, que queda ya obligado a elegir entre el matrimonio o la *halitzah*. La edad es el criterio de prioridad. Pero lo que sí es determinante es que será sólo uno el levir que se case con una esposa, aunque el fallecido deje varias viudas. En cuanto a cuál de ellas se debe hacer cargo, salvo circunstancias determinantes por relaciones familiares indebidas, será la que el levir elija.

Sobre el modo en que ese cuñado *se llegará a ella, la tomará por esposa y cumplirá con ella la ley del levirato* (v.5) los rabinos proponen una normativa bastante más explícita y completa que la que ofrece la Biblia. Ya hemos visto que la descripción que hace el texto bíblico de la unión de los cuñados es realmente escasa, por no decir inexistente. Los

sabios se encargan de revisar el proceso del matrimonio de levirato, y aunque éste es diferente a los matrimonios convencionales, tratan de establecer cierta normalidad y organización que le dé la calidad de un matrimonio común. Algunas de estas normalizaciones se han comentado ya, especialmente en el apartado dedicado a la terminología. El primer paso es la aceptación formal del levir de su cuñada como esposa; para ello es necesario establecer un compromiso que convierta a la mujer en la “prometida” de su cuñado. Este proceso, llamado compromiso verbal, le concede a la mujer una seguridad legal. Hay puntos en común con una mujer comprometida, aunque se diferencia en otros aspectos. Por ejemplo, ella sigue teniendo el control sobre sus posesiones. De hecho si ella muere durante este período, es la familia de la mujer la que la hereda. Una vez pronunciado el compromiso, se esperan tres meses, (tal como hace cualquier viuda que pretenda casarse), para confirmar que no está embarazada. Después de ese tiempo sólo queda que la pareja se una sin más para validar el matrimonio. A partir de aquí no existen diferencias con respecto a otros matrimonios. La única excepción con respecto a otras parejas es que la *ketubah* de la mujer queda cubierta con los bienes del primer marido, bienes que, en cualquier caso, hereda el levir.

En cuanto a la disolución no hay unanimidad entre los maestros, pues en unos casos se exige celebrar la *halitzah*, mientras que en otros vale sólo con un acta de divorcio, y hay quien solicita ambos procesos, *halitzah* y documento.

La paternidad de la descendencia apenas se debate en las fuentes rabínicas. El hecho de que *el primogénito... deberá llevar el nombre del hermano difunto* (v.6), es contrario a la idea que de la paternidad tienen los sabios; no conciben que el padre biológico no sea considerado padre legal del hijo. De esta manera se revoca el fundamento del levirato y los propios rabinos reconocen esa realidad. Si recordamos los episodios bíblicos, especialmente la historia de Tamar, tampoco en ese caso se atribuye la paternidad al fallecido, sino al propio Judá. Para Belkin (1970: 293; 320) los sabios buscan el bienestar de la familia del muerto, consolar al abuelo, que ha perdido un hijo, con un nieto y dar el confort de un hogar y una descendencia a la viuda. Incluso mujeres de las que se conoce su incapacidad de tener hijos, por ser estériles o ancianas, pueden celebrar el matrimonio de levirato. Weisberg (1998: 51) llega a hacer una

afirmación extrema pero no del todo desacertada: si se considera que la finalidad del levirato es dar descendencia al que muere sin hijos, debemos concluir que en el judaísmo clásico no existe el matrimonio de levirato.

*Si al hombre no le agrada tomar a su cuñada* (v7), no se celebra el matrimonio sino la *halitzah*. El hombre sigue teniendo en sus manos la decisión y la mujer debe asumir lo que él decida. Pero se contemplan ahora unas opciones por las que la cuñada puede renunciar al matrimonio con el levir. Esa renuncia es limitada, pero real: si la mujer no se siente capaz de soportar algunas cualidades del hombre se le permite cancelar el matrimonio y celebrar la *halitzah*.

La *halitzah* tiene la misma función y sigue el mismo proceso establecido en la Biblia: ella *subirá... adonde los ancianos* (v.7) y allí reclamará a su cuñado, le escupirá y lo descalzará. La mujer sigue siendo la actuante del ritual, y su función es la misma, hablar y actuar en nombre de su esposo fallecido, sigue sin ser su voz la que se levanta contra el hombre.

La severidad bíblica de este ritual se suaviza en el judaísmo clásico. El acto fundamental es el descalzamiento, lo demás es prescindible. Aunque existe un debate sobre esta primacía, las fuentes coinciden en que la mujer debe descalzar al cuñado como símbolo esencial para la disolución del vínculo entre ellos. Se puede prescindir del salivazo, y las palabras de reclamación de ella contra él pierden fuerza. El resultado es una opción aceptable para desvincular a los cuñados sin que avergüence necesariamente al levir.

Otra novedad en el descalzamiento es la especificidad del tipo de calzado a emplear. Elaboran un debate exhaustivo por el que manifiestan especial interés en el tipo concreto de zapato que se ha de utilizar en el ritual. La cuestión alcanza una importancia que deriva en la especificidad de los detalles. No vale cualquier calzado, debe tratarse de unos modelos precisos, cosidos con unos hilos concretos y con unas suelas específicas.

Si la *halizah* no se ha realizado correctamente la mujer sigue bajo la obligación del levirato. Pero si se ha realizado de forma correcta y completa, ella queda libre para casarse con otro hombre. Su relación con el cuñado cambia por completo, haciéndose ahora más estricta de lo que lo hubiera sido en circunstancias normales: su unión está tajantemente prohibida por las leyes de pureza y relaciones incestuosas de Lv 18, y, debido al tiempo en que estuvieron relacionados, además les está

prohibido a ambos casarse con los parientes del otro. La *halizah* es el ritual por medio del que se devuelve a la viuda sin hijos el status de cualquier otra viuda, aunque su situación equivale más bien a la de una divorciada en lo que a su cuñado se refiere.

La preferencia por la opción del levirato o de la *halitzah* define la consideración que sobre esta ley tuvieron los maestros del judaísmo clásico. Las mayores dificultades para resolver esta cuestión las encontramos en la propia naturaleza de la literatura rabínica. El corpus legal es tremendamente amplio y diverso por la extensión de su obra, por el largo espacio temporal y geográfico en los que se desarrolló y por las cambiantes condiciones sociales que la rodearon. En esas condiciones no extraña que existan ciertas diferencias entre las obras legales.

En la Misnah y en Tosefta se produce una delimitación muy concreta al aplicar esta ley, especialmente en la celebración del matrimonio, mientras que en el Talmud no se contemplan dichos límites. La razón principal es precisamente la diferencia histórica y social de cada obra. Los rabinos que viven bajo el dominio romano, con influencia de la cultura helenista, se van acomodando en la monogamia. Esta estructura familiar colisiona con el levirato, cuyo entorno natural es la poligamia. Ahí reside una de las causas fundamentales para restringir el matrimonio de levirato y otorgar a la *halitzah* un matiz más positivo. En cambio, los judíos de Babilonia siguen estructurando sus familias de acuerdo con la poligamia, por lo que no hay ningún conflicto y la aprensión al matrimonio de levirato no se produce.<sup>28</sup> Esas realidades se reflejan en las opiniones de los sabios, pero muy especialmente en sus obras. Por ello el Talmud es más tolerante con la celebración del levirato que Misnah y Tosefta, donde se observa una mayor benevolencia con la *halitzah*.

Pero las diferencias no se manifiestan únicamente entre obras o entre puntos geográficos o temporales opuestos. Puede ocurrir que entre maestros de un mismo entorno quepa la discrepancia. Por ello, cualquier afirmación que aquí se haga responde a la opinión de una mayoría, no a una decisión unánime a la hora de resolver el levirato. El debate no se solventa en ningún caso. Se puede hablar de preferencias personales. Aún

28. Cf. Weisberg, 2000: 62-63.

así, la diferencia entre Misnha, Tosefta y Talmud es fundamentalmente como hemos mencionado, y así se puede apreciar en los textos.

En la Misnah, Bek 1,7, se dice: *Antiguamente el matrimonio de levirato precedía a la halizah, cuando lo que se intentaba era cumplir el precepto. Pero ahora, cuando no se intenta cumplir el precepto*<sup>29</sup>, *se dice que la halizah precede al matrimonio de levirato.*

En el Talmud, Yeb 39b, se responde a ese texto de la Misnah: *Rami bar Hama dijo en nombre de R. Isaac: “Ha sido promulgado de nuevo que el precepto del matrimonio de levirato es preferible a la halizah”.*

Dos de los motivos que según los maestros tannaitas pueden limitar la celebración del matrimonio de levirato son los matrimonios prohibidos y el incesto. Para la normalización de los matrimonios de levirato se tiene especial cuidado en lo que respecta a la normativa de matrimonios prohibidos, de manera que estas relaciones impiden la unión de los cuñados. Tanto los matrimonios prohibidos por ley bíblica como los prohibidos por ley rabínica se previenen rompiendo el vínculo entre los cuñados e impidiendo la posibilidad de celebrar el matrimonio. Wegner (1988: 112) propone que con esta normativa se intenta ampliar el número de mujeres que puedan casarse con sacerdotes (puesto que una mujer que haya realizado la *halizah*, al igual que una divorciada, queda incapacitada para unirse a un sacerdote). Este tipo de normas facilita que los sacerdotes encuentren mujeres aceptables, y aunque parece una solución algo arriesgada, el hecho es que en el tratado *Yebamot* se atiende en gran medida al tema de los matrimonios adecuados para sacerdotes. Esa estricta normativa consigue sistematizar estos matrimonios hasta el punto de que se lleguen a considerar absolutamente legal y de primer orden.

La segunda preocupación, la del incesto, se produce por el grave conflicto entre dos normativas de la Biblia: Lv 18,16 que prohíbe el matrimonio con la esposa de un hermano por considerarse incesto y Dt 25,5 que establece que el hermano de uno que ha muerto sin descendencia se case con la cuñada (el levirato). Para no caer en una relación doblemente indebida (la unión de cuñados, a la que se podría unir otro posible parentesco), se aplica con todo rigor la lista de relaciones

29. Como hemos mencionado, los propios rabinos reconocen que proporcionar descendencia al fallecido no es el objeto de interés en esta práctica durante el judaísmo clásico.

familiares prohibidas. Así es precisamente como comienza el tratado *Yebamot*. Misnah enumera una amplia lista de posibles parentescos entre levir y *yebamah* por la que se restringe la celebración del levirato, extendiendo, además, la prohibición a las coesposas. También Tosefta empieza por comentar esta normativa y sus excepciones, al igual que el propio Talmud.

Se elaboran dos listas: una de relaciones de parentesco de primer orden que prohíben a las cuñadas y eximen a las coesposas, y otra con relaciones de segundo grado, que no eximen a las coesposas. También se prohíbe el matrimonio, por posible incesto, cuando se trata de hermanos casados con hermanas. Aunque el mismo levirato sea un incesto permitido, los sabios prohíben cualquier matrimonio que pueda suponer un agravante a esta situación.

Todas estas condiciones limitan la celebración del matrimonio de levirato en la Misnah y Tosefta, decantándose la balanza hacia la *halitzah*. No se puede afirmar que esta ceremonia se celebre más que el matrimonio, pero lo que sí es cierto es que se produce una redención de la *halitzah* que la convierte en una opción respetable. Se tipifica<sup>30</sup> la resolución del levirato de manera que en los casos de absoluta normalidad se puede elegir la *halitzah* sin los condicionantes morales de la Biblia. Sólo se prohíbe cuando se cree que la mujer se encuentra en absoluto desamparo, como en el caso de una necia, de una ciega o de una muda.

El Talmud acepta las mismas causas como limitaciones del levirato, y del mismo modo concibe que tanto el matrimonio como la *halitzah* son opciones correctas. Pero también insiste en los beneficios del matrimonio de levirato, en las ventajas que aporta al levir y a la viuda, sin dejar de insistir en la importancia que tiene esta ley y la necesidad de su cumplimiento.

## 5. CONCLUSIONES

Dt 25 describe un modelo legal definido y delimitado de la ley del levirato, aunque los ejemplos narrativos de la Biblia, Tamar y Rut, se alejan de dicho modelo. Estas dos historias bíblicas nos permiten

30. Cf. *supra* TosYeb 2,5.

sospechar que la ley del levirato se aplicaba según circunstancias y modelos concretos.

En la literatura extrabíblica no rabínica hay pocas menciones del levirato. Esta circunstancia contrasta con la cantidad de alusiones que los rabinos generan en torno a esta ley.

A partir de los nuevos presupuestos y ante la realidad social e histórica, los sabios ofrecen una amplia y compleja normativa sobre el levirato. La mayor parte de esta normativa rabínica se dedica a situaciones problemáticas.

Los rabinos tratan de subsanar la contradicción que se crea entre la ley de levirato de Dt 25, 5-10 y las leyes de pureza de Lv 18, dos legislaciones que se cruzan para contradecirse. La intención de los rabinos es impedir que se agrave el conflicto moral y evitar cualquier posible incesto.

La razón fundamental del levirato, según declara el texto bíblico, es procurar un hijo al que muere sin descendencia. En el rabinismo esta razón parece diluirse en el recuerdo. Se mantiene una ley, pero se olvida su razón de ser. A cambio se recuperan otras causas, además del fundamental cumplimiento de una ley bíblica.

En el judaísmo clásico se contemplan dos opciones socialmente correctas e idóneas para una mujer: a) ser una joven virgen que vive en casa de su padre; b) ser una esposa y madre en casa de su marido o de la familia de él. De aquí se deriva una de las causas o ventajas del levirato: se soluciona el desamparo y la soledad de una viuda sin hijos.<sup>31</sup>

Al levir se le procura hacer más atractivo o beneficioso el matrimonio de levirato: los hijos habidos con la cuñada serán suyos (no de su hermano difunto) y se convierte en heredero de su hermano. En cuanto a la *ketubah* de su nueva esposa, queda cubierta con los bienes del hermano, con lo que consigue una esposa de manera económica.

Los nuevos matices que adquiere la *halitzah* convirtiéndola en un ritual tolerable es uno de los elementos más novedosos del rabinismo. Se olvida el trasfondo deshonroso del ritual del Deuteronomio para transmutarse en un precepto apropiado y recomendado. Cuando no existe problema para

31. Conviene recordar que los textos rabínicos se refieren a las mujeres como objeto pasivo de una normativa que rige su vida y fija su lugar en el entramado social, sin que ello responda necesariamente a una realidad histórica.

que se celebre el levirato, los sabios no manifiestan preferencia alguna por el matrimonio o por la *halitzah*. Cuando existe alguna duda sobre la corrección de dicho matrimonio, recomiendan, incluso fuerzan, la *halitzah*, sin que por ello el levir quede deshonrado.

Por lo general, se piensa que la Biblia cuida de las necesidades de los muertos, mientras que los rabinos cuidan del bienestar de los vivos.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO SCHÖKEL, L. – PROULX, P., 1978, “Las sandalias del Mesías esposo”, *Biblica* 59, pp. 1-37.
- BELKIN, S., 1970, “Levirate and Agnate Marriage in Rabbinic and Cognate Literature”, *Jewish Quaterly Review* 60, pp. 275-329.
- BIRGE, B., 2001, *Women, Property and Confucian Reaction in Sung and Yüan China. (960-1368)*. Cambridge.
- DERBY, J., 1990, “The problem of the levirate marriage”, *Jewish Bible Quaterly* 19, 1, pp. 11-17.
- FUCHS, E., 1999, “Status and Role of Female Heroines in the Biblical Narrative”, en A. Bach (ed.), *Women in the Hebrew Bible. A Reader*, New York-London.
- JASTROW, M., 1950, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*. Jerusalem.
- JUSTEL, J.J., 2007, “El levirato en Ugarit según el documento jurídico RS 16,144”, *Estudios Bíblicos* 65, pp. 415-425.
- KATRAK, J.C., 1965, *Marriage in Ancient Iran*. Bombay.
- MANI, CH. – TRIPATHI, C., 2005, *The Evolution of Ideals of Womanhood in Indian Society*. Delhi.
- MARTÍN LÓPEZ, E., 1993, *Textos de sociología de la familia: Una relectura de los clásicos (Linton, Tönnies, Weber y Simmel)*. Madrid.
- MCLENNAN D. (ed.), 2000, *The Patriarchal Theory: Based on the Papers of the Late John Ferguson McLennan*. Kitchener.
- NAVARRO PUERTO, M., 1997, “Las extrañas del Génesis, tan parecidas y tan diferentes...”, en I. Gómez-Acebo (ed.), *Relectura del Génesis*, Bilbao, pp. 155-219.
- 2000, “Narraciones bíblicas” en *Historia, Narrativa, Apocalíptica. Introducción al estudio de la Biblia* 3b, Estella, pp. 379-478.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M., 2008, *Textos Fuentes y contextuales de la narrativa evangélica. Metodología aplicada a una selección del evangelio de Marcos*. Estella.
- PRITCHARD, J., 1969, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3 ed. Princeton-New Jersey.
- PUECH, È., 1998, *Qumrân Grotte 4, XVIII. Discoveries in the Judean Desert*. Vol. XXV, Oxford.

- RUIZ MORELL, O. – SALVATIERRA OSSORIO, A., 2001, *Tosefta III. Nashim. Tratado rabínico sobre mujeres*. Estella.
- STARCKE, C.N., 1889, *The Primitive Family in Its Origin and Development*. London.
- VAUX, R. DE, 1992, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona.
- WEGNER, J.R., 1988, *Chattle or Person. The Status of Women in the Mishnah*. New York.
- WEISBERG, D.E., 1998, “Levirate Marriage and *Halitzah* in the Mishnah”, *Annual of Rabbinic Judaism* 1, pp. 37-69.
- 2000, “The Babylonian Talmud’s Treatment of Levirate Marriage”, en A. J. Avery-Peck, W. S. Green, J. Neusner (eds.), *The Annual of Rabbinic Judaism. Ancient, Medieval and Modern*, Leiden, Boston, Köln, pp. 35-66.
- WOLFF, H.W., 1975, *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca.