

EL MATRIMONIO HEBREO Y SU RECONOCIMIENTO POR EL  
DERECHO POSITIVO DEL ESTADO DE CHILE  
SEGÚN LA NUEVA LEY DE MATRIMONIO CIVIL\*

CARLOS SALINAS ARANEDA\*\*  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

RESUMEN

La nueva ley de matrimonio civil introduce la novedad de permitir la celebración del matrimonio ante ministros de cultos de entidades religiosas con personalidad jurídica de derecho público, debiendo los contrayentes, dentro de los ocho días inmediatamente siguientes a la celebración religiosa, ratificar su consentimiento matrimonial ante cualquier oficial del Registro Civil. La celebración religiosa de los matrimonios en algunas entidades religiosas está sometida a un derecho religioso propio que, en determinados casos, como sucede con el derecho hebreo, emana de los propios textos sagrados, de manera que dichas normas, al tiempo que son preceptos religiosos, son normas jurídicas que vinculan a los fieles. No siempre, sin embargo, los modelos matrimoniales regidos por normas religiosas coinciden con el modelo matrimonial regulado en la ley civil chilena como sucede con el matrimonio hebreo. En este trabajo

ABSTRACT

The new civil marriage law introduces an innovation in making it possible to celebrate marriage before ministers of religious denominations acknowledged as legal entities in public law, whereby the bridegroom and bride, within eight days immediately after the religious ceremony, should ratify their matrimonial consent before any Registry Office officer. In some religious entities, the religious ceremony of marriages is subject to their own religious laws which, in specific cases, as under the Islamic law, arise from the sacred texts proper, mainly from the Koran; therefore, said regulations, being religious precepts at the same time, are juridical regulations that bind the members of a congregation. Not always, however, do the marriage models governed by religious regulations coincide with the marriage model governed by the Chilean civil law, as is the case of the marriage celebrated under the Islamic faith.

---

\* Este trabajo forma parte de la investigación FONDECYT 1040642, de la que el autor es investigador responsable.

\*\* Catedrático de la Escuela de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Avenida Brasil 2950, Casilla 4059. Valparaíso, Chile. Correo electrónico: csalinas@ucv.cl

se hace un estudio detenido del matrimonio celebrado según las normas jurídicas propias de la comunidad judía, se destacan las particularidades del mismo que contrastan con la regulación del matrimonio en el derecho positivo chileno, y se proponen las soluciones a dichas divergencias tanto cuando se trata de matrimonios hebreos celebrados en Chile como en el extranjero.

PALABRAS CLAVE: Matrimonio civil – Matrimonio religioso – Matrimonio hebreo – Derecho hebreo.

In this article, a detailed study of the marriage celebrated according to the Muslim people's own regulations is presented; specificities contrasting with regulation of marriage in the Chilean law are stressed; and solutions to the difference between the Islamic marriages celebrated in Chile and those celebrated abroad are given.

KEY WORDS: Civil marriage – religious Marriage – Islamic marriage – Islamic law.

Entre las novedades\*\*\* que ha introducido la nueva ley de matrimonio civil<sup>1</sup> está el reconocimiento civil de los matrimonios celebrados conforme a determinados ritos religiosos. En efecto, según el artículo 20 de la nueva ley, “*los matrimonios celebrados ante entidades religiosas que gocen de personalidad jurídica de derecho público producirán los mismos efectos que el matrimonio civil, siempre que cumplan con los requisitos contemplados en la ley [...]*”. Se trata de una novedad que viene a quebrar el régimen legal vigente bajo la anterior ley según el cual era libre para los contrayentes sujetarse o no a los requisitos y formalidades prescritas por la religión a la que pertenecían, requisitos y formalidades que no se tomarían en cuenta para decidir sobre la validez del matrimonio ni para regular sus efectos civiles (ley de matrimonio civil de 1884, art. 1 inc. 2° y 3°).

Para las diversas confesiones religiosas el matrimonio ha sido siempre objeto de particular atención, pero el tratamiento que le proporcionan no siempre es el mismo. Por lo general, las confesiones originadas en el reformador de Lutero (1483 - 1546) se limitan a realizar, con ocasión del mismo, ritos religiosos de carácter meramente litúrgico carentes por completo de naturaleza jurídica, pues, negando dicho reformador la existencia de un derecho propio de las nuevas confesiones, pero siendo necesario el mismo para regular las relaciones interpersonales de los nuevos fieles, entregó la tarea de dictar dichas normas al Estado, lo que en materia de matrimonio se vio facilitado al negársele el carácter sacramental<sup>2</sup>.

Otras confesiones, en cambio, como la Iglesia católica o el pueblo hebreo, han ido desarrollando un derecho propio a lo largo de los siglos, derecho que vincula jurídicamente a los fieles y que regula aspectos importantes de la vida de los mismos, siendo el matrimonio, una de las instituciones que los dos

\*\*\* Abreviaturas: DO. = Diario Oficial de la República de Chile; Dt = Deuteronomio; Ex = Éxodo; Lv = Levítico.

<sup>1</sup> Ley 19.947 publicada en DO. 7 mayo 2004.

<sup>2</sup> Durante la discusión de la ley en el Senado, el senador Adolfo Zaldívar manifestaba que “en el caso de las iglesias evangélicas [...] los contrayentes, después de celebrado el matrimonio ante el oficial del registro civil, acuden únicamente a su comunidad o iglesia con el propósito de recibir una bendición. En dichas confesiones no hay una nueva celebración del matrimonio”. *Diario de Sesiones del Senado*, Legislatura 349ª ordinaria, sesión 20ª, miércoles 6 agosto 2003, p. 3470.

ordenamientos que he mencionado regulan en forma expresa. En estos casos ya no se trata de un simple rito de naturaleza religiosa, sino que de un verdadero consentimiento matrimonial, diverso del generado con ocasión del matrimonio civil, sometido a una regulación especial por normas jurídicas de origen religioso que vinculan, no sólo religiosamente sino que también jurídicamente a los fieles de la religión respectiva. Estos fieles, en consecuencia, en materia de matrimonio, se encuentran sometidos a una doble regulación: la propia de la confesión religiosa y la del Estado de Chile, regulaciones que no necesariamente son coincidentes, de donde puede producirse el hecho de que una misma persona, que en cuanto fiel se encuentra sometido a la regulación jurídica propia y originaria de su confesión religiosa, y, en cuanto ciudadano, a la ley de matrimonio civil definida por el Estado, se encuentre que en aspectos concretos de su opción matrimonial ambos ordenamientos no coincidan. Se hace preciso, en consecuencia, identificar aquellos ámbitos de conflicto que puedan darse y definir las soluciones a los mismos a la luz del derecho positivo del Estado de Chile. Es lo que haré a continuación con el caso específico del matrimonio hebreo.

## I. EL DERECHO HEBREO

### 1. *Generalidades*

Con el término derecho hebraico se entiende el derecho del pueblo hebreo, desde la época bíblica a nuestros días. Se trata de un derecho no relegado al estudio abstracto, sino ligado a la vida cotidiana y que se refiere a todos los ámbitos de la vida humana, lo que ocurrió incluso durante el largo período de la diáspora, esto es, el exilio de la tierra prometida. Se trata, pues, de un derecho que se ha desarrollado continuamente, a través de vías diversas, con el fin de proporcionar a quien lo solicita, la respuesta de la *Torá*, esto es, la enseñanza considerada de origen divino.

“Un derecho religioso fundado sobre preceptos de origen divino y, por lo mismo, no modificables por voluntad del hombre, un derecho que después de milenios de la promulgación de su primera y fundamental norma gobierna todavía la vida de un considerable número de personas es una cosa por lo menos insólita, que no encuentra correspondencia en muchos otros sistemas jurídicos y suscita inmediatamente algunos interrogantes”<sup>3</sup>. Para un jurista occidental podría parecer un derecho irremediamente obsoleto; sin embargo, y contra toda expectativa, es un derecho vivo y vital, al punto que una de sus partes fundamentales y que me interesa ahora en particular, lo relativo al matrimonio y divorcio, no sólo es derecho de la comunidad hebrea, sino que lo es también del Estado de Israel. Es por lo que las preguntas se suceden unas a otras de inmediato: ¿Cómo es posible que este derecho, cuyas fuentes más importantes tienen milenios de antigüedad, mantenga todavía la vitalidad necesaria para ser aplicado a la existencia concreta y cotidiana de una gran comunidad de personas?

---

<sup>3</sup> FERRARI, Silvio, *Prefacio*, a RABELLO, Alfredo Mordechai, *Introduzione al diritto ebraico. Fonti, matrimonio e divorzio, bioética* (Torino, 2002), p. xiii.

¿Cómo es posible que se haya mantenido sin el sostén de un Estado, sobreviviendo a las condiciones de minoría en que por siglos han vivido los destinatarios de sus normas, dispersos al interior de otras civilizaciones, religiones, culturas y derechos? En fin, ¿Cómo es posible que haya sabido interpretar las exigencias tan diversas de los hebreos que viven en el desierto del Yemen y los rascacielos de Nueva York, en las estepas de Rusia y en las universidades alemanas?

Se trata de un derecho religioso cuya estructura y operatividad se hace eco de la dimensión escatológica que lo distingue, en el que el origen divino de las normas muestra todo su peso en su sistema de fuentes y que, inseparablemente unida a la dimensión jurídica, está la dimensión ética y pedagógica, todo lo cual lo diferencia de los sistemas jurídicos seculares. Su estructura es reticular y no piramidal, lo que ayuda a comprender la insistencia, casi obsesiva, en la exégesis literal, porque cada palabra es palabra de Dios y por lo mismo, por definición, no puede ser superflua. Ello explica también los complicados mecanismos internos de un ordenamiento que no se fia tanto de la deducción de sus reglas desde categorías generales, cuanto de la analogía y la casuística, un derecho sin códigos, que se desarrolla a través de la continua meditación de las normas y de su interpretación, siguiendo un método que conoció el gran derecho religioso de Occidente, el derecho canónico, pero que éste perdió en el paso de la Edad Media a la época moderna y más marcadamente al de la época contemporánea<sup>4</sup>.

La palabra *mishpat* tiene diversos significados, entre los que se encuentra el de derecho como sistema legislativo, al lado del cual se encuentra el de hecho legal, esto es, acto de jurisdicción, decisión de justicia, costumbre, uso. Por su parte, la literatura hebrea rabínica se considera dividida entre la *Aggadà*, que tiene carácter de enseñanza teológica, teosófica, historiosófica y omilética; y la *Halakà*, que tiene carácter jurídico, que se propone enseñar al hombre cómo comportarse en las diversas dificultades de la vida. El término *Halakà* se suele utilizar para referirse al derecho hebreo, tanto civil como religioso, y también es utilizado para indicar la decisión final sobre el modo de observar un determinado precepto.

Preciso es tener presente que el sistema jurídico hebreo se divide en normas que se refieren directamente a las relaciones entre el hombre y Dios, como la oración, las bendiciones, la observancia del sábado y de las fiestas, las reglas de la purificación ritual o sobre los alimentos permitidos y prohibidos, etc.; y normas que se refieren a las relaciones del hombre con su prójimo, entre las que se encuentran las que me interesan ahora, esto es, las normas sobre matrimonio y familia<sup>5</sup>. Unas y otras son consideradas jurídicas y de origen divino. Es por lo que en el sistema jurídico hebreo, a través de la analogía, reconocida como uno de los métodos de interpretación del texto bíblico, es posible, y a veces es exigido, pasar de una serie de normas a otra con el fin de profundizar, estudiar y deducir. Y, por lo mismo, se debe tener presente que la violación de un deber

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. xiv.

<sup>5</sup> Por supuesto que se agregan otras, como las reglas de la compraventa, la responsabilidad civil y penal, las normas sobre vecindad, etc.

hacia el prójimo es también considerada una transgresión hacia Dios, que es quien ha mandado dicha obligación; y viceversa, una transgresión de un deber hacia Dios también tiene relevancia de frente al prójimo, dado el principio de la responsabilidad recíproca vigente entre todos los hebreos.

Sin embargo, especialmente en los últimos dos siglos, se ha llamado derecho hebreo aquella parte de la *Halakà* que corresponde a las materias que ordinariamente son consideradas jurídicas en Occidente.

Preciso es, sin embargo, distinguir el derecho hebreo del derecho israelí, esto es, el derecho del Estado de Israel, tal cual ha sido establecido por sus órganos democráticos, muchas veces en forma independiente, y en ocasiones en contraste, con la tradición jurídica hebrea. En las páginas que siguen, me referiré al derecho hebreo, esto es, a un derecho de carácter esencialmente religioso, y no al derecho del Estado de Israel que es un derecho simplemente secular<sup>6</sup>.

## 2. Fuentes

a) Derecho bíblico: la *Torà*. La Biblia es considerada, sin más, la fuente primaria y basilar del derecho hebreo, si bien más precisamente se considera derecho bíblico el contenido en los cinco libros del Pentateuco los que conforman la *Torà*, que significa enseñanza. En sentido lato, con la palabra *Torà* se designa toda la enseñanza hebrea, desde la Biblia hasta nuestros días<sup>7</sup>. Es la fuente base de la que emana todo, un texto único, sin contradicciones, asumido según la interpretación hecha por la ley oral, ley que según la tradición, fue dada por Dios a Moisés en el Sináí junto con la ley escrita. Para la tradición hebrea, en la *Torà* se contienen 613 preceptos, positivos y negativos, que todo hebreo está obligado a observar<sup>8</sup>.

A partir de las fuentes bíblicas, fue el derecho de la época del segundo templo de Jerusalén (538 a E.V.<sup>9</sup> - 70 E. V.) el que puso las bases del derecho hebreo tradicional, fórmula con la que fue conocido en épocas posteriores; éste fue también el período de la formación de las diversas sectas en el seno del hebraísmo<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> RABELLO, Alfredo Mordechai, cit. (n. 3), pp. 3 - 4; EL MISMO, *Diritto ebraico*, en *Enciclopedia Giuridica Treccani* (Roma, 1995), IV aggiornamento, s. v. *Diritto ebraico*; ELON, M., *Jewish Law: History, Sources, Principles* (Philadelphia, 1994), I - IV.

<sup>7</sup> DAUBE, D., *Studies in Biblical Law* (Cambridge, 1947); FALK, Z., *Hebrew Law in Biblical times* (Jerusalem, 1964); YARON, R., *Biblical Law: prolegomena*, en *Jewish Law Annual* (1980) suppl. 2, pp. 27 ss.

<sup>8</sup> Los libros que forman parte del canon bíblico hebreo, llamado *Mikrà* o *Tanach*, son los siguientes: *Torà* o Pentateuco, *Neviim* o Profetas, *Ketuvim* o Agiógrafo. La *Torà* comprende el Génesis (*Bereshit*), Éxodo (*Scemot*), Levítico (*Vaikrà*), Números (*Bamidbar*), Deuteronomio (*Devarim*). Hay una edición reciente en castellano, *La Torà. Traducción de la Biblia basada en el Talmud, el Midrash y las fuentes judías clásicas*. Edición a cargo de D. Ben Itzjak (Barcelona, 1999).

<sup>9</sup> E. V. = era vulgar o era vigente, esto es, la era cristiana.

<sup>10</sup> Fariseos, saduceos, esenios y la secta de Qumram, samaritanos, helenizantes; entre el pueblo se desarrolló también el movimiento patriótico de los zelotes. Algunas de ellas no eran una simple división en la interpretación de la *Torà*, sino que, como entre fariseos y saduceos, se trataba de dos corrientes espirituales y sociales diversas. Sobre los fariseos se puede consul

b) *El Midrash*. Es el comentario de los rabinos a la *Torà* y constituye la forma literaria más característica del mundo rabínico; se propone escrutar hasta el fondo el texto bíblico para conocer el querer divino. Se subdivide, según su contenido, en *Midrash Aggadà*, de base omilética, y en *Midrash Halakà*, de base normativa. Este último quiere descubrir la norma jurídica a través de la interpretación minuciosa del texto bíblico, fijando sus particularidades. Una vez que el *Midrash* ha interpretado un texto bíblico con una interpretación halákica, de tal interpretación podrá resultar cuál sea regla a seguir, de donde el *Midrash Halakà* puede ser considerado una forma de legislación o interpretación vinculante.

c) *La Mishnà*. La destrucción del templo de Jerusalén (70 E. V.) y la pérdida de la independencia (135 E. V.), unido a la vasta dispersión del pueblo hebreo en numerosos países de la diáspora y las exigencias de la vida que pedían urgentes soluciones a los nuevos problemas, hicieron que se sintiera cada vez más viva la necesidad de poner por escrito la tradición que hasta ese momento se había conservado celosamente oral, pues se consideraba severamente prohibida su escrituración. Temerosos, pues, que tales tradiciones se perdieran y, con ellas, la peculiaridad de Israel, los sabios de la época decidieron la fijación por escrito de las mismas, lo que dio origen a la *Mishnà*. En ella se encuentran, además de las enseñanzas tradicionales, también particulares disposiciones de los maestros que circundaron -por así decirlo- las normas mismas de la *Torà* con un conjunto de medidas que tenían la finalidad de protegerlas y que fueron consideradas vinculantes.

La *Mishnà* puede ser considerada la fuente clásica del derecho hebreo y la primera obra codificadora del mismo. Está dividida en seis órdenes, que comprenden sesenta tratados, cada uno de los cuales está dividido en capítulos y éstos en párrafos<sup>11</sup>, conteniendo un material que normalmente está ordenado según materias. De ellos me interesa el tercero de los órdenes, *Nashim*, que contiene las normas sobre la familia y el matrimonio<sup>12</sup>. En opinión de la mayoría de

---

tar HERFORD, T., *I farisei* (Bari, 1925). Sobre las controversias entre fariseos y saduceos, YARON, R., *Sadducees and Pharisees: two controversies*, en *Israel Law Review* 33 (1999), pp. 743 ss.

<sup>11</sup> Primer orden: *Zheraim* o de las semillas, con once tratados con las reglas sobre la agricultura. Segundo orden: *Mò'ed* o de las fiestas, con doce tratados referidos al sábado y las festividades anuales. Tercer orden: *Nashim*, o de las mujeres, con siete tratados sobre las relaciones del hombre y su prójimo, con normas sobre la familia y el matrimonio. Cuarto orden: *Nezhikin* o de los daños, con diez tratados con las reglas del derecho civil y penal. Quinto orden: *Kodashim* o de las cosas santas, con once tratados sobre la actividad sacrificial en Jerusalén cuando existía el santuario. Sexto orden: *Tahoròt* o de las cosas, con doce tratados sobre la pureza e impureza de cosas y personas y los modos de su purificación.

<sup>12</sup> Contiene los siguientes siete tratados: 1. *Jevamòt*, "matrimonio de levirato": reglas sobre matrimonios prohibidos y sobre el matrimonio con la cuñada, viuda del hermano muerto sin prole. 2. *Ketubòt*, "actas matrimoniales": normas sobre las escrituras matrimoniales, la dote y el contrato de matrimonio. 3. *Nedarim*, "votos": sobre la formulación y anulación de votos con examen particular de los votos de las mujeres. 4. *Nazhir*, "nazireato": reglas sobre el voto de nazireato y sobre la abstención de beber vino y de cortarse el pelo. 5. *Sotà*, "presunta adúltera": reglas sobre la mujer sospechosa de infidelidad y en general sobre las mujeres extrañadas; homicidio de quien se desconoce el homicida. 6. *Ghittin*, "libelo de repudio": reglas sobre el divorcio y la nulidad del matrimonio. 7. *Kiddushin*, "consagraciones": normas sobre el matrimonio.

quienes se han dedicado a su estudio, los autores de la misma<sup>13</sup> desearon crear un verdadero y propio código normativo, un *Corpus Juris*, del que se debería deducir la regla; es la forma en que la *Mishnà* fue entendida por las generaciones sucesivas. Está escrita en hebreo, basado en el hebreo bíblico al que se le agregan palabras nuevas y palabras extranjeras provenientes del griego, del latín y del siríaco. Su método es prevalentemente casuístico, lo que ha permitido, a través de un amplio uso de las distinciones, una continua interpretación y discusión ya iniciada poco después de su fijación, al interior de las escuelas talmúdicas o *Jeshivòt*. Se cita por tratado, capítulo y parágrafo<sup>14</sup>.

Al lado de la *Mishnà* se encuentran otras recopilaciones de fuentes tanaitas, esto es, del período de los maestros de la *Mishnà*: pueden mencionarse la *Toseftà*, la *Baraità* y las trece reglas de interpretación de la *Torà*.

d) El *Talmud*. Después de la redacción de la *Mishnà* se inició un intenso período de estudio y comentario (*guemarà*) de las leyes orales en las academias de Israel. No obstante la pérdida de independencia, los sabios de Israel establecieron como deber religioso el de hacer decidir las causas entre hebreos por los tribunales hebraicos, tanto en Palestina<sup>15</sup> como en los países de la diáspora. El pueblo hebreo respondió a la llamada de sus sabios y se desarrolló, prácticamente hasta el siglo XVIII, un sistema de autonomía jurídica hebrea, gracias al carácter también religioso, y no sólo nacional, del derecho hebreo.

El *Talmud* recoge en extenso las discusiones de los sabios, partiendo siempre del texto de la *Mishnà*. En la mayor parte de los casos tales discusiones tienen carácter *halákico*, proponiéndose fijar la norma que ha de seguirse. Otras veces tienen carácter *agáxico*, pero, incluso en estos fragmentos aparentemente no jurídicos, se pueden aprender importantes principios jurídicos.

Los maestros del *Talmud* parten del texto de la *Mishnà* para explicarlo y discutirlo hasta en sus más mínimos particulares, tratando de determinar las fuentes bíblicas, examinando críticamente el contenido, buscando resolver las contradicciones internas para llegar finalmente a establecer la norma que ha de seguirse, buscando encontrar el principio para solucionar nuevos problemas. Existe un *Talmud* de Erez Israel o Palestino, llamado también de Jerusalén, que recoge la transcripción de las discusiones de generaciones de maestros (*amoràim*) de la tierra de Israel; y un *Talmud* de Babilonia o babilónico, que recoge las de los maestros de Babilonia. Normalmente las discusiones del *Talmud* de Jerusalén son más simples que las del babilónico, al tiempo que contiene tratados que se refieren a la tierra de Israel que faltan en el babilónico. El primero de estos dos se

<sup>13</sup> Los primeros compiladores de leyes tradicionales fueron Rabbí Akivà y su discípulo Rabbí Meir quien, según la tradición, sería descendiente de Nerón. La más amplia de las colecciones fue elaborada por Rabbí Jehudà Hanassi entre la segunda mitad del siglo II y la primera mitad del siglo III. Con este último se cierra la serie de los *tannaim* o maestros de la *Mishnà*.

<sup>14</sup> Una excelente traducción inglesa de la *Mishnà* se hizo en Oxford en 1933, a cargo del erudito anglicano Herbert Danby. Hay también una edición en castellano, *La Mishnah* (Edición preparada por Carlos del Valle, Madrid, 1981).

<sup>15</sup> Nombre dado por los romanos al territorio hebreo.

remonta a comienzos del siglo V, mientras que el babilónico fue redactado en base a compilaciones precedente en el primer tercio del siglo V, siendo sometido a una revisión general hacia la mitad del siglo VI.

El *Talmud* es una obra considerada de importancia fundamental, en particular el *Talmud* de Babilonia que es considerada la fuente del derecho hebreo, una compilación omnicomprendiva de la ley oral, que ha llegado a ser vinculante para los sabios y para el pueblo hebreo. Al igual que la *Mishná*, está dividido en órdenes y tratados<sup>16</sup>.

e) El derecho hebreo post-talmúdico. Después de la clausura del *Talmud*, empezó a venir a menos la presencia de una autoridad central, reconocida unánimemente, si bien no faltaron personalidades de excepcional grandeza. La actividad creadora fue menos intensa y en un cierto momento se llegó a tener temor de usar el poder ejercido por los maestros del *Talmud*. Es el período de los maestros *gheonim*, en el que se desarrollaron algunos géneros jurídico-literarios que fueron la base del desarrollo del derecho hebreo: las decisiones jurídicas de casos prácticos o *psakim*, que fue la primera codificación del derecho hebreo talmúdico; los comentarios al *Talmud* (*perushim*), su exégesis y las novelas (*hiddushim*) y las respuestas (*she'elot u-teshuvot*). Sobresalen también en esta época los libros de *halachot*, en los que se recogen las principales reglas en forma sistemática y relativamente fáciles de consultar. Algunos de ellos, como el *Halachòt Ghedelòt*, tuvieron el carácter de un *Talmud* abreviado, con la intención de recoger sólo las reglas vigentes. Otro fue el compuesto en Fez, en Marruecos, conocido con el acróstico Rif<sup>17</sup> (s. XI) que será considerado uno de los tres pilares de la *Halakà* junto con la obra jurídica de Maimónides (1138 - 1204) y la del Rabí Jacob ben Haezher (1270 - 1343), las tres recogidas en el *Shulchan Aruch* (1563) que llegaría a ser la base de toda futura obra de *Halakà* y considerada la codificación y recopilación más autorizada y vinculante.

f) El derecho hebreo en el periodo moderno. Después de la redacción del *Sulchan Aruch* (1563) se siguieron eventos históricos y culturales de innegable importancia para el pueblo hebreo, entre los que cabe contar la producción de

<sup>16</sup> El *Talmud* es una obra enorme que ocupa muchos volúmenes que, al estar en una mezcla de hebreo y arameo en un estilo difícil y característico, es de difícil lectura directa. Las ediciones actuales del *Talmud* están basadas en el texto publicado por la editorial Romm en Vilna, entre 1880 y 1886, edición que, a su vez, se basaba en la primera edición impresa, hecha por Daniel Bomberg en Venecia, entre 1520 y 1523. La editorial londinense Sancino lo publicó en 35 volúmenes entre 1935 y 1952 y se reimprimió en 1961 en 18 volúmenes. En la actualidad se trabaja en una edición inglesa bilingüe. No hay una edición en castellano, salvo una parcial del *Talmud de Babilonia*, editado por A. J. Weis (Buenos Aires, 1964), aunque recientemente el grupo Alej-Jojmá, formado por rabinos y educadores, ha iniciado el ambicioso proyecto de publicar el *Talmud* en 25 volúmenes, de los que han aparecido el primero, que es una introducción general, y el segundo (Madrid, 2003), 652 pp., que incluye el tratado de Berajot, cuyos temas principales son la plegaria Shemà Israel, la de las 18 bendiciones y las bendiciones por el goce. Entre nosotros, SIMÓN JURY, Abrahám, *Legislación talmúdica. Pautas para su estudio*, en *Revista de Derecho de la Universidad Católica de la Santísima Concepción* 10 (2002), pp. 465 - 475.

<sup>17</sup> *Sefer Halachòt* de Rabí Izchak Alfassi.



una vastísima literatura halálica, los efectos de la catástrofe nazi con la destrucción de importantes centros de estudios talmúdicos, el renacimiento del Estado de Israel, entre otros. Durante el siglo XX, el derecho hebreo se desarrolló sobre todo a través de los *Teshuvot* o respuestas, en los que los problemas tratados, excepción hecha de los de carácter ritual, decían relación con los modos de relacionarse las personas con la comunidad hebrea, o de la comunidad con el Estado, problemas de conversiones al hebraísmo, problemas de vida o de muerte en el período de la persecución nazi, y problemas vinculados con la reconstrucción de una autonomía hebrea en Palestina. Todo ello ha llevado a algunos juristas, entre los que se encuentran los jueces de la Corte Suprema de Israel, a pedir a las autoridades *halálicas* de nuestro tiempo el preparar una nueva y actualizada codificación, lo que hasta hoy no ha sucedido.

Por su parte, la aparición del Estado de Israel hizo que numerosos hebreos abandonaran el derecho hebreo para adoptar el derecho del Estado, con lo que el derecho hebreo dejó de vivir su vida normal, si bien ésta continuó en los grandes centros hebreos de Europa oriental y del Norte de África. Y, al mismo tiempo, trajo como nuevo problema el tener que decidir cuál sería el derecho del futuro Estado de Israel.

Las diversas posiciones que han tratado de dar una respuesta a esta última cuestión pueden reconducirse a cuatro. Según algunos, el pueblo hebreo debe retornar no sólo a la propia tierra y a la propia lengua, sino que ha de buscar una independencia también espiritual y cultural, por lo que no podría adoptarse un derecho extranjero sino retornar al propio derecho, el derecho hebreo como derecho vigente, derecho del Estado; en otras palabras, regresar al derecho hebreo formaría parte del proceso de normalización del pueblo hebreo. Otros, en cambio, entienden que el derecho hebreo deberá ser aplicado y, por lo mismo, vinculante para los ciudadanos del Estado, sólo en cuanto sea recibido por el Parlamento y sólo en aquellas partes que sean recibidas, incluso con las debidas modificaciones, por lo que hablan de una desacralización o secularización del derecho hebreo. Un tercer grupo entiende que el derecho hebreo es tal no sólo por sus fuentes, sino también por sus jueces y tribunales; esto hace que sólo cuando los jueces se sientan parte integrante de un sistema y lo acepten plenamente, sintiéndose sometidos al modo tradicional de interpretación del derecho y, advirtiendo toda la importancia de la tradición jurídica, no se sientan autorizados a cambiar arbitrariamente el derecho sólo en esas circunstancias, se podrá hablar de derecho hebreo; conforme a esto, si el Estado no está dispuesto a tal recepción es mejor no crear una confusión cuyas consecuencias no se pueden valorar. En fin, la mayoría de los estudiosos y juristas ha rechazado la idea de una recepción del derecho hebreo por temor a una injerencia religiosa, sosteniendo que la mayoría de los juristas israelíes no tienen las bases adecuadas para conocer los textos del derecho hebreo. Esta última es la posición dominante y, de hecho, el derecho hebreo no ha sido recibido por el derecho del Estado de Israel, excepción hecha de la parte referida al estatuto personal.

Por su parte, la ley israelí sobre fundamentos del derecho, de 1980, ha establecido que “cuando un tribunal debe resolver una cuestión jurídica, que no

encuentra respuesta en la ley, o en precedentes o por analogía, decidirá en base a los principios de libertad, justicia, equidad y paz de la herencia de Israel". No ha sido unánime, sin embargo, la interpretación de esta norma, pues, mientras algunos entienden que la ley en cuestión ha venido a imponer la aplicación del derecho hebreo en caso de laguna, otros entienden que los casos de laguna serán demasiado raros porque una exacta interpretación de las normas ha de permitir, casi siempre, que se encuentre una aplicación analógica.

### 3. Fuentes jurídicas del matrimonio judío

El judaísmo cuenta con un derecho propio que regula de forma completa la institución del matrimonio, contenida principalmente en la *Mishná*, completada con la literatura rabínica recogida con posterioridad en el *Midrash*. Por su parte, el Estado de Israel cuenta con un sistema jurídico propio que, como hemos visto, no se identifica con el derecho hebreo tradicional de origen bíblico. Para que este último derecho sea vinculante en el Estado de Israel es preciso que sea formalmente recibido por ley del parlamento israelí (*Knesset*). Es lo que ha sucedido con una ley israelita de 1953 (5713) sobre la competencia de los tribunales rabínicos<sup>18</sup> según la cual: "1. Los matrimonios y divorcios de los hebreos, en Israel, ciudadanos o residentes en el Estado, son de competencia exclusiva de los tribunales rabínicos. 2. Los matrimonios y divorcios de los hebreos se efectuarán conforme a la ley de la *Torá*". Esta expresa incorporación ha hecho que el derecho hebreo se transforme en norma estatal en la específica materia de matrimonio y divorcio, lo que ha generado conflictos entre la jurisdicción rabínica y la civil, especialmente la Corte Suprema, que ha impuesto su control de legalidad incluso sobre los tribunales rabínicos. Complementando lo anterior, el rabinado del Estado de Israel ha emitido disposiciones especiales (*takanòt*) relativas a materias matrimoniales a las que me referiré más adelante, y sobre el funcionamiento de los tribunales rabínicos y su procedimiento, tribunales que, sin perjuicio de las atribuciones a ellos concedidas por la ley estatal, pueden actuar como árbitros cada vez que las partes lo soliciten.

Como el derecho que rige en materia matrimonial es el derecho hebreo, esto es, el derecho religioso, no existe en Israel el matrimonio civil, si bien se trata de un tema que no ha sido ajeno a las discusiones jurídicas en el moderno Estado israelí, alegándose la conveniencia de su aplicación al menos para los no observantes de la fe judía, o para solucionar problemas puntuales como son la prevención de la bastardía (*mamzer*) o solucionar el problema del matrimonio de los sacerdotes con una mujer divorciada. En todo caso, los tribunales civiles israelíes aplican, en materia matrimonial, la *lex loci celebrationis*, de manera que aplican los principios y normas del derecho internacional privado, reconociendo la validez de los matrimonios civiles celebrados en aquellos lugares donde dichos matrimonios son válidos.

<sup>18</sup> Su texto en RABELLO, Alfredo Mordechai, cit. (n. 3), pp. 137 - 138. En castellano en OSSANDÓN GUTIÉRREZ, Luis Felipe, *El matrimonio judío. Visión histórica y sistemática* (Memoria Universidad Católica de Valparaíso, 1998), pp. 292 - 293.

## II. EL MATRIMONIO HEBREO

### 1. *Un precepto básico: creced y multiplicaos*

La familia es, sin duda, el centro del hebraísmo, por lo que el matrimonio es considerado un deber para todos los hombres: “por esto el hombre abandonará a su padre y a su madre, se une con su mujer y llega a ser con ella un solo ser”. De esta manera, el matrimonio aparece como una institución divina, cuyos fines principales son vivir junto a la compañera de la vida y asegurar la continuidad del género humano con la procreación. La importancia del matrimonio la ponen de relieve estas palabras con las que se inician las reglas matrimoniales del *Shulchan Aruch*<sup>19</sup>: “Todo hombre está obligado a desposar a una mujer a fin de ser fecundo y de multiplicarse y quien no se empeña en la procreación es como si derramase sangre, disminuye la imagen de D-os<sup>20</sup> y hace así que la presencia de D-os abandone Israel”. Como corolario de esta concepción, el celibato, a menos que sea originado por serios motivos médicos, es considerado un pecado.

Pero el matrimonio no es sólo un asunto de dos, el hombre y la mujer, sino de tres: Dios, el hombre y la mujer, lo que es puesto expresamente de relieve por el *Talmud*<sup>21</sup>: “Tres son los que participan en la creación de un hombre: el Santo y Bendito, el padre y la madre. El padre pone la sustancia blanca de la que serán hechos el cerebro, los nervios, las uñas, los huesos y el blanco de los ojos; la madre pone la sustancia roja que formará la piel, la carne y los cabellos, y el negro de los ojos; el Santo y Bendito confiere la respiración, el alma, la belleza de los rasgos, la vista, el oído, la palabra, la facultad de caminar, de comprender, de discernir y de pensar. Cuando llega el momento de dejar este mundo, el Santo y Bendito retoma su parte, abandonando la parte del padre y de la madre”.

### 2. *Capacidad de las partes*

a) Edad. El matrimonio es un acto jurídico basado en el consentimiento de los esposos, lo que requiere la plena capacidad de las dos partes, la que se alcanza, según la ley mosaica, con la madurez que en el hombre se produce a los trece años y un día (se le considera adulto y se le llama entonces *gadol*) y en la mujer a los doce años y medio y un día (en que llega a ser adulta, *ghedolà*), si bien la mujer a los doce años y un día pasa a ser *na'ra* y puede casarse con el asenso paterno o, si el padre ha muerto, puede casarse por sí misma.

Es válido el matrimonio de una menor contraído por sus padres, porque el padre puede entregar a su hija menor en matrimonio. En el caso de los varones, en cambio, nadie puede realizar un contrato matrimonial en su nombre. Preciso es tener en cuenta, sin embargo, que por ley de 1950 se dispuso en el Estado de Israel que no pueden celebrarse matrimonios con muchachas menores de dieci-

<sup>19</sup> La cita la hace RABELLO, Alfredo Mordechai, cit. (n. 3), pp. 95 - 96.

<sup>20</sup> El nombre de Dios se escribe de esta manera en las fuentes hebreas como una manera de expresar al lector la impronunciabilidad de su nombre.

<sup>21</sup> *Talmud de Babilonia, Niddà* 31<sup>a</sup>. Traduzco el pasaje que, en italiano, recoge RABELLO, Alfredo Mordechai, cit. (n. 3), p. 95.

siete años, siendo la edad conveniente para el varón la de dieciocho años<sup>22</sup>. Posteriormente, por ley de 31 de julio de 1960, es delito en el Estado de Israel que la mujer contraiga matrimonio antes de los diecisiete años, a menos que, teniendo más de dieciséis años, tenga permiso del tribunal correspondiente el que lo dará cuando concurren circunstancias especiales que lo justifiquen, o ya haya tenido un hijo o esté embarazada de su futuro marido. La pena es la privación de libertad y multas que pueden afectar a diversas personas<sup>23</sup>. Se produce, sin embargo, la rara circunstancia de que el matrimonio que se ha contraído es causal de divorcio para la ley civil pero no para el derecho hebreo, porque la edad establecida por éste no ha sido modificada. Es por lo que, en la práctica, esta ley reviste importancia tan sólo para quienes, siendo israelíes, no son judíos de religión, pues de cara a los tribunales rabínicos, que aplican estrictamente la ley religiosa, las disposiciones de esta ley son letra muerta<sup>24</sup>.

b) Matrimonios prohibidos nulos. Se trata de matrimonios que se contraen no obstante la existencia de una circunstancia que los hace nulos *ab initio*, circunstancias que en nuestro derecho equivaldrían a los impedimentos dirimentes. Pueden enumerarse los siguientes<sup>25</sup>:

i) parentesco por consanguinidad: se trata de prohibiciones enumeradas en la *Torà* y son conocidas como *ghilui araiòt*, esto es, el descubrimiento de la desnudez: es nulo el matrimonio del varón judío, en línea ascendente, con la madre (Lv 18, 7); en línea descendente, con la hija y nieta (Lv 18, 10); en línea colateral, con la hermana (Lv 18, 9) o hermanastra (Lv 18, 11), la hermana del padre (Lv 18, 12) y la hermana de la madre (Lv 18, 13). El matrimonio entre tío y sobrina está permitido, no así el de tía y sobrino (Lv 18, 12).

ii) parentesco por afinidad: por el hecho del propio matrimonio, se prohíbe el matrimonio del varón judío con la madre de la mujer, la hija y la nieta de la mujer (Lv 18, 17), y la hermana de la mujer, prohibición esta última que dura mientras viva la mujer aunque se haya divorciado de ella (Lv 18, 18). Por el hecho del matrimonio de un pariente, el varón judío no puede contraer matrimonio con la mujer del padre, esto es, la madrastra, la mujer del hermano del padre, la mujer del hijo, y la mujer del hermano, salvo el caso del levirato, al que haré referencia más adelante. Al igual que en la consanguinidad, en la afinidad está prohibido el matrimonio con la mujer del tío paterno, pero no con la del tío materno.

<sup>22</sup> *Marriage Age Law* 5710/1960. FÉLIX BALLESTA, María Ángeles, *El régimen jurídico acordado en España sobre las peculiaridades culturales de las confesiones religiosas minoritarias*, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* 16 (2000), p. 159; OSSANDÓN GUTIÉRREZ, Luis Felipe, cit. (n. 18), pp. 312 - 313.

<sup>23</sup> Se incluye a quien contrae matrimonio con ella, a quien solemnice o asista en cualquier forma a dicho matrimonio y el padre o guardador que la entrega en matrimonio.

<sup>24</sup> “[...] y es uno de los mejores ejemplos de leyes inútiles dictadas por Estado alguno”, OSSANDÓN GUTIÉRREZ, Luis Felipe, cit. (n. 18), p. 313, quien cita a FALK, Ze’ev W., *Twenty-five Years of Family Law according to Jewish Religious Law*, en *Diné Israel* (Tel Aviv, 1974), V, p. 11.

<sup>25</sup> PEARL, Chaim, *Marriage Forms*, en ELMAN, Peter (ed.), *Jewish Marriage* (s. l., 1967), pp. 22 - 24.

iii) mixta religión: el matrimonio de un judío es posible sólo con un judío, de esta manera está prohibido el matrimonio mixto, esto es, el matrimonio de un hebreo<sup>26</sup> con quien no profesa la religión judía, o sea, los gentiles. Se trata de una prohibición que afecta a ambos sexos y que tiene origen en la *Torà*, en concreto, el Deuteronomio<sup>27</sup>. Se trata, sin embargo, de una prohibición que ha ido perdiendo fuerza a través de los tiempos debido a los cambios sociológicos, culturales y confesionales operados en los distintos países donde residen los judíos en diáspora<sup>28</sup>. Primitivamente para un tal matrimonio se requería en forma absoluta la previa conversión al judaísmo de la parte no judía; sin embargo, a partir de la Ilustración los matrimonios mixtos fueron muy frecuentes en los círculos liberales y asimilados y, hoy día, en los ambientes del judaísmo reformado y en círculos más bien agnósticos, en particular en Estados Unidos, es normal esta clase de matrimonios. Por el contrario, los grupos religiosos conservadores y nacionalistas no dejan de combatir esa costumbre, pero con escaso éxito<sup>29</sup>. Una muestra de este cambio de mentalidad es la decisión adoptada en 1963 por la Asamblea Rabínica Conservadora, que permite continuar siendo miembros de la Sinagoga a las personas que hayan contraído matrimonios mixtos, algo impensado antaño<sup>30</sup>.

Con todo, como el concepto de hebreo es el que proporciona la *halakà*, se desprende que el matrimonio de dos hebreos, de los cuales uno de ellos se convierte posteriormente a otra religión, sigue teniendo valor de matrimonio hebreo, porque, si bien el convertido ha pecado, sigue rigiendo para él el principio según el cual “aunque un hebreo haya pecado, es siempre hebreo”<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Una de las características más llamativas del ordenamiento hebreo es el modo por el cual una persona se encuentra vinculada a dicha religión. En el catolicismo y en las múltiples confesiones protestantes se requiere de un acto particular para que se produzca la vinculación de la persona con la institución, en concreto el bautismo. En la religión hebrea, en cambio, se pertenece a dicha religión por el simple hecho de nacimiento de madre judía. Es por lo que se es judío no por la circuncisión, sino que se produce la circuncisión por el hecho de ser judío, siendo judío sólo el que nace de madre judía o por conversión al judaísmo. Este hecho hace que los judíos se consideren pertenecer a un pueblo distinto de los demás, el elegido de Dios, por lo que tienen normas muy estrictas respecto a los matrimonios mixtos con el fin de mantener incólumes sus principios religiosos. GARCÍA RODRÍGUEZ, I., *La celebración del matrimonio religioso no católico* (Madrid, 1999), pp. 45 - 46.

<sup>27</sup> Dt 7, 1 - 4, “Cuando Yahvéh tu Dios te haya introducido en la tierra donde vas a entrar para tomar posesión de ella, y haya arrojado delante de ti a naciones numerosas: los hititas, los guirgaseos, los amorreos, los cananeos, los pereceos, los jiveos, los yebuseos, siete naciones más numerosas y poderosas que tú, cuando Yahvéh tu Dios te las entregue y las derrotas, las consagrarás al anatema. No harás alianza con ellas, no les tendrás compasión. No emparentarás con ellas, no darás tu hija a su hijo ni tomarás su hija para tu hijo. Porque tu hijo se apartaría de mi seguimiento, serviría a otros dioses; y la ira de Yahvéh se encendería contra vosotros y se apresuraría a destruirlos”.

<sup>28</sup> FÉLIX BALLESTA, María Ángeles, cit. (n. 22), p. 151.

<sup>29</sup> MAIER, J. - SHÄFER, P., *Diccionario del judaísmo*, p. 269.

<sup>30</sup> FABROS, R., *I matrimoni misti tra ebrei e cristiani*, en MARCHESELLI, G. y M. (ed.), *Matrimoni interconfessionali e comunita cristiana* (Roma, 1973), p. 243; Schereschewsky, B., *Mixed Marriage*, en ELON, M. (ed.), *The Principles of Jewish Law* (Jerusalem, 1975), col. 376.

<sup>31</sup> RABELLO, Alfredo Mordechai, cit. (n. 3), pp. 111 - 112.

iv) vínculo (poliandria): una mujer no puede contraer matrimonio con varios varones en forma simultánea. Se trata, sin embargo, de una prohibición que afecta con nulidad el matrimonio sólo de la mujer, porque en el caso del hombre, se trata de una prohibición de las que llamaríamos impedientes y que analizaré en esa sede.

v) impotencia: como una de las finalidades del matrimonio es la procreación, los varones y mujeres que no pueden cumplir con ella están impedidos para contraerlo. La esterilidad de la mujer se equipara a la impotencia a efectos del impedimento.

c) Matrimonios prohibidos válidos. Se trata de matrimonios contraídos contra prohibición post bíblica, es decir, introducidas por el derecho rabínico, por lo que el matrimonio no es nulo y, por lo mismo, puede finalizar por la muerte de uno de los contrayentes o por el divorcio, pero pesa sobre ellos el deber religioso de disolverlo por el divorcio.

i) parentesco por consanguinidad: en línea recta está prohibido por el *Talmud* el matrimonio con la abuela y con la nieta del hijo o hija; en línea colateral está prohibido el matrimonio con la hermana del abuelo o de la abuela.

ii) Parentesco por afinidad: por el hecho del propio matrimonio está prohibido por el *Talmud* el matrimonio con la abuela de la mujer y con la suegra de la mujer. Por el hecho del matrimonio de un pariente la prohibición del *Talmud* es del matrimonio con la madrastra del padre o la madre, con la mujer del hermano de la madre, con la mujer con hermano uterino del padre y con la mujer del nieto o biznieto.

iii) Levirato (*yibbum*)<sup>32</sup>: la mujer cuyo marido ha muerto sin dejar descendencia no puede contraer nuevo matrimonio hasta no haber recibido del hermano del esposo difunto la *halizàh*, esto es, el acto de renuncia al levirato. Esta prohibición está contenida en la *Torà*, en una de cuyas partes, en concreto el Deuteronomio<sup>33</sup>, se prohíbe a la viuda contraer nuevo matrimonio con persona diversa al *levir* o cuñado. La ceremonia de la *halizàh* debe realizarse después de tres meses de la muerte del hermano según los ritos señalados por el Deuteronomio y sólo es obligatoria cuando el *levir*, pudiendo en principio contraer matrimonio con su cuñada, se niega a ello.

Si la viuda contrae matrimonio con otro varón sin existir renuncia explícita

<sup>32</sup> La palabra levirato proviene de *levir*, palabra latina que designa al cuñado, que en hebreo es *yavam*.

<sup>33</sup> Dt 25, 5 - 10: "Si varios hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin tener hijos, la mujer del difunto no se casará fuera con un hombre de familia extraña. Su cuñado se llegará a ella, ejercerá el levirato tomándola por esposa, y el primogénito que ella dé a luz llevará el nombre de su hermano difunto; así su nombre no se borrará de Israel. Pero si el cuñado se niega a tomarla por mujer, subirá ella a la puerta donde los ancianos y dirá: 'mi cuñado se niega a perpetuar el nombre de su hermano en Israel, no quiere ejercer en mi favor su levirato'. Entonces los ancianos de su ciudad llamarán a ese hombre y le hablarán. Al comparecer, dirá él: 'no quiero tomarla'. Su cuñada se acercará a él en presencia de los ancianos, le quitará su sandalia del pie, le escupirá a la cara y pronunciará estas palabras: 'así se hace con el hombre que no edifica la casa de su hermano', y se le dará en Israel el nombre de Casa del descalzo".

por parte del *levir*, el matrimonio ha de ser disuelto por el rabino si así lo solicita el interesado. En todo caso, el *levir* está obligado a mantener a la viuda hasta que se produzca la ceremonia de la *halizàh* o liberación.

Aunque en la época bíblica, talmúdica y post talmúdica, el levirato tuvo mucha importancia, con el tiempo fue perdiendo fuerza, al punto que hoy la *halizàh* es prácticamente obligatoria; de hecho, en Israel, después de una norma que en 1950 dictó el jefe del Rabinato del Estado de Israel, ha quedado prácticamente en desuso, al prohibir su práctica y hacer obligatoria la *halizàh* para los judíos de Israel.

iv) Adulterio: se aplica sólo a la mujer y, por disposición rabínica, prohíbe el matrimonio de la mujer voluntariamente adúltera con el amante, incluso después de disuelto su matrimonio por muerte del marido o divorcio, en atención a que el amante es considerado la causa de la destrucción de la familia. Al mismo tiempo impide a la mujer adúltera seguir conviviendo con su marido, quien debe repudiarla al no poder perdonarla por disposición bíblica. En caso de que se trate de una relación contra la voluntad de la mujer, y siempre que no se trate de un sacerdote (*kohèn*), ella sigue siendo permitida a su marido quien no estará obligado a divorciarse y, si lo hace, podrá retomarla de nuevo como mujer si en el entretiem po no se ha casado con otro.

v) Nuevas nupcias de la mujer divorciada: un hombre no debe volver a tomar como esposa a la mujer de la que se ha divorciado, si después de haber sido la esposa de otro vuelve a estar libre por muerte de su segundo marido o por divorcio con él. Se trata de una prohibición que está en la *Torà*<sup>34</sup>.

vi) Filiación adulterina o incestuosa (*mamzer*): es la prohibición de contraer matrimonio con el fruto de una unión incestuosa o adulterina, pues un *mamzer*, nombre con que se conoce a estos hijos, sólo puede casarse con un *mamzer*. Paradójicamente, sin embargo, el único medio que tiene un varón hebreo para suspender el estado de *mamzer* es contraer matrimonio con una mujer no hebrea, pues en este caso, el hijo seguirá la situación jurídica de la madre.

vii) Poligamia: históricamente la poligamia se practicó con asiduidad en el período talmúdico y hasta el siglo X. A partir de esta época se permitía en la medida que el varón tuviera medios para mantener a más de una esposa, si bien se concedía el divorcio a la primera si ella lo solicitaba y, en todo caso, estaba prohibido si la poligamia estaba prohibida por la ley del lugar donde se encontraran. Por esta misma fecha se dispuso que el marido no podría contraer un segundo matrimonio si no le estaba permitido expresamente en el contrato ma-

---

<sup>34</sup> Dt 24, 1 - 4: "Si un hombre toma una mujer y se casa con ella, y resulta que esta mujer no halla gracia a sus ojos, porque descubre en ella algo que le desagrada, le redactará un libelo de repudio, se lo pondrá en su mano y la despedirá de su casa. Si después de salir y marcharse de casa de éste, se casa con otro hombre, y luego este otro hombre le cobra aversión, le redacta un libelo de repudio, lo pone en su mano y la despide de su casa (o bien, si llega a morir este otro hombre que se ha casado con ella), el primer marido que la repudió no podrá volver a tomarla por esposa después de haberse hecho ella impura. Pues sería una abominación a los ojos de Yahveh, y tú no debes hacer pecar la tierra que Yahveh tu Dios te da en herencia".

trimonial (*ketubà*). La tendencia a la monogamia se acentuó desde el siglo XVIII al asimilarse a las costumbres europeas<sup>35</sup>. Sin embargo, el judaísmo sefardita, tanto en el ámbito mediterráneo como en el oriental, conservó hasta el siglo XX la posibilidad de tomar una segunda esposa, con el consentimiento de la primera, especialmente para asegurar la descendencia.

En el derecho del Estado de Israel, en 1951 se instauró oficialmente la monogamia. La poligamia fue prohibida para todos los judíos residentes en Israel por un decreto del Sínodo de Rabinos de 1950. Posteriormente, el legislador intervino reprimiendo penalmente la bigamia, estableciendo en el artículo 2 de la ley modificadora del Código Penal de 1959 que la bigamia es un delito punible con cinco años de prisión. Hasta 1951 habían seguido practicándola algunos judíos orientales, a diferencia de las comunidades judías europeas que desde el sínodo de Worms (s. XI) la habían desechado al haber aceptado el decreto de Gersón Ben Yehudá que se oponía a la poligamia.

Como se trata de una prohibición que no anula el matrimonio, si un varón contrae un segundo matrimonio subsistiendo el primero, el segundo matrimonio es válido, pero será obligado a divorciarse según normas aprobadas por la Conferencia Rabínica de 1950 celebrada en Israel. Con todo, si bien en casos excepcionales aprobados por un tribunal rabínico, se aceptará la bigamia si, por ejemplo, el marido no puede divorciarse de su primera mujer, que sufre de una grave demencia, y se compromete a cuidarla y mantenerla. En este caso el permiso ha de otorgarse por sentencia ejecutoriada del tribunal rabínico respectivo y ser aprobada por los dos jefes rabinos de Israel.

viii) Muerte presunta: se trata de una prohibición que afectaba sólo a las mujeres, ya que, como hemos visto, se admitía la poliginia pero no la poliandria. Si el primer marido, presuntamente fallecido, reaparecía, el principio general era que una mujer no podía serlo al mismo tiempo de dos hombres, por lo que, desde el punto de vista jurídico, no podía permanecer el segundo matrimonio mientras permanecía el primero. Pero además, como de hecho había habido un adulterio que la hacía prohibida para su primer marido, debía solicitarse el divorcio, si bien, éste, por circunstancias diversas, podía quedar en suspenso<sup>36</sup>.

ix) Sacerdocio: según esta prohibición, el sacerdote (*kohén*) no puede contraer matrimonio sino con mujeres acreedoras de las cualidades de pureza y santidad que las hagan dignas compañeras para ellos. En general, está prohibido al *kohén* contraer matrimonio con mujeres repudiadas, prostitutas, entendiéndose comprendidas entre éstas las que no son judías de nacimiento, profanadas y bastardas (*mamzer*). Según esta misma prohibición, el sumo sacerdote agrega a las anteriores la imposibilidad de contraer matrimonio con una viuda, por lo que le estaba igualmente prohibido el levirato.

d) Consentimiento matrimonial. Para la válida celebración del matrimonio

<sup>35</sup> GARCÍA RODRÍGUEZ, I., cit. (n. 26), pp. 54 - 55; PUERTO GONZÁLEZ, Juan José, *Matrimonio y uniones de hecho ante el derecho musulmán, judío y las iglesias protestantes*, en *Familia* 26 (2003), pp. 74 - 75.

<sup>36</sup> FÉLIX BALLESTA, María Ángeles, cit. (n. 22), p. 158.



hebreo es preciso que los contrayentes consientan libremente, para lo cual se requiere que la persona esté en posesión de sus facultades psíquicas. Hemos visto que el derecho hebreo fija la edad en que se entiende que el hombre y la mujer se consideran maduros y, por lo mismo, en posesión de sus facultades mentales, edad que difiere en el derecho tradicional y el derecho positivo del Estado de Israel. Pero no es suficiente pues, además, se exige que la persona que consiente en matrimonio no sufra algún trastorno mental; es por lo que el matrimonio será válido o nulo según el grado de lucidez de la persona.

Conforme a ello, el matrimonio con un deficiente mental absoluto, incapaz de entender y de querer (idiota o *shoté*) es nulo; en cambio, es válido el que se celebra con un débil mental o retardado de mente que es capaz de darse cuenta de lo que hace. Es dudoso el matrimonio celebrado en intervalo lúcido, por lo que, para contraer un nuevo matrimonio, es preciso el divorcio o el libelo de repudio.

Diverso es el caso del sordomudo que puede darse a entender, cuyo matrimonio es considerado válido<sup>37</sup>.

El matrimonio es considerado nulo cuando hay error en la persona del otro cónyuge<sup>38</sup>. Se trata, sin embargo, de un tema que no es pacífico, pues mientras algunos<sup>39</sup> entienden que se produce la nulidad, otros<sup>40</sup> consideran que el error es causa de nulidad sólo cuando se contrae con personas impedidas para casarse, pero no lo es cuando el error recae sobre la persona física o sobre la condición social de los esposos. En todo caso, se ha establecido en Jerusalén<sup>41</sup> que se ha de considerar nulo el matrimonio cuando uno de los futuros cónyuges no ha revelado al otro la presencia de sida; igualmente se ha establecido el deber del médico de comunicar al otro cónyuge la presencia de sida.

En cuanto a la violencia tampoco hay unanimidad en los autores al momento de considerarla causal de nulidad del matrimonio judío, porque mientras algunos autores<sup>42</sup> entienden que la nulidad se produce cada vez que se ha ejercido violencia sobre cualquiera de los dos cónyuges, otros<sup>43</sup> entienden que la nulidad se produce sólo cuando la violencia se ha ejercido contra la mujer, pues el marido siempre podrá ejercer el repudio.

La simulación que en algunos sistemas jurídicos es causa de nulidad del

<sup>37</sup> *Shulchán Aruch*, parte Even Haezher 37. La cita es de RABELLO, Alfredo Mordechai, cit. (n. 3), p. 107.

<sup>38</sup> *Shulchán Aruch*, parte Even Haezher 38, 24. *Ibid.*

<sup>39</sup> ENGLARD, J., *Legislation comparée: Israël*, en *Juris-Classeur. Droit comparée* (1960), V, p. 6; RACCAH, F., *Mariages et divorces des pays d'Orient* (Paris, 1926), p. 24. Ambas citas en FÉLIX BALLESTA, María Ángeles, cit. (n. 22), p. 160. En el mismo sentido RABELLO, Alfredo Mordechai, cit. (n. 3), p. 107.

<sup>40</sup> GOLDSTEIN, M., *Derecho hebreo a través de la Biblia y el Talmud* (Buenos Aires, 1947), p. 260; DE JORGE GARCÍA REYES, J. A., *El matrimonio religioso acatólico. Regulación jurídico-confesional* (Madrid, 1988), pp. 33 - 34.

<sup>41</sup> Los jueces Auerbach y Eliashiv. La cita es de RABELLO, Alfredo Mordechai, cit. (n. 3), p. 107, n. 88.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> KAHANA, R., K., *The theory of marriage in Jewish Law* (Leiden, 1966), pp. 43 - 46.

matrimonio no lo es en el derecho hebreo. Ello se debe al hecho de que si una persona hace una declaración de matrimonio -o divorcio- no puede después retractarse, porque la declaración hecha por el varón hace entrar a la mujer en un nuevo estado. La declaración es el elemento esencial que crea el estado matrimonial por lo que, una vez emitida, ese estado que se ha creado no puede ser revocado o modificado<sup>44</sup>.

La condición fue aceptada en algún momento, pero está prohibida en la actualidad en lo que a matrimonio se refiere<sup>45</sup>.

### 3. *Forma del matrimonio*

a) Compromiso matrimonial: el *shiddukhim*. Es considerado conveniente que un hombre y una mujer que hablan de su matrimonio futuro intercambien promesa de matrimonio. Es lo que se conoce como *shiddukhim*, esto es, la situación en la que el hombre declara su intención de desposar a una mujer, intención que es consentida por ésta. Se trata de una promesa mutua de futuro matrimonio que se corresponde con nuestros esponsales, con la diferencia que no requiere especiales formalidades jurídicas. Incluso, se fijan por escrito las particularidades de la promesa que asumen las partes, como por ejemplo, la fecha y lugar del matrimonio, la dote (*nedunià*), o el compromiso de los padres de mantener a la pareja por un cierto tiempo; puede darse regalos a la novia y al novio e, incluso, establecerse una pena para la parte que no cumpla el compromiso<sup>46</sup>.

El *shiddukhim* no cambia el estado de las partes que sólo se comprometen a cambiar de estado a futuro con la celebración del matrimonio. Con todo, nada puede obligar a una de las partes a mantener el compromiso, porque de hacerlo, por ejemplo con una sentencia judicial, se estaría transgrediendo el principio fundamental de la libertad para contraer matrimonio. De esta manera, la parte que no mantiene su compromiso no puede ser obligada a contraer matrimonio, pero sufrirá las consecuencias de su conducta en la parte patrimonial.

Para celebrar *shiddukhim* no es jurídicamente necesario el asenso de los padres por lo que los jóvenes pueden celebrarlo, incluso, contra el parecer de sus padres, sin que esto sea considerado una transgresión al deber de honrarlos.

b) *Kiddushin* o *erusin*. En el derecho hebreo, el matrimonio consiste en dos actos separados llamados respectivamente *kiddushin* y *nissuin*<sup>47</sup>. Antiguamente

<sup>44</sup> FÉLIX BALLESTA, María Ángeles, cit. (n. 22), p. 161.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Vid.*, un ejemplo de formulario de pacto de condiciones de *shiddukhim*, en Anexo 1, tomado de OSSANDÓN GUTIÉRREZ, Luis Felipe, cit. (n. 18), pp. 63 - 64, quien, a su vez, lo toma y traduce de DIAMANT, Anita, *The New Jewish Wedding* (New York, 1985), pp. 243 - 244.

<sup>47</sup> Antes de la celebración matrimonial, hay una serie de actos que han de realizar tanto el novio como la novia, especialmente de carácter social y religioso. Así, por ejemplo, aparte de todo lo que dice relación con la fiesta y los invitados, el hombre ha de adquirir el anillo y la novia realizar el acto de purificación espiritual que consiste en su inmersión en la fuente, lo que tradicionalmente se hace la noche anterior al matrimonio, purificación que está estrechamente relacionada con su ciclo menstrual. El mismo día de la ceremonia, el novio y la novia

eran dos actos separados en el tiempo hasta por un año<sup>48</sup>; en la actualidad se celebran en una misma ceremonia, unidos entre sí por la lectura de la *ketubá*<sup>49</sup>.

Con la ceremonia del *kiddushin*, que significa santificación o consagración, el hombre destina exclusivamente para sí a la mujer que, desde ese momento, queda prohibida para cualquier otro hombre, imponiéndose desde este momento los deberes de fidelidad<sup>50</sup>. Pero la mujer sigue viviendo en la casa de sus padres hasta que se celebra la segunda parte del matrimonio, el *nissuin*.

Como consecuencia del *kiddushin* el hombre y la mujer pasan a estar recíprocamente ligados, unión que sólo puede disolverse con la muerte de una de las partes o con el divorcio. La mujer pasa a ser *mekudeshet*, esto es, consagrada a ese determinado varón, destinada a él y, por lo mismo, prohibida a todos los otros, de manera que la relación sexual de la mujer con otro hombre es considerado adulterio para todos los efectos. Se requiere en todo caso el consentimiento de la mujer, de manera que una consagración contra su voluntad no tiene valor.

La *Mishnà* explica que la ceremonia del *kiddushin* puede realizarse a través de tres modalidades diversas: i) la *kesefo* entrega de dinero u objeto de valor, como una sortija, a la mujer; ii) la *shetar*, mediante la entrega de un documento escrito; iii) la *bi'ah* o relación sexual. En los tres casos se exigía que el esposo pronunciase la fórmula del desposorio, la presencia de dos testigos y el consentimiento de los esposos, o del padre de la novia si ésta era menor de doce años y medio.

En la actualidad se utiliza la primera de las modalidades: la ritualidad del *kiddushin* consiste en que el hombre entrega a la mujer una suma de dinero o su equivalente en un objeto que la mujer acepta, usándose generalizadamente la entrega de un anillo de oro sin diamantes, que ha de ser de propiedad del varón, pues de su propiedad legal depende la validez del *kiddushin*. Cuando éste introduce el anillo en el dedo de su futura mujer pronuncia la siguiente fórmula: “he aquí que me eres consagrada con este anillo según la ley de Moisés y de Israel”<sup>51</sup>. La entrega del anillo y la declaración han de ser hechas ante dos testigos (*edim*) válidos según la ley hebrea. Este acto es precedido de dos bendiciones, la primera sobre el vino, para subrayar la solemnidad del acto, siendo ésta la primera oportunidad en la que los esposos beberán de la misma copa; la segunda para

---

hacen ayuno para expiar sus pecados los que, en todo caso, quedan perdonados por el acto del matrimonio. Un detalle de los mismos, así como detalles ceremoniales de la celebración matrimonial y después de ella, en OSSANDÓN GUTIÉRREZ, Luis Felipe, cit. (n. 18), pp. 179 - 188, ELMAN, Peter, *The Marriage Service*, en EL MISMO (ed.), *Jewish Marriage* (s.l., 1967), pp. 63 - 120.

<sup>48</sup> Un ejemplo de relevancia para el mundo católico es el *kiddushin* celebrado por san José y la Virgen María y el posterior embarazo de ella por obra y gracia del Espíritu Santo en el período que mediaba entre el *Kiddushin* y el *nissin*.

<sup>49</sup> Hacen excepción algunas comunidades orientales que aún conservan los plazos antiguos.

<sup>50</sup> Esta santificación acerca más el matrimonio judío al derecho canónico, para el que el matrimonio es un sacramento, que al matrimonio islámico, para el que el matrimonio es un mero contrato.

<sup>51</sup> La referencia a la ley de Moisés significa la enseñanza de la Biblia, y la que se hace a Israel indica que el matrimonio también existirá según las disposiciones rabínicas.

agradecer a Dios haber dado las reglas sobre el matrimonio<sup>52</sup>. Junto a los testigos ha de estar presente un oficiante conocedor de todo el procedimiento legal, sin que sea necesario que se trate de un rabino, si bien en la actualidad se exige la presencia de un rabino para dar solemnidad y publicidad al acto matrimonial.

Como consecuencia del *kiddushim*, sin embargo, el matrimonio no puede aún ser consumado<sup>53</sup>, ni corresponde al marido el deber de manutención de la mujer, el que le corresponderá sólo después de un año, plazo que se considera suficiente para preparar el ajuar, además que está establecido como una manera de presionar al varón a que realice la segunda parte del matrimonio. Precisamente, para evitar los inconvenientes de este estado intermedio, desde hace algunos siglos el *kidushin* se realiza inmediatamente antes que el *nissuin*, prácticamente sin solución de continuidad.

c) Lectura de la *ketubà*. Una vez realizado el *kiddushim* a través de las dos bendiciones y la entrega del anillo nupcial por parte del esposo, se da lectura, antes de proceder al *nissuin*, de un documento escrito llamado *ketubà*. Se trata de un documento redactado antes del matrimonio<sup>54</sup> y que contiene los nombres de los esposos, de sus padres y testigos, que está firmado por el esposo, y que debe ser leído en público durante la ceremonia nupcial. Con la *ketubà* el marido asume las obligaciones morales y económicas a favor de la mujer asegurándole algunos derechos fundamentales, lo que hace difícil para él, al menos desde la perspectiva económica, el divorcio. Este documento, después de ser firmado por los testigos, es entregado por el esposo a la esposa.

En la *ketubà* el marido se obliga hacia la mujer, en particular, a proporcionarle alimentos y vestidos y a cumplir los deberes de la cohabitación; a curarla en caso de enfermedad; a rescatarla de prisión; a proveer a su sepultura. Además, el marido se obliga a conservar intacto el capital de la dote aportada por la mujer y a entregarle, en caso de muerte del marido o de divorcio, una cierta suma de dinero conforme a sus posibilidades.

Originalmente la *ketubà* estaba establecida para que no pareciese al hombre demasiado fácil divorciarse de su mujer y supiese que el divorcio significaría para él la necesidad de entregar las cantidades establecidas en dicho documento las que, normalmente, eran superiores a las establecidas *ex lege*. En la actualidad, desde 1953 el rabinado del Estado de Israel ha establecido el valor de la *ketubà*

<sup>52</sup> “Bendito seas tú, oh Señor D-os nuestro, Rey del mundo, que nos ha santificado con Sus preceptos y nos ha mandado las reglas sobre las prohibiciones ilícitas y nos ha prohibido la unión antes del matrimonio y nos ha permitido la unión con que nos desposas con la *juppà* [baldaquino nupcial que simboliza la cohabitación; suele usarse un *talléd*, manto ritual bajo el cual se sitúan los esposos] y el *kiddushim*. Bendito seas Tú oh Señor que santificas al pueblo de Israel por medio de la *juppà* y el *kiddushim*”. El texto en italiano en RABELLO, Alfredo Mordechai, cit. (n. 3), p. 100.

<sup>53</sup> Antiguamente durante el período del *kiddushin* el marido podía tener acceso a otras mujeres siempre que no estuvieran casadas o desposadas, mientras que la mujer nunca podía hacerlo, pues, de lo contrario, se la castigaba con la pena de muerte por adúltera. Cfr. FÉLIX BALLESTA, María Ángeles, cit. (n. 22), p. 163.

<sup>54</sup> Vid., un ejemplo de *ketubà* en Anexo 2.

en 200 liras israelitas para la mujer virgen, y 100 para las otras, suma a la que normalmente el varón agrega otra como suplemento (*tosefet ketubà*), en cantidad que varía según los lugares, los usos y las posibilidades<sup>55</sup>.

d) *Nissu'in*. Después del *kiddushin* y de la lectura de la *ketubà* se pasa al cumplimiento de la segunda parte de la ceremonia matrimonial que está constituida por el *nissu'in* (elevación) o matrimonio propiamente tal. Los esposos se encuentran bajo la *juppàh*, esto es, un baldaquino o toldo nupcial, que simboliza la cohabitación y que suele representarse en la ceremonia con un *talit* o manto<sup>56</sup>. Luego se recitan siete bendiciones con las que se alaba a Dios por haber creado el fruto de la vid<sup>57</sup>, el mundo<sup>58</sup>, el hombre<sup>59</sup>, por haber creado al hombre a su imagen y semejanza y haber establecido para él la creación<sup>60</sup>, se le ruega reconstruir Sión<sup>61</sup> y las dos últimas para bendecir a los novios por separado<sup>62</sup> y la nueva pareja por estar juntos<sup>63</sup>. Se entrega a la esposa el contrato matrimonial o *ketubà* tras lo cual los contrayentes vuelven a beber vino de la misma copa y la rompen en recuerdo de la destrucción del templo de Jerusalén. Después de esta ceremonia los esposos son considerados marido y mujer a todos los efectos, con las obligaciones de fidelidad, asistencia y cohabitación. Normalmente a la ceremonia nupcial sigue un convite<sup>64</sup>.

El matrimonio se celebra en presencia de una persona competente en la ley hebrea, normalmente un rabino, para tener la seguridad que sean observadas todas las normas, y en presencia de diez hombre hebreos adultos, quienes representan a la colectividad de Israel (*minyán*). Ambas fases del matrimonio han de ser presenciadas por dos testigos varones, de religión judía, hombres virtuosos y de actitud religiosa, que no sean parientes ni de sangre ni políticos de ninguno

<sup>55</sup> RABELLO, Alfredo Mordechai, cit. (n. 3), pp. 116 - 117.

<sup>56</sup> Ha de estar adornado con cuatro borlas, cada una con ocho cordones y tradicionalmente es considerado el regalo de la novia al novio.

<sup>57</sup> "Bendito eres, D-os nuestro, Rey del Universo, que creó el fruto de la vid". Ésta y las siguientes bendiciones en OSSANDÓN GUTIÉRREZ, Luis Felipe, cit. (n. 18), pp. 169 - 172.

<sup>58</sup> "Bendito eres D-os nuestro, Rey del Universo, que has creado todo por Tu Gloria".

<sup>59</sup> "Bendito eres D-os nuestro, Rey del Universo, que has creado al hombre".

<sup>60</sup> "Bendito eres D-os nuestro, Rey del Universo, que creó al hombre a Su imagen, en la imagen concebida en Su plan, y que les preparó una estructura que dure por siempre. Bendito eres, D-os Nuestro, creador de la humanidad".

<sup>61</sup> "Que la tierra estéril se alegre y regocije cuando sus hijos vuelvan a ella con alegría. Bendito eres, D-os Nuestro, que alegras a Sión con sus hijos".

<sup>62</sup> "Que otorgues la felicidad a estos buenos amigos, así como otorgaste felicidad a la obra de Tus manos hace mucho tiempo en el Jardín del Edén. Bendito eres, D-os Nuestro, que das felicidad a la novia y al novio".

<sup>63</sup> "Bendito eres, D-os Nuestro, Rey del Universo, que creó la felicidad y la alegría, el novio y la novia, el goce y la canción, el deleite y el entusiasmo, el amor y la armonía, la paz y el compañerismo. Que muy pronto, oh Dios, se oiga en las ciudades de Judea y en las calles de Jerusalén el sonido de la alegría, el sonido de la felicidad, el sonido del novio y el sonido de la novia, el sonido de la alegría de los novios en sus bodas, y de los jóvenes en sus fiestas. Bendito eres, D-os, que haces al novio alegrarse con la novia".

<sup>64</sup> Cfr. PUERTO GONZÁLEZ, Juan José, cit. (n. 35), pp. 70 - 75.

de los dos contrayentes ni que estén implicados entre sí<sup>65</sup>, cuya presencia es esencial, de manera que si cualquiera de los requisitos exigidos a los testigos no se cumple en la forma establecida, el matrimonio es sancionado con la nulidad *ab initio*.

#### 4. Efectos del matrimonio

Maimónides y Josef Caro, dos de las principales autoridades de la *halakà* en la Edad Media fijaron en diez los deberes que el hombre asumía con el matrimonio y en cuatro los derechos que adquiriría, aun cuando no estuviesen escritos<sup>66</sup>. Los deberes eran los siguientes: i) respetar a su mujer y darle alimentos; ii) proporcionar a la mujer, en líneas generales, lo que ella necesite según sus medios; iii) cohabitar con ella; iv) pagar la *ketubà*; v) procurar los tratamiento y su curación en caso de enfermedad; vi) pagar su rescate en caso de caer prisionera; vii) sepultarla y erigirle un monumento funerario según sus propias circunstancias; viii) sostenerla después de muerto el marido y garantizarle el derecho de la viuda de continuar viviendo en el domicilio conyugal hasta que contraiga nuevo matrimonio; ix) derecho de alimentos a las hijas solteras que no han llegado a la madurez con cargo a los bienes de la sucesión paterna; x) dejar a los hijos varones la herencia exclusiva de los bienes dotales de la mujer, entendidos *lato sensu*, sin perjudicar sus derechos con los derechos hereditarios de los hijos del marido habidos en otro lecho<sup>67</sup>. Los cinco primeros deberes del marido, que dan a la mujer otros tantos derechos, la mujer los pierde si abandona, sin causa legal, el domicilio conyugal; los perderá también si se niega a aceptar el libelo de repudio cuando la decisión del divorcio haya sido adoptada por un tribunal<sup>68</sup>.

Por su parte el marido tiene derecho: i) a recibir todo lo que la mujer gane con su trabajo; este derecho es considerado como una compensación de la obligación del marido de mantenerla. Si ella renunciase al derecho de ser mantenida, podría tener para sí lo que ha ganado; ii) recibir todo lo que la mujer pueda recibir de la buena suerte, como tesoros, loterías, etc.; iii) derecho al usufructo de todos los bienes portados por la mujer para sostener las expensas matrimoniales y los recibidos por herencia, legado o donación; este derecho, como veremos de inmediato, ha sido derogado por la moderna legislación del Estado de Israel; iv) derecho a heredar todos los bienes de la mujer después de su muerte.

La mujer tiene el deber de ocuparse de las cosas de la casa, de no estar ociosa aunque tenga servicio doméstico y de alimentar a sus hijos<sup>69</sup>. Debe, además, seguir a su marido, si bien se permiten excepciones por motivos de salud o de

<sup>65</sup> *Shulchán Aruch*, parte Hoshen Mishpat 32, 2; 33, 17; 34, 2. Los cita OSSANDÓN GUTIÉRREZ, Luis Felipe, cit. (n. 18), p. 138.

<sup>66</sup> *Mishna Tórà Hilch. Ishut*, 12, 5; *Shulchán Aruch* parte Even Haezher 69, 1-3. Los cita RABELLO, Alfredo Mordechai, cit. (n. 3), p. 118.

<sup>67</sup> RABELLO, Alfredo Mordechai, cit. (n. 3), pp. 118 - 119.

<sup>68</sup> FÉLIX BALLESTA, María Ángeles, cit. (n. 22), p. 165.

<sup>69</sup> *Shulchan Aruch*, Even Haezher 69, 4. Lo cita RABELLO, Alfredo Mordechai, cit. (n. 3), p. 120, n. 159.

dificultades de variado género, o si durante la celebración del matrimonio la mujer ha estipulado que el domicilio conyugal será otro o que el marido no cambiará el domicilio sin su consentimiento.

En cuanto a los bienes de la mujer, el derecho del marido al usufructo de los mismos sufrió modificaciones profundas en 1951, al aprobarse en Israel la ley sobre igualdad de los derechos de la mujer, cuyo artículo 2 establece que “la mujer casada tiene plena capacidad sobre sus bienes y puede realizar sobre los mismos todos los actos jurídicos como si fuese soltera. Los bienes que ella haya adquirido antes del matrimonio no se verán afectados por su nuevo estado”. Se ha producido con esta norma, según lo ha señalado la jurisprudencia, la abolición del derecho de usufructo que antes poseía el marido sobre los bienes parafernales, con lo que el único régimen patrimonial según el derecho del Estado de Israel es el de separación total de bienes. Parece, sin embargo, que subsiste el derecho del marido a todo lo que la mujer perciba por su trabajo, aunque, como vimos, la mujer puede elegir quedarse con el producto de su trabajo si renuncia al derecho a ser mantenida.

Los anteriores son derechos y deberes que emanan de la ley misma y que, por lo mismo son irrenunciables, pudiendo las partes establecer acuerdos sólo respecto de los asuntos monetarios o económicos. Tampoco es renunciable el derecho a la *ketubà* básica y principal, que es el mínimo de prestaciones que corresponde a la mujer en caso de divorcio o de viudedad, pues la esposa que vive sin ellas es equiparada a una prostituta<sup>70</sup>.

##### 5. *Disolución del matrimonio*

El matrimonio hebreo puede ser disuelto de dos maneras: por muerte de uno de los cónyuges o por divorcio. El derecho hebreo ignora por completo la institución de la separación conyugal<sup>71</sup>.

a) Muerte de uno de los cónyuges. Cuando ha fallecido la mujer, el marido puede volver a casarse con quien él desee, salvo con aquellas parientes de su mujer difunta que le son prohibidas incluso después del fallecimiento de ella. Puede, incluso, desposar a la hermana de su mujer muerta, lo que le era prohibido en vida de su mujer, aunque estuviera divorciado de ella<sup>72</sup>. Cuando el fallecido es el marido, la mujer, después de haber transcurrido tres meses, puede contraer matrimonio con quien quiera, salvo las limitaciones que vimos con los matrimonios prohibidos.

Cuando se ignora si el marido ha fallecido, la mujer no tiene derecho a contraer nuevo matrimonio y recibe el nombre de *agunà* (“anclada”). El problema que se produce es que según el derecho hebreo un matrimonio sólo puede termi-

<sup>70</sup> *Mishná*, Yadoyim, Ishut 12, 8. La cita es de FÉLIX BALLESTA, María Ángeles, cit. (n. 22), p. 166.

<sup>71</sup> OWEN, Aron, *Legal Aspects of Marriage*, en ELMAN, Peter (ed.), *Jewish Marriage* (s. l., 1967), pp. 121 - 133.

<sup>72</sup> Lv 18, 18: “No tomarás a una mujer juntamente con su hermana, haciéndola rival de ella y descubriendo su desnudez mientras viva la primera”.

nar por la muerte de uno de los cónyuges o por divorcio, el que requiere una actuación activa del marido, pues no es la sentencia del tribunal la que da lugar al divorcio sino el *ghet*, esto es, el libelo de repudio entregado por el marido a la mujer, después que el tribunal ha considerado adecuadas las causales alegadas. Siempre será el marido el que debe consignar el libelo a su mujer y ésta, a su vez, aceptarlo. Es por lo que la ausencia del marido, o su negativa a dar el *ghet*, hacen que la mujer pierda la posibilidad del divorcio. Por su parte, no existe en el derecho hebreo la presunción de muerte, lo que crea una situación que no permite poner término al matrimonio por muerte del marido, consecuencia de lo cual la mujer ha de continuar casada sin posibilidad alguna de volver a casarse.

Este problema no lo tiene el marido, pues, de oponerse la mujer a aceptar el *ghet*, puede obtener, bajo determinadas condiciones, una especial autorización para celebrar otro matrimonio.

La situación del tribunal rabínico ante el problema de la *agunà* no es de las más simples, pues, por un lado, tiene el deber de hacer todo para permitir que la mujer pueda contraer un nuevo matrimonio evitándole seguir en una situación penosa, pero, por otro, un permiso infundado puede tener consecuencias graves. En efecto, si después del nuevo matrimonio de la mujer se descubriera que el primer marido no está muerto, resultará que la mujer ha cometido adulterio, por lo que será considerada prohibida para el primer y segundo marido, necesitando el *ghet* de ambos, y los hijos nacidos en el segundo matrimonio serán hijos adulterinos y, por lo mismo, considerados *mamzer*.

Se ha facilitado la prueba de la muerte del marido, aceptándose como válidos testimonios que normalmente serían considerados insuficientes, como el sólo testimonio de un apóstata o de un no hebreo<sup>73</sup>.

En el Estado de Israel se ha establecido<sup>74</sup> que el tribunal civil tiene el poder de declarar la muerte presunta de una persona ausente largo tiempo, pero tal declaración, que constituye una prueba para el derecho civil, no tiene efecto desde el punto de vista del derecho hebreo que regula la disolución del matrimonio.

b) Divorcio. El divorcio hebreo existe desde el período bíblico, y se concibe en sus inicios como un acto unilateral del marido, según lo establecido en el libro del Deuteronomio<sup>75</sup> en la *Torà*, un paso que fue examinado en todos sus particulares por el *Talmud*, en el que se estableció que se trataba del acto unilateral realizado por el libre querer del marido y que requería la preparación y entrega de un libelo. Sin embargo, ya en el período talmúdico, y aunque el divorcio era un acto unilateral y arbitrario del marido, las obligaciones pecuniarias acce-

<sup>73</sup> Dentro del movimiento conservador desarrollado en el seno del judaísmo, en 1968, se asignó a la Asamblea Rabínica Conservadora el poder para anular un matrimonio en el que el marido retuviera la entrega del libelo de repudio. En el campo de los judíos ortodoxos en los años ochenta se comenzó a ejercer presión en los maridos recalcitrantes llamándoles a comparecer ante los tribunales rabínicos cuando sus mujeres insistieran en que se les entregara el *ghet*, pero no aceptan que se imponga legalmente esta decisión al marido, sino que éste la ha de tomar por sí mismo. Cfr PUERTO GONZÁLEZ, Juan José, cit. (n. 35), p. 74.

<sup>74</sup> *Declaration of Death Law Act* (1978).

<sup>75</sup> Dt 24, 1-4. Véase más arriba la n. 34.



sorias al mismo actuaron como restricciones a la libertad de su actuar<sup>76</sup>.

El divorcio hebreo se caracteriza por ser un acto jurídico realizado entre los esposos, sin que el tribunal rabínico pueda pronunciar, mediante sentencia, la disolución de un matrimonio. Es por lo que se requiere que, para que el divorcio se cumpla, el marido remita a la mujer el libelo de repudio, que es el que disuelve el vínculo y no una sentencia de tribunal. Lo que ha variado en el derecho actual es que el libelo de repudio puede ser debido no solo a la voluntad del marido sino también a la de la mujer. Como el tribunal rabínico no puede disolver el vínculo, su actuación se limita a decidir, cuando no hay mutuo acuerdo de las partes, si una de ellas puede ser obligada a dar o a recibir el libelo de repudio, los términos del mismo y vigilar si se cumplen los trámites y garantías del divorcio.

El divorcio puede ser solicitado de común acuerdo entre los cónyuges o unilateralmente.

i) Divorcio por mutuo acuerdo: las partes preparan, normalmente por escrito, un acuerdo en el que se contienen las obligaciones recíprocas que asumirán después del divorcio en materias económicas, alojamiento, alimentos, educación y mantenimiento de los hijos, etc., documento que es presentado al tribunal. Cuando ello se produce, corresponde al tribunal intentar la reconciliación de los cónyuges, pudiendo, para ello, imponerles un plazo de reflexión transcurrido el cual, si persiste la voluntad divorcista, aprobará su convenio en una resolución que tiene valor de sentencia. Preciso es tener presente, sin embargo, que no es la sentencia dictada por el tribunal la que disuelve el matrimonio, sino el libelo de repudio, por lo que, una vez aprobado el convenio, se escribe el *ghet*.

ii) Divorcio unilateral: Es el solicitado por uno solo de los cónyuges, pudiendo distinguirse diversas modalidades según las causales alegadas.

En primer lugar están las causas que motivan el divorcio obligatorio, lo que ocurre: i') cuando se ha celebrado matrimonio a pesar de existir una prohibición de las que hacen nulo el matrimonio *ab initio*, pues el derecho está interesado en que estos matrimonios terminen y, por lo mismo, todos entienden que ni el marido ni la mujer pueden oponerse al *ghet*, al punto que si el marido se opone, puede ser incluso arrestado; y ii') cuando la mujer ha sido declarada adúltera tras el testimonio de dos testigos.

Están después las causas de divorcio en interés de la mujer: la posibilidad de que la mujer pida el divorcio es una conquista de la legislación y de la jurisprudencia rabínica que han buscado modos de salir al encuentro de las necesidades de la mujer, pues "*una mujer ha sido dada para vivir no para sufrir*"<sup>77</sup>; en estos casos, el marido siempre estará obligado a dar el *ghet* o libelo de repudio. En líneas generales se puede decir que las causas que justifican una demanda de divorcio por parte de la mujer se refieren a defectos físicos del marido o problemas inherentes a su conducta moral tanto en relación con su mujer como en general. Entre ellas se pueden mencionar las siguientes: i') defectos físicos o

<sup>76</sup> RABELLO, Alfredo Mordechai, cit. (n. 3), p. 145.

<sup>77</sup> *Talmud de Babilonia*, Ketubot 61 a. La cita es de RABELLO, Alfredo Mordechai, cit. (n. 3), p. 159.

sociales, como cuando existe una enfermedad que hace peligrosa la vida en común o hace imposibles o difíciles las relaciones conyugales<sup>78</sup>, o hay otros defectos que hacen difícil la convivencia<sup>79</sup>, pero se excluyen aquellos defectos que, con ser graves, no impiden a la mujer convivir con su marido, como la pérdida de un brazo; ii') impotencia del marido, pues uno de los objetivos especiales del matrimonio es asegurar la continuidad de la especie humana según el mandato bíblico de "*creced y multiplicaos*"; iii') conducta inmoral del marido, como la existencia de relaciones adúlteras, o las ofensas y maldiciones a la mujer o a sus padres, o cuando induce a su mujer a transgredir los preceptos de la *Torà* que ella quiere observar, como obligarla a comer comida prohibida, comportamientos, todos estos, que la mujer ha de probar que son continuos; iv') negativa a prestar el débito conyugal, pues, según el texto bíblico<sup>80</sup>, la cohabitación es uno de los derechos fundamentales de la mujer y un deber del marido hacia ella<sup>81</sup>; v') abandono doloso y prolongado; vi') injurias graves y sevicias. Todas estas circunstancias dan derecho a la mujer a un divorcio obligatorio, pero, a diferencia de lo que sucede con las causas perentorias vistas en el párrafo anterior, en éstas se admite la reconciliación y la renuncia a ejercer o proseguir este derecho; vii') la conversión del marido hebreo a otra religión, pues la apostasía no comporta la inmediata disolución del matrimonio dado que, como lo he señalado, en el judaísmo rige la regla que el hebreo, aunque haya pecado, sigue siendo hebreo.

Hay también causas de divorcio en interés del marido: las causas son prácticamente las mismas que las de la mujer, y ello ocurre desde el sínodo de Worms (siglo XI) en que se limitó el derecho del hombre a repudiar libremente a su mujer, debiendo alegar causa que ha de someterse al control del tribunal. Desde entonces se requiere voluntad suficiente de ambas partes, lo que significa que el marido debe otorgar el libelo consciente y libremente, y la mujer tiene que aceptarlo voluntariamente. El marido no puede repudiar a la mujer en contra de su voluntad, a no ser que ésta sea menor de edad, o sordomuda, o tenga la autorización del tribunal rabínico. Las causas son: i') error sobre defectos físicos o sociales de la mujer, como haber ocultado alguna enfermedad grave, como la epilepsia, o que era dos veces viuda<sup>82</sup>; si la enfermedad se contrajo con posterioridad al matrimonio puede ser causa de divorcio si es contagiosa y particularmente peligrosa, como la lepra o el sida, enfermedades que impiden la cohabitación; ii') esterilidad de la mujer durante diez años, después de los cuales el mari-

<sup>78</sup> Recientemente se ha sostenido que el sida ha de considerarse una causa de divorcio.

<sup>79</sup> Se mencionan en las fuentes, las insoportables exhalaciones de la boca.

<sup>80</sup> Ex 21, 10: "Si toma para sí otra mujer, no le disminuirá a la primera la comida, ni el vestido ni los derechos conyugales".

<sup>81</sup> Puede darse el caso, sin embargo, que un hombre, deseando casarse con otra mujer, decida no cohabitar con su mujer para inducirla a pedir el divorcio y obtener por esta vía lo que desea.

<sup>82</sup> *Shulchán Aruch*, parte Even Haezher 9, 1: "la mujer dos veces viuda no debe volver a casarse y si ha contraído un tercer matrimonio el marido podrá, una vez que ha conocido que es dos veces viuda, mantener el matrimonio o escoger el divorcio". La cita es de RABELLO, Alfredo Mordechai, cit. (n. 3), pp. 166 - 167.

do puede probar al tribunal su deseo de tener hijos para que obligue a la mujer a aceptar el *ghet*, iii') negativa al débito conyugal por aversión hacia su marido, o por 'espíritu de rebeldía'; en este segundo caso, el tribunal tratará de convencer a la mujer a que vuelva a la vida conyugal, fijando un tiempo de prueba de máximo un año después del cual el marido tendrá el derecho de divorciarse; iv') infracciones a la religión o a la moral, como preparar alimentos prohibidos conociendo que el marido sólo desea comer alimentos permitidos; en cambio, no se toman en cuenta reacciones nerviosas espontáneas o como consecuencia de provocaciones del propio marido. En estos casos de infracciones a la religión o a la moral el marido no está obligado a pedir el divorcio y puede perdonarla, salvo que se trate de adulterio de la mujer en cuyo caso su eventual perdón no tiene ninguna relevancia, pues, en este campo, el derecho desea proteger la pureza de la familia; v') segunda prisión de la mujer, pero sólo la segunda vez porque, como vimos, uno de los deberes del marido para con su mujer es rescatarla de la prisión.

c) El problema de obligar al marido a dar el *ghet* o libelo de repudio. En las fuentes aparece con claridad que la regla general es que el *ghet*, esto es, el libelo de repudio, debe ser dado con plena voluntad por parte del marido a la mujer, de manera que un *ghet meuse*, o sea, dado con constricción, no es válido. El problema surge cuando se obliga al marido a realizar un acto que, en principio, debe ser completamente libre: si por un acto de autoridad se obliga al marido a dar el *ghet*, ¿dicho *ghet* es válido? Se trata de una de las cuestiones más debatidas en el derecho hebreo, incluso hoy. En la explicación de un autor moderno, cuando el tribunal ordena al marido dar el *ghet*, no se trata de obligarle a dar el acta de divorcio contra su voluntad, pues se parte del principio de que todo hebreo debe actuar conforme a la *Torà* y que ésta es su verdadera intención. Y es esta ley la que impone que, en casos determinados, la mujer tenga el derecho de obtener el divorcio. De donde resulta que el libelo de divorcio que ha de dar el marido es una verdadera y propia obligación religiosa y civil. Su rechazo a conceder el divorcio procede de una disposición equivocada de ánimo que lo incita a contravenir la ley y lo impele a actuar de manera equivocada. En consecuencia, se le debe ayudar a desembarazarse de este instinto equivocado a fin de que cumpla la ley. Se obtendrá el fin imponiéndole, incluso, sanciones por haber estorbado el orden y, con este medio, su equivocada disposición lo dejará y estará en condiciones de liberar a su mujer según lo dispuesto por la ley.

Conforme a esto, la petición de la mujer es legal y el hecho de obligar y, en los casos extremos, constreñir al marido, no sería considerado una verdadera constricción, lo que se hace del todo necesario porque, como sabemos, el divorcio no lo pronuncia el tribunal, sino el marido. Todo este problema se solucionaría si el tribunal pudiera pronunciar el divorcio, pero, si así sucediera, estaría en contraste con lo establecido en el texto bíblico, según el cual el marido "redactará un libelo de repudio, se lo pondrá en su mano y la despedirá de su casa" (Dt 24, 1).

d) Forma solemne del repudio. El repudio o divorcio hebreo ha de hacerse en un documento solemne (*ghet*) que el marido entrega a la mujer, en el que ha de constar claramente la intención de repudiarla con plenos efectos. Tiene que

escribirse, firmarse y entregarse en la fecha que se indica en el documento, pues, de no hacerlo así, puede ser inválido. Tanto la entrega del *ghet* como su firma requieren la presencia y constancia de testigos, así como la recitación de fórmulas de entrega del *ghet* y de despido de la esposa.

El divorcio hebreo es, pues, un acto solemne que ha de someterse a reglas precisas, fijadas en número de diez por el *Talmud*: i) la entrega del *geth* o libelo de divorcio debe ser un acto voluntario del marido, por lo cual, si el acto no es voluntario no será válido<sup>83</sup>; ii) debe estar escrito por el marido o por orden del marido<sup>84</sup>; iii) debe ser escrito nominativamente a la mujer, debiendo contener la individualización de ella lo más exacta posible: su nombre completo, el de su padre, el lugar en que se encuentra<sup>85</sup>; iv) se precisa una ruptura total, por lo que el marido no puede agregar condiciones que permitieran hacer que la mujer siguiera vinculada a él, como una condición de futuro (a condición de que te cases con Ticio; a condición de que no bebas vino)<sup>86</sup>; v) ha de ser entregado personalmente por el marido o encargarlo él mismo a una persona para que actúe en su nombre<sup>87</sup>; vi) debe ser entregado a la mujer en sus manos<sup>88</sup> por el marido o por su mandatario, tomando la mujer posesión del libelo; vii) el divorcio ha de ser efectivo, pues el texto bíblico es claro al expresar que “*la despedirá de su casa*” (Dt 24, 1), de donde el *Talmud* deduce que la fórmula del divorcio ha de ser clara e inequívoca<sup>89</sup>; viii) el envío del libelo debe ser posible desde el momento mismo de su confección, por lo que debe estar escrito en un documento que pueda ser inmediatamente entregado a la mujer<sup>90</sup>; ix) la fórmula del divorcio ha de ser clara de manera que la mujer no tenga la menor duda que lo que recibe es el documento de divorcio, por lo que el marido, al momento de entregarle el *ghet* debe pronunciar la fórmula “he aquí tu *ghet*” o frases similares que indiquen claramente que se trata del documento de divorcio; x) es necesario que haya una causa para el divorcio<sup>91</sup>.

La esposa, tras recibir el libelo de repudio, suele acudir al tribunal demandando el certificado acreditativo de la legalidad del repudio, con el fin de evitar posibles dudas futura y los consiguientes perjuicios.

e) Efectos del divorcio. Se producen tanto en el ámbito personal de los cónyuges, como patrimonial. En cuanto al ámbito personal, los dos pierden el estado de casados.

Los efectos patrimoniales para la esposa son que puede recuperar sus bienes

<sup>83</sup> Dt 24, 1: “[...] y resulta que esta mujer no halla gracia a sus ojos”.

<sup>84</sup> Dt 24, 1: “[...] le redactará un libelo de repudio”.

<sup>85</sup> *Ibid.* “[...] le redactará [a ella]”.

<sup>86</sup> Dt 24, 1: “[...] un libelo de repudio”, que significa literalmente libelo de ruptura (*sefer krittut*).

<sup>87</sup> Dt 24, 1: “[...] se lo pondrá en su mano”.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> No debería decir, por ejemplo, “yo no soy más tu marido”, sino que “yo te despido”.

<sup>90</sup> Dt 24, 1: “[...] le redactará un libelo de repudio, se lo pondrá en su mano y la despedirá de su casa”.

<sup>91</sup> Dt 24, 1: “[...] porque descubre en ella algo que le desagrada”.

parafernales y tiene derecho a la *ketubà*, a menos que sea la esposa la culpable del divorcio.

Los efectos patrimoniales para el esposo son que finaliza su obligación de mantener a la esposa; si el domicilio conyugal es propiedad de ambos, la mujer debe abandonar el hogar común; si es propiedad de uno solo de ellos, el que abandona el hogar común es quien carece de titularidad dominical.

Los hijos menores de seis años suelen confiarse a la madre, siendo obligación del padre subvenir a los gastos de madre e hijos. A partir de esa edad los hijos varones pasan a la tutela o guarda del padre, pero las hijas continúan con la madre, debiendo el padre seguir ocupándose de sus gastos; las hijas, sin embargo, pueden pasar a tutela del padre cuando el tribunal así lo decida por estimar que es más conveniente para ellas.

f) Casos en que no es posible el divorcio. Hay casos en que el divorcio es imposible, pues, al ser el divorcio un acto jurídico entre los esposos, ambos han de tener suficiente capacidad psíquica para llevarlo a término. Conforme a esto, el derecho rabínico ha establecido que si uno de ellos sufre enajenación mental y no puede dar o recibir válidamente el libelo de repudio, el divorcio será imposible. Sin embargo, si el marido no puede dar el divorcio porque la mujer sufre enajenación mental, el tribunal puede autorizarle a contraer matrimonio con una segunda esposa a cambio de que se comprometa a seguir manteniendo y cuidando a su esposa enferma.

Otras causas por las que el divorcio no es posible son: i) no puede divorciarse el marido que ha acusado falsamente a su mujer de no ser virgen, salvo que, después de casados, la mujer haya cometido adulterio; ii) tampoco puede divorciarse el marido de la virgen que ha violado y con quien se ha casado por imposición; iii) no puede el marido divorciarse de su mujer si ésta ha sido hecha prisionera, pues uno de los deberes que el marido asume con la *ketubà* es rescatarla de la prisión cuando ello ocurra; iv) el hombre que ha caído en la sordomudez después del matrimonio, porque no se tiene seguridad de su voluntad; en cambio puede divorciarse el que se casó siendo sordomudo, sobre la base de gestos, pues sobre la base de los mismos gestos se puede deducir su voluntad de divorciarse.

## 6. *El matrimonio en el Estado de Israel*

Sabemos que en el Estado de Israel los matrimonios y divorcios de los hebreos, en Israel, ciudadanos o residentes, son de competencia exclusiva de los tribunales rabínicos, matrimonios y divorcios que han de efectuarse conforme a la ley de la *Torà*. Sabemos igualmente, que el rabinado del Estado de Israel ha emitido disposiciones especiales (*takanòt*) relativas a materias matrimoniales y sobre el funcionamiento de tales tribunales y su procedimiento, tribunales que, sin perjuicio de las atribuciones a ellos concedidas por la ley estatal, pueden actuar como árbitros cada vez que las partes lo soliciten. En 1950, el rabino jefe de Israel dictó algunas disposiciones (*takanòt*) en las que dispuso, entre otras cosas, la prohibición de celebrar el *kidushin* separadamente de la *jupà*<sup>92</sup>, la nece-

<sup>92</sup> Baldaquino bajo el cual se sitúan los esposos.

sidad de la presencia de al menos diez personas (*minian*), la necesidad de la presencia de una persona competente aprobada por el rabino de la ciudad en que se celebra el matrimonio. Se estableció igualmente la prohibición de la bigamia y del matrimonio de una joven de edad inferior a los diecisiete años, y que siempre debía realizarse la *halizàh*, esto es, la ceremonia del descalzamiento que libera al cuñado contraer matrimonio con la viuda de su hermano en el levirato.

Igualmente se ha prohibido la bigamia por el derecho penal estatal, como ya lo he señalado, cualquiera sea la comunidad a la que pertenezca el autor del acto. Sin embargo, como la ley aplicable al nuevo matrimonio es la ley religiosa hebrea, no podrá ser condenado por bigamia si el nuevo matrimonio se contrajo después de haberse dado la autorización por un tribunal rabínico confirmada por el rabino jefe de Israel.

### III. MATRIMONIOS HEBREOS CELEBRADOS EN CHILE

La configuración jurídica que el derecho positivo del Estado de Chile ha dado al matrimonio se sitúa en la tradición judeo-cristiana del derecho occidental. Ello ha sucedido así históricamente<sup>93</sup> y sucede de la misma manera en la actualidad con la nueva ley de matrimonio civil que ha continuado inserta en dicha tradición. Sin embargo, el matrimonio hebreo, no obstante la influencia de la cultura hebrea en la configuración de la occidental, presenta algunos rasgos y características que no coinciden con las del matrimonio en Chile tal como lo ha regulado su legislación civil. Esto plantea la necesaria búsqueda de soluciones en el ordenamiento interno que permitan compatibilizar las exigencias de los nacionales de religión hebrea y el derecho chileno.

Decíamos al iniciar estas páginas que el artículo 20 de la nueva ley de matrimonio civil ha pretendido dar reconocimiento civil a los matrimonios celebrados en Chile, disponiendo que “*los matrimonios celebrados ante entidades religiosas que gocen de personalidad jurídica de derecho público producirán los mismos efectos que el matrimonio civil, siempre que cumplan con los requisitos contemplados en la ley, en especial lo prescrito en este Capítulo, desde su inscripción ante un oficial del registro civil*”.

En algunos casos, como sucede con el matrimonio hebreo o el matrimonio canónico, la celebración y el régimen jurídico del mismo están regulados por normas de carácter religioso, autónomas respecto del Estado, y que corren en paralelo a las normas dictadas por el Estado para regir el matrimonio civil, lo

<sup>93</sup> SALINAS ARANEDA, Carlos, *El matrimonio en Chile según los sínodos del período indiano (siglos XVII y XVIII)*, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 13 (1989 - 1990), pp. 109 - 143; una versión resumida en EL MISMO, *El matrimonio según los sínodos chilenos de los siglos XVII y XVIII*, en *IX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Madrid, 5 a 10 de febrero de 1990. Actas y Estudios (Madrid, 1991), II, pp. 505 - 519; EL MISMO, *Algunas consideraciones sobre el matrimonio en la legislación civil de Chile antes del Código Civil (1810 - 1857)*, en PINARD, Gustavo ; MERCHÁN, Antonio (editores), *Libro homenaje in memoriam Carlos Díaz Rementería* (Huelva, 1998), pp. 637 - 659.

que otorga a dichas uniones una doble regulación, la religiosa y la civil, o simplemente la religiosa cuando, como sucede en el Estado de Israel, el derecho civil ha dado valor en materia matrimonial, al derecho religioso. Esto permite abordar el estudio de estos matrimonios desde una doble perspectiva: la religiosa y la civil. La regulación que el derecho hebreo proporciona al matrimonio celebrado entre quienes comparten su fe la hemos visto sucintamente en los párrafos anteriores. Nos detendremos ahora en analizar de qué manera esa regulación es reconocida en el ordenamiento jurídico chileno y los conflictos que entre una y otra pueden suscitarse. Veremos en este apartado el efecto en el derecho matrimonial chileno de los matrimonios hebreos celebrados en Chile, para detenernos en el apartado siguiente en los efectos que pueden originar en Chile los matrimonios celebrados entre judíos en el extranjero.

### 1. *Entidades religiosas con personalidad jurídica de derecho público*

La ley establece algunas condiciones para que los matrimonios celebrados ante una confesión religiosa tengan validez en el ordenamiento civil chileno. La primera es que la entidad religiosa ante la cual se celebren ha de tener personalidad jurídica de derecho público. El texto legal es definitivo en este sentido: “*Los matrimonios celebrados ante entidades religiosas que gocen de personalidad jurídica de derecho público [...]*”. No fue un tema fácil mientras se discutía la ley, pues hubo quienes entendían que establecer la limitación de la personalidad jurídica de derecho público significaba una suerte de discriminación con las que no la tenían, no obstante lo cual la exigencia quedó finalmente recogida en la ley<sup>94</sup>. En consecuencia, la primera exigencia que habrán de cumplir las comunidades israelitas de cara al valor civil de los matrimonios celebrados ante ellas, será la de obtener personalidad jurídica de derecho público.

La personalidad jurídica de derecho público la pueden obtener las entidades religiosas diversas de la Iglesia católica y de la Iglesia ortodoxa del patriarcado de Antioquía, siguiendo los trámites prescritos en la ley 19.638<sup>95</sup>, que en sustancia se limitan a la redacción de unos estatutos reducidos a escritura pública o protocolizados en una notaría, estatutos que han de consignar al menos las menciones mínimas que establece la ley, someterlos a una revisión por parte del Ministerio de Justicia y, una vez revisados sin que haya observaciones, publicar un extracto de los mismos en el diario oficial.

Existen en la actualidad congregaciones israelitas que han obtenido en Chile personalidad jurídica de derecho privado<sup>96</sup>. Es claro que los matrimonios cele-

<sup>94</sup> El senador Ominami dijo en parte de su intervención: “Se trata de una consecuencia lógica del artículo 21 [número que tenía el actual artículo 20 en el proyecto de ley], que nos conduce por el camino del retroceso, nuevamente a la discriminación entre las diversas entidades religiosas. Porque si se aprueba este precepto, se planteará la necesidad de discriminar entre las doscientas y tantas que hoy cuentan con personalidad jurídica en el país, deshaciendo un camino en el que ya avanzamos”. *Diario de Sesiones del Senado*, Legislatura 349ª ordinaria, sesión 19ª, martes 5 agosto 2003, p. 3402.

<sup>95</sup> *DO*. 14 octubre 1999.

<sup>96</sup> Por ejemplo, han obtenido personalidad jurídica de derecho privado, la Congregación

brados ante ellas conforme al derecho hebreo no pueden ser reconocidos por el Estado, toda vez que, al carecer de personalidad jurídica de derecho público, no cumplen con esta exigencia establecida en la nueva ley de matrimonio civil.

## 2. *Celebración ante un ministro de culto*

Una segunda exigencia que establece la ley para la eventual validez civil de los matrimonios celebrados ante entidades religiosas es que el consentimiento sea prestado por los contrayentes ante un ministro religioso. En efecto, el inciso 3° del artículo 20 de la ley de matrimonio civil da por supuesta la intervención del ministro religioso cuando dispone que “*Los comparecientes deberán ratificar el consentimiento prestado ante el ministro de culto de su confesión*”. Y las reformas introducidas a la ley de registro civil reiteran la idea cuando, por ejemplo, el nuevo artículo 40 bis empieza afirmando que “*El acta a que se refiere el artículo 20 de la ley de matrimonio civil deberá estar suscrita por el ministro de culto ante quien hubieren contraído matrimonio religioso los requirentes y deberá expresar [...]*”, artículo que en su número 9 exige incluir “*el nombre y los apellidos del ministro de culto, así como su número de cédula de identidad*”. Y el nuevo artículo 40 ter de la misma ley de registro civil exige que la inscripción de los matrimonios celebrados ante entidades religiosas contenga o exprese “*2° El documento que acredite la personería del respectivo ministro de culto*”<sup>97</sup>.

Hemos visto que en el matrimonio hebreo son los propios cónyuges los ministros del mismo, si bien la ceremonia se celebra en presencia de una persona competente de la ley hebrea, siendo normalmente un rabino quien actúa en esta función. La ley hebrea no exige un rabino, sino una persona entendida en la ley hebrea, si bien normalmente es un rabino el que actúa. El rabino no es un sacerdote al estilo católico, siendo necesario ser judío adulto para acceder a los seminarios rabínicos que hay en el mundo, donde los estudios duran seis años al término de los cuales recibe el título de rabino. La idoneidad para el cargo se juzga por cada Comunidad en Asamblea o a través del Consejo rector. El título de rabino, como título, dura toda la vida, pero como cargo en las comunidades es temporal, pues son éstas las encargadas de contratarlo. Los rabinos tienen derecho a recibir un sueldo con cargo a la Comunidad e, incluso, pueden recibir una vivienda. Se trata de un cargo de dedicación exclusiva siendo, por lo mismo, incompatible con cualquier otro trabajo<sup>98</sup>.

Esta presencia rabínica en la ceremonia matrimonial ha sido reconocida por el Estado español en el acuerdo suscrito con la Federación de Comunidades

---

Iglesia Israelita del Nuevo Pacto, de Santiago, por decreto supremo 1.101 de Justicia, de 17 octubre 1975, publicado en *DO*. 4 noviembre 1975; la Congregación Religiosa Profética Israelita, de Osorno, por decreto supremo 901, de Justicia, de 6 julio 1990, publicado en *DO*. 23 agosto 1990; la Congregación Israelita del Dios Único, de Temuco, por decreto supremo 16, de Justicia, de 4 enero 1996, publicado en *DO*. 10 febrero 1996.

<sup>97</sup> En el mismo sentido, ley 4.808 sobre registro civil, art. 4 n° 1; y las exigencias establecidas en el reglamento.

<sup>98</sup> REDONDO ANDRÉS, María José; RIBES SURIOL, Ana Isabel, *Los judíos*, en AA. VV., *Acuerdos del Estado español con los judíos, musulmanes y protestantes* (Salamanca, 1994), pp. 61 - 62.



Israelitas de España (= FCI)<sup>99</sup> en el que se menciona expresamente su intervención en su función de testigo cualificado del matrimonio<sup>100</sup>. En el acuerdo se habla de ministro de culto, encargándose el mismo acuerdo de definir quién ha de entenderse como tal<sup>101</sup>.

Como se puede ver, en materia de ministros de culto de los matrimonios hebreos el tema no es del todo claro en relación con la ley chilena. El reglamento de la ley de matrimonio civil ha establecido los requisitos que los mismos han de cumplir, válido para cualquier ministro de culto: i) por de pronto, la condición de ministro de culto; ii) saber leer y escribir; iii) contar con la autorización para celebrar matrimonio, extendida por una entidad religiosa que goce de personalidad jurídica de derecho público que hubiere cumplido con todos los requisitos exigidos por la ley para que le fuera reconocida tal calidad jurídica (art. 25).

A la luz de estas exigencias surge la duda de si la ley chilena exige la presencia de un rabino en este tipo de matrimonios o si es suficiente la presencia de una persona que, sin ser rabino, sea entendida en la ley hebrea y, por lo mismo, esté autorizada para actuar en la ceremonia matrimonial, porque no hemos de olvidar que su presencia no es la de ser un testigo cualificado del matrimonio, sino preocuparse de que se cumplan las exigencias establecidas por el derecho hebreo para este tipo de ceremonias. El tema no ofrece dificultades en el derecho español, pues el acuerdo con la FCI hace expresa referencia a que el ministro de culto es un rabino. En nuestro caso, tanto la ley como el reglamento hablan permanentemente de ministro de culto el que, además, ha de estar autorizado para celebrar matrimonios. Se trata, en mi opinión, de dos exigencias copulativas, sin que baste estar autorizado para “celebrar matrimonios”, pues esa autorización ha de darse en personas que reúnen una explícita calidad legal, la de ministros de culto. Por el contrario, no es suficiente ser ministro de culto para actuar en un matrimonio que haya de ser ratificado ante el oficial civil, sino que, a la calidad de ministro, el interesado ha de agregar la expresa autorización para celebrar matrimonios. En consecuencia, me parece que para que un matrimonio hebreo pueda ser ratificado ante un oficial civil, se precisa que en el mismo haya intervenido un rabino expresamente autorizado por su comunidad religiosa para celebrar matrimonios, siendo insuficiente que intervenga un miembro de la comu-

---

<sup>99</sup> Ley 25/1992, de 10 noviembre 1992, por la que se aprueba el Acuerdo de cooperación del Estado con la Federación de comunidades israelitas de España; utilizo el texto publicado ibíd., pp. 290 – 300.

<sup>100</sup> Acuerdo con la FCI, art. 7.4: “Para la validez civil del matrimonio, el consentimiento habrá de prestarse ante el ministro de culto oficiante de la ceremonia y, al menos, dos testigos mayores de edad, antes de que hayan transcurrido seis meses desde la expedición de la certificación de capacidad matrimonial”.

<sup>101</sup> Acuerdo con la FCI, art. 3. 1: “A todos los efectos legales son ministros de culto de las Comunidades pertenecientes a la Federación de Comunidades Israelitas de España las personas físicas que, hallándose en posesión de la titulación de Rabino, desempeñen sus funciones religiosas con carácter estable y permanente y acrediten el cumplimiento de estos requisitos mediante certificación expedida por la Comunidad a que pertenezcan, con el visado de la Secretaría General de la FCI [...]”.

nidad conoedor de la ley hebrea, pero sin calidad de rabino, aun cuando haya sido autorizado por la comunidad respectiva para intervenir en este tipo de ceremonias.

Nada dice la ley chilena acerca de la nacionalidad del ministro de culto, en este caso, del rabino, por lo que se supone que cualquier rabino acreditado, sea chileno o extranjero, estará legitimado para intervenir en matrimonios celebrados conforme al derecho hebreo, con tal que su personería esté debidamente acreditada y cumpla las exigencias legales. A este respecto, si miramos el derecho comparado, veremos que mientras en España no se exige la nacionalidad española para los rabinos o ministros de culto, en Italia se exige a los ministros de culto la nacionalidad italiana para poder celebrar matrimonios según el rito hebraico<sup>102</sup>.

### 3. Testigos

Hemos visto que las formalidades exigidas por el matrimonio hebreo en las diversas fases en las que se desarrolla han de llevarse a cabo ante dos testigos varones capaces, de confesión judía, actitud religiosa y que no sean parientes ni de sangre ni políticos de ninguno de los contrayentes hasta el quinto grado. Además de ellos, se requiere la presencia de diez varones hebreos adultos que representan a la comunidad hebrea (*minyán*).

La ley de matrimonio civil exige que la celebración del matrimonio tenga “*lugar ante dos testigos, parientes o extraños*” (art. 17 inc. 2º). La misma ley exige para poder ser testigo del matrimonio, entre otros requisitos, tener al menos 18 años de edad (art. 16 nº 1) y entender el idioma castellano (art. 16 nº 5); y el acta que otorgue la entidad religiosa en la que se acredite la celebración del matrimonio ha de contener el nombre y la edad de los testigos (art. 20 inc. 2º). Cumplidas las exigencias que establece la ley<sup>103</sup>, no hay discriminación alguna por razón de sexo o de religión. Hay, pues, diferencias entre el ordenamiento civil chileno y el derecho hebreo a este respecto.

La pregunta que surge de inmediato es ¿qué sucedería si uno o los dos testigos del matrimonio hebreo, por ejemplo, no han alcanzado los 18 años de edad, o no entienden el idioma castellano? La respuesta la proporciona la misma ley chilena que en su artículo 45 establece expresamente que “*es nulo el matrimonio que no se celebre ante el número de testigos hábiles determinados en el artículo 17*”. Esto significa, en otras palabras, que para los efectos de ser reconocido civilmente, los testigos que intervengan en el matrimonio hebreo necesariamente habrán

<sup>102</sup> *Intesa* con las Comunidades Israelitas, de 27 febrero 1987, artículo 13.1. Esta *intesa* se pueden ver en BARBERINI, G., *Raccolta di fonti di diritto ecclesiástico* (Torino, 1988).

<sup>103</sup> Ley de matrimonio civil, art. 16: “*No podrán ser testigos en las diligencias previas ni en la celebración del matrimonio: 1º Los menores de 18 años, 2º Los que se hallaren en interdicción por causa de demencia; 3º Los que se hallaren actualmente privados de razón, 4º Los que hubieren sido condenados por delito que merezca pena afflictiva y los que por sentencia ejecutoriada estuvieren inhabilitados para ser testigos, y 5º Los que no entendieren el idioma castellano o aquellos que estuvieren incapacitados para darse a entender claramente*”.

de ser mayores de edad según el derecho chileno y conocer el idioma castellano. Esto, a decir verdad, no ofrece mayores dificultades de cumplimiento, pues bastará que, sin cambiar ni una tilde a la norma hebrea, los testigos sean escogidos entre mayores de edad conocedores del castellano.

Pero, además, el derecho hebreo exige que el testigo sea de confesión judía y actitud religiosa. Se trata de una exigencia que la ley civil no contempla, siendo indiferente para ella la religión profesada por los testigos. Desde esta perspectiva, y puesto que la ley civil no exige nada al respecto, no veo inconveniente en aceptar las exigencias que en este sentido establece la ley hebrea, sin que se pueda afirmar la existencia de una discriminación por motivos religiosos, toda vez que la misma ley civil está dando valor a los matrimonios celebrados religiosamente, es decir, conforme a las propias normas religiosas, cumplidas que sean las exigencias legales. El reconocimiento que hace la ley civil de “*los matrimonios celebrados ante entidades religiosas*” lleva implícito el reconocimiento de las exigencias formales impuestas por la respectiva religión en todo aquello que no se oponga a las normas establecidas por el Estado de Chile. Como el Estado de Chile no exige una profesión religiosa determinada para ser testigo del matrimonio, no veo inconveniente en aceptar que la entidad religiosa exija esa profesión, si ello forma parte de las exigencias del derecho propio para celebrar sus matrimonios religiosos. Me parece, pues, que no hay inconvenientes en el ordenamiento jurídico chileno para aceptar que, supuesto que los testigos son mayores de edad y conocedores de la lengua castellana, sean escogidos entre varones o mujeres que profesen la confesión judía, en el número previsto por ellos, pues, en todo caso, cumplen con la ley civil chilena.

¿Podría alegarse la nulidad de este matrimonio celebrado conforme al derecho hebreo, alegando que uno o los dos testigos no eran de religión judía? Me parece que la respuesta ha de ser necesariamente negativa, pues la nulidad de los matrimonios religiosos ratificados ante el oficial civil tan sólo puede demandarse por las causales taxativamente establecidas en los artículos 44 y 45 de la ley de matrimonio civil, entre las que nada se dice acerca de la religión que deban profesar los testigos.

#### 4. *Edad de los contrayentes*

Hemos visto que en el derecho hebreo el varón adquiere la calidad de *gadol*, esto es, capacitado para contraer matrimonio actuando por sí mismo, a los trece años y un día. Por su parte, la mujer adquiere dicha capacidad (*bogeret*) a los doce años, seis meses y un día; a partir de los doce años y un día y hasta cumplir los doce años, seis meses y un día tiene capacidad limitada para contraer matrimonio requiriendo el asenso de su padre si vive, pudiendo actuar por sí misma en caso contrario. Para el derecho hebreo, en consecuencia, es perfectamente válido un matrimonio celebrado en Chile entre un varón de trece años y un día y una mujer de doce años y un día cuyo padre haya fallecido. El aumento de edad establecido por la ley israelí rige sólo en Israel y, como vimos, ha venido a introducir un elemento distorsionador en relación con el derecho hebreo.

Parece que claro este tipo de matrimonios, con ser válidos en el derecho

hebreo, no puede ser ratificado conforme al derecho positivo del Estado de Chile, toda vez que el artículo 5 de la ley de matrimonio civil establece que no podrán contraer matrimonio “*los menores de dieciséis años*”, al tiempo que el artículo 44 a) de la misma ley dispone la nulidad de los matrimonios “*cuando uno de los contrayentes tuviere alguna de las incapacidades señaladas en el artículo 5*”. En este caso, la nulidad podrá ser demandada por cualquiera de los cónyuges o por uno de los ascendientes, pero alcanzados los dieciséis años por parte de ambos contrayentes, la acción se radicará en el o los que contrajeron sin tener esa edad (art. 46 a).

Peor aún, preciso es tener en cuenta que, de celebrarse este tipo de matrimonios en Chile, el rabino que intervenga en él está cometiendo un delito, pues, conforme a la nueva redacción que se ha dado al inciso 1º del artículo 388 del Código Penal<sup>104</sup>, el ministro de culto que autoriza un matrimonio prohibido por la ley, como sucede en este caso, configura un delito que, aparte de quedar registrado en sus antecedentes penales, se castiga con una multa de seis a diez unidades tributarias mensuales.

##### 5. *Prohibición de matrimonio con persona que no profese la religión judía*

Se trata de una prohibición establecida en el derecho hebreo según el cual el matrimonio entre un judío, varón o mujer, con quien no profesa el judaísmo, es un matrimonio prohibido que origina la nulidad *ab initio* del mismo.

La ley civil es ajena a este tipo de exigencias de manera que, de ser rechazado un matrimonio mixto al interior de la comunidad hebrea, nada impide que la pareja interesada acceda al matrimonio civil, si bien, de cara al derecho hebreo, ambos contrayentes no estarán casados, pues el matrimonio civil no es matrimonio válido para el derecho hebreo.

Por otra parte, si se ha celebrado un matrimonio mixto según el derecho hebreo y dicho matrimonio es ratificado ante el oficial civil e inscrito en el respectivo registro público, no cabría alegar la nulidad del mismo en sede civil por esta causa aunque dicho matrimonio sea nulo *ab initio* según el derecho hebreo. Ello porque la nulidad del matrimonio sólo puede invocarse en los tribunales del Estado de Chile alegando alguna de las causales taxativamente establecidas en la ley de matrimonio civil (arts. 44 - 45), sin que entre ellas se reconozca alguna parecida a la diferencia de religión entre los contrayentes. Si desean acudir a la nulidad civil será menester invocar algunas de las causales legales, sin perjuicio de que se invoque la diferencia de religión como causa de nulidad ante el tribunal rabínico. Pero, en este caso, la nulidad declarada por el tribunal rabínico no tiene eficacia alguna ante el derecho positivo del Estado de Chile.

Nuestra Constitución Política, además de iniciar su articulado afirmando

<sup>104</sup> Código Penal, art. 388: “[inc. 1º] *El oficial civil que autorice o inscriba un matrimonio prohibido por la ley o en que no se hayan cumplido las formalidades que ella exige para su celebración o inscripción, sufrirá las penas de relegación menor en su grado medio y multa de seis a diez unidades tributarias mensuales. Igual multa se aplicará al ministro de culto que autorice un matrimonio prohibido por la ley*”.

que “*las personas nacen libres e iguales en dignidad y derechos*” (art. 1 inc. 1º), asegura a todas las personas, entre otros, la igualdad ante la ley, de manera que no hay en Chile ni persona ni grupos privilegiados, sin que la ley ni autoridad alguna puedan establecer diferencias arbitrarias (art. 19 nº 2). Por su parte, la nueva ley de matrimonio civil afirma que “*la facultad de contraer matrimonio es un derecho esencial inherente a la persona humana, si se tiene edad para ello*” (art. 2 inc. 1º), a consecuencia de lo cual el juez deberá tomar todas las providencias que le parezcan convenientes para posibilitar el ejercicio legítimo de este derecho cuando sea negado o restringido arbitrariamente por acto de un particular o de una autoridad (art. 2 inc. 2º). ¿Cabría alegar limitación al derecho a contraer matrimonio si la autoridad de una comunidad hebrea chilena rechaza, en un caso concreto, la celebración de un matrimonio mixto? Me parece que la respuesta es negativa, pues la ley chilena rige en el ámbito civil y no en el religioso. Cabría alegar dicha limitación, si este matrimonio fuera rechazado, por la causal de mixta religión, por una autoridad civil, pero no cuando es rechazado al interior de la confesión religiosa conforme al derecho religioso propio.

#### 6. *Matrimonio de hijos adulterinos e incestuosos (mamzer)*

Algo similar hay que decir respecto de los hijos habidos en una relación de adulterio o incestuosa, pues hemos visto que ellos no pueden contraer matrimonio hebreo sino con persona de la misma calidad. La igualdad entre las personas reconocida en nuestra Constitución Política, sin embargo, impide aceptar una tan odiosa diferencia. Es cierto que dichas calidades de hijo existieron en Chile en tiempos pasados, pues el Código Civil los trataba junto a los hijos sacrilegos<sup>105</sup>, pero hace bastante tiempo que fueron eliminadas<sup>106</sup>. Es por lo que no podría alegarse como causal de nulidad de un matrimonio hebreo celebrado en Chile y ratificado ante un oficial civil chileno el haber conocido que el otro cónyuge es un *mamzer*, pues dicha causal de nulidad, además de que no es de las expresamente contempladas en la ley de matrimonio civil, es contraria al orden público chileno en cuanto establece una diferencia entre las personas que se contradice con la igualdad que entre las personas es proclamada constitucionalmente.

#### 7. *Bigamia*

El artículo 102 del Código Civil define el matrimonio como “*un contrato solemne por el cual un hombre y una mujer se unen actual e indisolublemente, y por toda la vida, con el fin de vivir juntos, de procrear y de auxiliarse mutuamente*”. Se trata de una definición que pone de relieve en forma expresa el carácter monogámico del matrimonio, el que ha venido a ser ratificado por la nueva ley de matrimonio civil al establecer como primera incapacidad que no podrán contraer matrimonio “*los que se hallaren ligados por vínculo matrimonial no disuelto*”

<sup>105</sup> Código Civil, arts. 36 - 39.

<sup>106</sup> Ley 5.750 de 2 diciembre 1935. Cfr. ZARRICUETA BAEZA, Juan Francisco, *Evolución histórico-jurídica de la categoría de hijo ilegítimo en el derecho civil chileno* (tesis de la Facultad de Derecho Universidad de Chile, Santiago, 1999).

(art. 5 n° 1). Son, por consiguiente, nulos los matrimonios celebrados cuando alguno de los contrayentes esté afectado por esta incapacidad (art. 44 a), nulidad que puede ser demandada por el cónyuge anterior o sus herederos (art. 46 d). Por su parte, el Código Penal sanciona con reclusión menor en su grado máximo a quien “*contrajere matrimonio estando casado válidamente*” (art. 382).

Sabemos, sin embargo, que en circunstancias especiales, puede un varón hebreo casado ser autorizado a celebrar un segundo matrimonio según su derecho religioso, permaneciendo vigente el primer vínculo matrimonial. Parece claro que, tratándose de dos judíos de nacionalidad chilena que contraen un segundo matrimonio hebreo en Chile permaneciendo vigente un matrimonio anterior, nada hay en Chile que pueda facilitar el reconocimiento de esta segunda unión aun cuando el derecho hebreo la permita.

De celebrarse un tal matrimonio en Chile, quienes lo celebran ¿cometerían el delito tipificado en el artículo 382 del Código Penal? Me parece que no, porque se trata de un delito tipificado en función del matrimonio civil, o de los matrimonios celebrados en forma religiosa y posteriormente ratificados ante el oficial civil y debidamente inscritos en el registro público, únicos matrimonios con valor ante la ley civil. Este segundo matrimonio sería un segundo matrimonio meramente religioso que no podría ser en ningún caso ratificado ante el oficial civil, permaneciendo en su carácter de matrimonio meramente religioso válido conforme al derecho propio de la comunidad hebrea. No cabe que el derecho penal chileno sancione actos celebrados bajo el imperio de un derecho religioso que no tiene valor alguno ante la ley chilena, salvo en aquellos aspectos que son específicamente reconocidos, sin que éste sea uno de ellos.

En cambio, me parece que el rabino que autorice este segundo matrimonio quedaría incurso en el nuevo delito tipificado en el inciso 1° del artículo 388 del Código Penal en el que se castiga al ministro de culto “*que autorice un matrimonio prohibido por la ley*”, pues, en este caso, entiendo que la ley chilena está castigando el actuar de un ministro de culto que está autorizando matrimonios en función de su calidad de ministro de culto, y los únicos matrimonios que ellos pueden autorizar son los matrimonios que su propia religión le permite celebrar. En nuestro caso, se trataría de un rabino que estaría autorizando un matrimonio conforme al derecho hebreo, único que él puede autorizar, pero, por la peculiar circunstancia de tratarse de un segundo matrimonio no obstante la vigencia del primero, y a pesar de su validez ante el derecho hebreo, estaría claramente autorizando un matrimonio que está prohibido por la ley chilena. Y como conforme al artículo 15 n° 3 del Código Penal, “*se consideran autores. 3° los que concertados para su ejecución, facilitan los medios con que se lleva a efecto el hecho o lo presencian sin tomar parte inmediata en él*”, el delito lo comete igualmente, en calidad de autor, la autoridad que ha autorizado ese matrimonio, quien podrá ser condenado a la multa completa, pues no es multa compartida, con la consiguiente consecuencia para sus papeles de antecedentes penales después de tres reincidencias en la misma multa; y el delito lo cometen también los testigos.

El tema de la bigamia amerita más consideraciones cuando se trata de un

segundo matrimonio de extranjeros celebrado en el extranjero conforme a la ley hebrea, por lo que me remito a lo que sobre el tema digo páginas más adelante.

#### 8. *Negativa del varón a dar el libelo de repudio*

Sabemos que el divorcio en el derecho hebreo se configura con el libelo de repudio que el varón ha de dar a la mujer quien, a su vez, lo ha de aceptar. Si bien el procedimiento se realiza ante un tribunal rabínico, éste no dicta sentencia constitutiva de divorcio sino que se limita a establecer, cuando corresponde en derecho, que el varón ha de dar el libelo de repudio. ¿Qué sucede si, obtenido el divorcio por un tribunal estatal y establecido posteriormente por el tribunal rabínico que el varón ha de dar el libelo de repudio a su mujer, éste no lo hace? Sabemos igualmente que el libelo de repudio ha de ser dado libremente por el varón, pero que en los casos en que el tribunal ordena dar el libelo, a lo que, incluso puede presionar con cárcel, la doctrina entiende que no hay violación al principio de la libertad del mismo. Con todo, y no obstante entenderse que en estos casos no se está violando la libertad del varón, éste puede negarse a darlo, con los consiguientes perjuicios para la mujer. En efecto, si se ha obtenido ya el divorcio civil por un tribunal estatal la mujer queda en condiciones de contraer un segundo matrimonio civil, pero, de seguir vinculada por el matrimonio hebreo, si contrae un segundo matrimonio civil con otro varón, se entiende por el derecho hebreo que comete adulterio, con las consecuencias que hemos visto tanto para ella como para la prole de esta segunda unión. En otras palabras, queda en la condición de *agunà*.

El problema se ha planteado en los tribunales civiles franceses<sup>107</sup>, y la solución dada por los tribunales franceses ha discurrido por el artículo 1382 del *Code Civil*<sup>108</sup> que regula el problema de la reparación de un daño civil causado por una persona. Los jueces franceses llegaron a la conclusión de que el marido, con su negativa a dar el *ghet* a la mujer, cometía una culpa que causaba directamente a la mujer un perjuicio. El problema era establecer en qué consistía la culpa del marido, lo que se entendió recurriendo a la noción francesa de abuso del derecho: quien tiene derecho a hacer o no hacer algo y usa de su derecho de manera de dañar a otra persona, comete un abuso del derecho asimilable a una culpa. El marido, en consecuencia, no puede hacer uso del derecho que le confiere la *Torà* de no dar el *ghet* a su mujer, de modo que lesione los intereses fundamentales de la mujer, habida consideración que ya se había obtenido el divorcio en sede civil. Llegados a esta conclusión se hacía necesario fijar una suma de dinero a pagar por el marido a la mujer lo que podía discurrir por dos vías diversas: como resarcimiento del daño causado, en el entendido que se trataba de una indemnización por el daño causado o una multa, distinción que, de cara al derecho hebreo, era importante.

<sup>107</sup> RABELLO, Alfredo Mordechai, cit. (n. 3), pp. 177 - 180.

<sup>108</sup> *Code Civil*, art. 1382: "Tout fait quelconque de l'homme qui cause à autrui un dommage, oblige celui par la faute duquel il est arrivé, à le réparer" (= "Cualquier hecho del hombre que cause un daño a otro, obliga a repararlo a aquél por cuya falta se produjo el daño").

En efecto, una multa es una suma de dinero que una parte es condenada a entregar a la otra, a razón de tanto por día, mes, etc., por el retraso en la ejecución de la propia obligación; en otras palabras, con la multa se condena a alguien preventivamente para un eventual comportamiento culposo, en tanto que la indemnización es dada para reparar un daño originado por un comportamiento culposo ocurrido en el pasado. Para los judíos franceses la distinción es importante, porque si se condenara a una multa, esto es, a una culpa futura, el *ghet* dado por el marido sería nulo porque se trataría de un repudio hecho por el marido obligado por una sentencia de un tribunal civil que no tiene facultad para obligar a dar el *ghet* conforme al derecho hebreo, lo que llevaría a considerarlo como *ghet meusé*, dado con constricción, en violación del principio de la libertad del *ghet*. En cambio, con una condena a indemnización la situación es distinta, porque con ella se castiga una culpa del pasado, no del futuro.

En una sentencia de la Corte de Casación francesa de 5 de junio de 1985, la Corte decidió acoger la demanda de una mujer por indemnización en contra de su marido, considerando que la negativa a dar el *ghet* era abusiva, pues ya se habían divorciado civilmente. En otro caso, de 14 de octubre de 1987, la Corte rechazó, en cambio, la demanda de la mujer puesto que el marido estaba pronto a dar el *ghet*, pero, basándose en el derecho religioso, entendía que no estaban dadas todavía las condiciones para darlo conforme al derecho hebreo; con esta sentencia, la Corte reconoció implícitamente que para que la mujer pudiera pedir indemnización de perjuicios por negativa a dar el *ghet* ante los tribunales estatales, debía estar conforme con la *halakà*, pues sólo en dicho caso se creaba el problema del abuso del derecho.

En otra sentencia de 15 de junio de 1988 la Corte francesa afrontó el problema de la separación entre religión y Estado, preguntándose si una intervención de esta naturaleza violaba tal principio. La respuesta fue negativa, pues si bien los motivos para conceder o no el libelo de repudio escapan a la jurisdicción de la corte civil francesa, puede ella decidir si el rechazo a dar el *ghet* constituye o no un abuso de derecho desde el momento que ha habido un divorcio civil en el que el marido y la mujer han escogido poner fin definitivamente al vínculo entre ellos, por lo que, negándose el marido a dar el *ghet*, subsistiría el vínculo religioso con todo lo que ello significa, en particular, la libertad de la mujer de labrarse una propia vida. No está en juego, según la Corte, el problema de la laicidad del estado, sino la libertad de la mujer: una vez conseguido, el divorcio civil afecta a ambas partes, pero, en la práctica, la mujer no es libre para volver a casarse a causa de la negativa del marido de otorgarle el *ghet*. No puede el marido pedir el divorcio civil si no está pronto a hacer todo lo que ha de hacer para poner fin a cualquier vínculo.

Todo lo anterior discurre sobre la base de que es el varón quien intenta la acción de divorcio en sede civil. Diversa es la situación cuando es la mujer la que ha solicitado el divorcio civil, pues, en ese caso, puede considerarse por la *halakà* que hay una constricción para la obtención del *ghet* y, por lo mismo, éste sería nulo.

Proyectando esta situación a nuestro derecho, el Código Civil no contiene



ninguna norma que se refiera en forma expresa al abuso del derecho como institución autónoma, aun cuando hay casos en que la rechaza y otros en que la aplica, sin perjuicio de lo cual “la doctrina y la jurisprudencia no tienen reparos en aceptarla con amplitud en las situaciones no legisladas”<sup>109</sup>, entendiéndose que el abuso del derecho no difiere de cualquier otro caso de responsabilidad extracontractual, y por lo tanto habría lugar a él cada vez que concurrieren los requisitos de la misma, esto es, una actuación dolosa o culpable que cause daño, con la única particularidad que la actuación corresponda al ejercicio de un derecho<sup>110</sup>. No hay inconveniente, en consecuencia, en acudir a la noción de abuso del derecho en el derecho chileno. El problema es ver si una situación como la conocida por los tribunales franceses es posible alegarla ante los tribunales chilenos, esto es, el caso de una mujer hebrea que, casada con un varón hebreo en Chile siguiendo el rito de su propio derecho religioso, posteriormente se divorcia civilmente de su marido por divorcio intentado por él en sede civil, no obstante lo cual éste no le otorga el *ghet* en sede religiosa.

Dos son las situaciones que se nos pueden presentar: la primera es, supuesto que una comunidad hebrea ha obtenido personalidad jurídica de derecho público, se celebre un matrimonio religioso ante ella y sea posteriormente ratificado ante el oficial civil. La segunda, es que se trate de alguna de las comunidades judías que tienen en la actualidad personalidad jurídica de derecho privado<sup>111</sup> y que ante ella se celebre un matrimonio hebreo paralelo al cual los contrayentes celebran matrimonio civil, esto es, contraen matrimonio por las dos leyes, la civil y la hebrea. La primera de estas dos situaciones es un futurible que queda supeditado a la obtención de personalidad jurídica de derecho público por alguna comunidad hebrea y, supuesto esto, a la celebración de un matrimonio hebreo y su posterior ratificación ante un oficial civil. La segunda, en cambio, es una situación que puede producirse en la actualidad puesto que puede haber matrimonios hebreos celebrados por las dos leyes a los que ahora se les abre la posibilidad del divorcio, pues, supuesto que uno de los dos matrimonios celebrados por esta pareja hebrea ha sido un matrimonio civil, “*Los matrimonios celebrados con anterioridad a la entrada en vigencia de esta ley [de matrimonio civil, 18 de mayo de 2004] se regirán por ella en lo relativo a la separación judicial, la nulidad y el divorcio*” (art. 2 transitorio inc. 1°).

Lo primero que es preciso dejar en claro es que no pueden los tribunales chilenos entrar a conocer materias que quedan regidas exclusivamente por un derecho religioso como es el derecho hebreo, materias que han de ser conocidas sólo por tribunales rabínicos. De hecho, en cuanto a la primera hipótesis se refiere, lo que las autoridades administrativas han de revisar al momento de la ratificación del consentimiento del matrimonio celebrado ante entidades religiosas no son los requisitos religiosos del matrimonio celebrado, sino que en él

<sup>109</sup> ABELIUK MANASEVICH, René, *Las obligaciones* (Santiago, 1993), I, p. 188.

<sup>110</sup> ALESSANDRI RODRIGUEZ, Arturo, *De la responsabilidad extracontractual en el derecho civil chileno* (Santiago, 1943), p. 261.

<sup>111</sup> Véase más arriba la n. 96.

se hayan cumplido “*los requisitos contemplados en la ley*” (ley de matrimonio civil, art. 20 inc. 1°). A decir verdad, el cumplimiento de las exigencias religiosas a la autoridad civil chilena le tienen sin cuidado, pues lo que se está celebrando es simplemente un matrimonio civil, si bien, en vez de hacerlo ante el oficial civil, se celebra ante un rabino quien, para estos efectos, actúa como mandatario del Estado de Chile en cuanto que deberá cuidar que en el matrimonio en el que actúe no sólo se cumplan los requisitos propios del derecho hebreo, sino que, además, los establecidos por la ley de matrimonio civil. Conforme a lo anterior, todo lo que diga relación con el *ghet* es materia propia del derecho hebreo que ha de ser conocida por las autoridades religiosas que correspondan.

Pero en la segunda hipótesis con la que estamos jugando se trata de un varón de religión judía que ha acudido al divorcio y lo ha obtenido en sede civil, es decir, ha mostrado su voluntad de poner término a la relación conyugal que lo unía a su mujer y lo ha hecho sobre la base del matrimonio civil celebrado en paralelo al matrimonio hebreo. Queda claro que todo lo referido al matrimonio civil y al posterior divorcio es competencia exclusiva de los tribunales del Estado de Chile. Pero ¿pueden estos mismos tribunales entrar a conocer materias referidas a un aspecto tan propio del derecho matrimonial hebreo como es la negativa del varón a otorgar el *ghet* en el fuero religioso, no obstante haber obtenido el divorcio en sede civil?

Hay una norma que me sirve de puente entre uno y otro ordenamiento, esto es, entre el derecho positivo del Estado de Chile y el derecho hebreo, y esa norma es el artículo 20 de la ley 19.638, ley que estableció el régimen para la constitución jurídica de las iglesias y organizaciones religiosas. Según dicho artículo 20, “*el Estado reconoce el ordenamiento, la personalidad jurídica, sea ésta de derecho público o de derecho privado, y la plena capacidad de goce y ejercicio de las iglesias, confesiones e instituciones religiosas que los tengan a la fecha de publicación de esta ley [14 octubre 1999], entidades que mantendrán el régimen jurídico que les es propio [...]*”. En mi opinión nos encontramos ante un reconocimiento explícito del derecho hebreo por parte del Estado de Chile, reconocimiento que, si bien no le permite a los tribunales chilenos entrar a dirimir controversias internas de la comunidad hebrea en las que corresponda aplicar el derecho hebreo, sí le permite, en cambio, tomar a ese derecho en cuenta cuando se debata algún problema civil en el que dicho derecho haya de ser considerado un presupuesto. Y es precisamente el tema que estoy abordando porque se trata de un hebreo que, habiéndose casado religiosa y civilmente, ha obtenido el divorcio en sede civil manifestando con ello su deseo de no continuar adelante con la relación matrimonial que lo vinculaba a su mujer de la misma religión, no obstante lo cual no le da el *ghet*, con evidente perjuicio para la mujer, pues no hemos de olvidar las graves consecuencias que entraña para ella y para la prole el ser considerada adúltera según el derecho hebreo en el evento que inicie una nueva relación afectiva.

Me parece pues, que es perfectamente aplicable a nuestra realidad chilena, una demanda de indemnización de perjuicios por parte de la mujer judía en contra de su marido judío que, no obstante el divorcio civil, no quiera darle el

*ghet* no obstante estar dadas las condiciones para ello según el derecho hebreo: habría un abuso de derecho que causa un evidente perjuicio a la mujer, que ha de ser indemnizado. Y como se trata de una indemnización por hecho pasado, si el marido otorga posteriormente el *ghet*, no se puede hablar en el fuero hebreo de un *ghet meusé*, esto es, de un repudio obligado<sup>112</sup>.

#### IV. EFICACIA CIVIL EN CHILE DE MATRIMONIOS CELEBRADOS EN EL EXTRANJERO CONFORME A LA LEY HEBREA

Una vez que hemos visto el régimen del matrimonio hebreo celebrado en Chile de cara a su reconocimiento por la ley civil, procede que estudiemos la validez ante el derecho positivo del Estado de Chile del matrimonio hebreo celebrado en el extranjero. Antes de entrar en el tema, sin embargo, me parece adecuado hacer algunas consideraciones generales acerca de algunas tendencias del derecho internacional privado actual en los países europeos presentes en la forma como el derecho europeo está abordando los problemas que plantea la fuerte inmigración de minorías religiosas no cristianas en los diversos países integrantes de la Unión<sup>113</sup>.

Con anterioridad, y en virtud de una concepción rígida y extensiva del orden público internacional, se intentaba evitar la aplicación de la ley extranjera contrastante con los valores de la sociedad occidental, fomentando, en cambio, la invocación de la ley del foro. En la actualidad, en cambio, el derecho internacional contemporáneo suele huir de soluciones conflictuales uniformes y rígidas, reflejándose en las instituciones claves del ámbito iusprivatista la adopción de fórmulas flexibles, que tengan en cuenta, por una parte, las exigencias del derecho extranjero dentro del respeto a la soberanía de los Estados y, al mismo tiempo por otra, la salvaguarda de unas mínimas exigencias del ordenamiento del foro<sup>114</sup>.

La nacionalidad sigue siendo el criterio principal de conexión entre ordenamientos. Parece que no puede negarse que la aplicación de la ley nacional favorece la conservación de la identidad cultural de inmigrantes provenientes de países donde un derecho religioso, como el hebreo, es recibido directamente por el derecho estatal en materia matrimonial. Pero también es cierto que dificulta la integración plena de aquellos inmigrantes que prefieren someterse a las leyes de los países europeos de acogida y, peor aún, puede perpetuar supuestos de discriminación de la mujer u otros contrarios a principios o valores constitucionales si

<sup>112</sup> En la comunidad judía de Francia las opiniones están divididas, pues mientras algunos rabinos entienden que en todo caso se trataría de un repudio obligado, otros entienden que se trata de un mal menor que permite solucionar la situación de la mujer. RABELLO, Alfredo Mordechai, cit. (n. 3), p. 178 n. 157.

<sup>113</sup> MOTILLA, Agustín; LORENZO, Paloma, *Derecho de familia islámico. Los problemas de adaptación al derecho español* (Madrid, 2002), pp. 134 - 136.

<sup>114</sup> Una descripción de lo que se denomina reacción del derecho internacional privado matrimonial ante el conflicto de civilizaciones, en CARRASCOSA GONZÁLEZ, *Matrimonio y elección del ley. Estudios de derecho internacional privado* (Granada, 2000), pp. 53 ss., cit. ibíd., p. 134 n. 127.

los jueces no aplican la cláusula de orden público. Es por lo que se ha propuesto en la doctrina establecer un segundo fuero electivo en la ley del domicilio o de la residencia habitual, que permitiría la aplicación del derecho del foro para aquellos extranjeros que deseen acogerse a las leyes de los estados europeos. Con ello se vendría a consagrar la tendencia, insistentemente reclamada en la doctrina iusprivatista, de potenciar la autonomía de la voluntad en las técnicas de conexión entre ordenamientos a través de la adopción de fueros electivos que permitan al individuo, que es en definitiva el destinatario del sistema, decidir sobre la ley aplicable.

El orden público es otro factor que podría modular la aplicación del derecho hebreo a través de la invocación de la ley nacional de los extranjeros: el punto central estaría, de cara a la situación jurídica matrimonial en los países de la Unión Europea, en identificar los valores de la sociedad occidental que informan los sistemas jurídicos europeos y que se consideran intangibles frente a la aplicación del derecho extranjero; fuera de ellos, en los demás ámbitos, podría invocarse libremente el derecho hebreo. “Es evidente que el filtro del orden público no puede servir de instrumento de tutela de la integridad moral de la sociedad nacional, sino, en el marco de una sociedad plural y heterogénea, su función es la de garantizar unos niveles mínimos de seguridad y autonomía individual. Dentro de la salvaguarda de un ámbito de autonomía individual, el núcleo duro de ese orden público internacional lo constituirán los derechos y libertades fundamentales proclamados en las constituciones de los Estados europeos y en las declaraciones internacionales para la protección de los derechos humanos”<sup>115</sup>.

Proyectado esto al matrimonio hebreo cobran importancia como límites de orden público frente a la ley extranjera los principios de monogamia, de igualdad y no discriminación por razón de sexo o religión, y de salvaguarda de los derechos de defensa en los procedimientos que se originan con ocasión de las crisis matrimoniales. De esta manera, una vez delimitado el contenido necesario de orden público y, por lo mismo, los principios del foro que han de ser tutelados, será tarea del juez determinar en el caso concreto si el resultado que origina la aplicación del derecho extranjero es admisible a la luz de dichos principios. “Por otro lado, la intensidad de la aplicación del orden público también depende del grado de vinculación de la relación jurídica constituida y de las personas que la invocan en el foro. Elementos, en conjunto, que contribuyen a ampliar la discrecionalidad de los jueces en su aplicación y la flexibilidad de dicha cláusula”<sup>116</sup>. Es lo que se denomina la aplicación del orden público en dos escalones.

Sin perjuicio de lo anterior, y bajo el presupuesto de la flexibilización de la cláusula de orden público con la finalidad de proteger la identidad cultural de las minorías o de terceros de buena fe, la jurisprudencia europea utiliza fórmulas que permiten reconocer ciertos efectos a actos o instituciones que resultan contrarias al orden público del foro. Así, en ocasiones, aunque rechaza los efectos jurídicos del derecho religioso que habría que aplicar por la ley de la nacionali-

---

<sup>115</sup> MOTILLA, Agustín; LORENZO, Paloma, cit. (n. 113), p. 135.

<sup>116</sup> *Ibíd.*, pp. 135 - 136.

dad, lo tiene en cuenta cuando debe interpretar el derecho interno, haciéndolo de la manera que mejor favorezca la identidad cultural de la persona. En otras ocasiones, se aceptan ciertos efectos del derecho extranjero contrarios al orden público con el fin de evitar las consecuencias perjudiciales a terceros; de esta manera, la aplicación de un concepto de orden público atenuado llevaría a reconocer algunos derechos a los hijos y a las esposas de un matrimonio polígamo, parte débil de la relación, aunque se rechace la eficacia de la poligamia en el derecho del foro.

Hemos visto al estudiar el matrimonio según el derecho hebreo que él presenta divergencias con el matrimonio civil chileno en diversos aspectos referido a la capacidad de las partes para contraerlo, dos de los cuales me interesan ahora: la edad de los contrayentes, y la bigamia. Abordaré cada una de estas situaciones en los párrafos que siguen.

### 1. *Edad de las partes para contraer matrimonio*

Sabemos que por ley del Estado de Israel sobre competencia de los tribunales rabínicos (5713/1953), “las materias relativas al matrimonio y divorcio de los judíos en Israel están sometidas a la jurisdicción exclusiva de los tribunales rabínicos” (art. 1), de manera que “los matrimonios y divorcios de judíos deberán ser efectuados en Israel según lo dispuesto por la ley religiosa judía” (art. 2). Por su parte, hemos visto que el derecho hebreo admite el matrimonio de menores de edad varones a partir de los trece años y un día, y mujeres a partir de los doce años, seis meses y un día, pudiendo la mujer contraer matrimonio a partir de los doce años y un día y hasta los doce años, seis meses y un día con el permiso de su padre e, incluso sin él, cuando el padre ha fallecido.

El inciso 1° del artículo 80 de la nueva ley de matrimonio civil dispone que “*los requisitos de forma y fondo del matrimonio serán los que establezca la ley del lugar de su celebración. Así, el matrimonio celebrado en país extranjero, en conformidad con las leyes del mismo país producirá en Chile los mismos efectos que si se hubiere celebrado en territorio chileno, siempre que se trate de la unión entre un hombre y una mujer*”. Esto no significa, sin embargo, que los matrimonios celebrados en el extranjero sean del todo ajenos a las exigencias impuestas por la ley chilena, pues el inciso 2° del mismo artículo 80 establece que “*podrá ser declarado nulo de conformidad a la ley chilena, el matrimonio celebrado en país extranjero que se haya contraído en contravención a lo dispuesto en los artículos 5, 6 y 7 de esta ley*”.

Conforme a esto, en consecuencia, parece claro que un matrimonio celebrado en el extranjero por dos judíos conforme al derecho hebreo violando la exigencia de la edad mínima establecida en la ley chilena, esto es, 16 años para el hombre y la mujer (art. 5 n° 2), dicho matrimonio “*podrá ser declarado nulo de conformidad a la ley chilena*”.

La nueva ley de matrimonio civil ha introducido una reforma en esta materia respecto de la ley de 1884. En efecto, según el artículo 15 inciso 1° de la ley de 1884 “*El matrimonio celebrado en país extranjero, en conformidad a las leyes del mismo país, producirá en Chile los mismos efectos que si se hubiere celebrado en territorio chileno*”. En cambio, el inciso 2° de este mismo artículo exigía el cum-

plimiento de las normas referidas a los impedimentos y prohibiciones sólo “*si un chileno o chilena contrajere matrimonio en país extranjero*”. De esta manera podía afirmarse<sup>117</sup> que si se habían cumplido las condiciones que la *lex loci celebrationis* exigía, dicho matrimonio era en Chile válido aunque hubiere sido nulo de haberse celebrado en nuestro país; por el contrario, si se habían infringido los requisitos exigidos para su validez por la ley local, dicho matrimonio era nulo, aunque no se hubiese quebrantado la ley chilena. La nueva ley ha unificado en esta materia la situación de los matrimonios celebrados en el extranjero tanto por chilenos como por extranjeros.

De esta manera, la edad mínima para celebrar matrimonio por dos judíos extranjeros en Israel a efectos de que su matrimonio pueda ser considerado válido en Chile es de 16 años para el hombre y la mujer. Lo mismo ocurre para el caso de que dos judíos chilenos deseen contraer matrimonio en el extranjero conforme a la ley hebrea. Y no podrá actuar de otra manera el chileno de religión judía que desee contraer matrimonio en Israel con mujer judía según el derecho hebreo.

Lo dicho hasta ahora es la disciplina actual bajo el amparo de la ley de matrimonio civil de 2004. ¿Qué sucede con los matrimonios celebrados en Israel conforme al derecho hebreo por judíos residentes en dicho país, bajo la vigencia de la ley de 1884? Sabemos que la referencia a los impedimentos y prohibiciones matrimoniales se hacía sólo al matrimonio de un chileno o chilena que contraía matrimonio en país extranjero (ley de 1884, art. 15 inc. 2º) sin que dicha limitación se hiciera extensiva al matrimonio de extranjeros celebrado en el extranjero como sucede ahora (ley de 2004, art. 80 inc. 2º). ¿Significaba esto que a los requisitos internos de un matrimonio celebrado fuera de Chile, por extranjeros, no se aplicaba la ley chilena? En otras palabras, ¿podían considerarse válidos los matrimonios concertados a partir de los trece años y un día y de los doce años seis meses y un día por varones y mujeres de religión judía? La respuesta a esta pregunta dependía de quien era el contrayente y la edad del mismo. Entendía la doctrina que la ley chilena intervenía en razón del orden público, considerándose que todas las prohibiciones e impedimentos matrimoniales que establecía la ley de 1884 eran de orden público<sup>118</sup>. De esta manera, un matrimonio celebrado por un varón judío debía igualmente tener en cuenta las edades establecidas por la ley chilena que entonces eran 14 años para el hombre y 12 para la mujer. En todo caso, el único problema era para el varón judío que contraía matrimonio entre los trece años y un día y los catorce, pues para la mujer no había problema porque la edad establecida por el derecho hebreo coincidía con la edad establecida por el derecho chileno. En el caso de dos chilenos judíos que se casaran en Israel o de un chileno(a) casado con judía(o) en Israel era clara la obligación que tenían de someterse a la ley chilena en cuanto a la edad (Código Civil, art. 15 nº 1; ley de 1884, art. 15 inc. 2º).

<sup>117</sup> GUZMÁN LATORRE, Diego, *Tratado de derecho internacional privado*<sup>3</sup> (Santiago, 2003), p. 467.

<sup>118</sup> *Ibid.*

Ahora bien, cuando ha sido un chileno quien ha contraído matrimonio en el extranjero, la inscripción de su matrimonio se hará en el registro de la primera sección de la comuna de Santiago. “*Para efectuar esta inscripción, cualquiera de los contrayentes remitirá, debidamente legalizados, los antecedentes que correspondan al Ministerio de Relaciones Exteriores. Este departamento verificará la autenticidad de los documentos y los enviará al Conservador del Registro Civil, quien dispondrá la inscripción en el registro correspondiente*” (ley 4.808 art. 4 N° 3). No tiene, sin embargo, la autoridad administrativa ninguna facultad para oponerse a la inscripción por ausencia de requisitos de fondo si el Ministerio de Relaciones Exteriores ha verificado la autenticidad de los documentos. Por lo demás, no será siempre fácil obtener de dichos documentos la información suficiente para ello. Corresponderá, en consecuencia, al juez definir estas situaciones, cuando ellas sean presentadas en sede judicial. Por su parte, los matrimonios de chilenos nacionalizados o de extranjeros residentes, ocurridos o celebrados en el extranjero “*se practicarán en la primera circunscripción del Registro Civil del departamento de Santiago, en registros especiales, previa presentación de los documentos correspondientes, debidamente traducidos y legalizados, a la Dirección General del Registro Civil e Identificación. En los registros mencionados se practicarán todas las subinscripciones que sean obligatorias, como la separación de bienes y adopción*” (ley 11.987, art. 12).

Lo mismo sucederá con los matrimonios de extranjeros celebrados en el extranjero cuando deban inscribirse en Chile, inscripción que se hará en el registro de la primera circunscripción de Santiago, para lo cual deberá presentarse al oficial civil el certificado de matrimonio debidamente legalizado (ley 4808 art. 8 inc. 2°).

## 2. Bigamia

a) Algunas consideraciones generales. Sin duda que es uno de los elementos del matrimonio hebreo que más contrastan con la concepción occidental de matrimonio. Como sabemos, el derecho hebreo, si bien, en principio es monógamo, permite el matrimonio del varón con una segunda mujer permaneciendo vigente el primer vínculo matrimonial en circunstancias especiales.

La monogamia, y lo mismo puede decirse de la heterosexualidad, constituye un valor central del matrimonio en Chile, que arranca su fundamento antropológico último en el plan divino sobre el matrimonio y la familia<sup>119</sup>. Con todo, existen autores en Europa que, alejándose de este fundamento radical y a la luz del debate actual sobre la posibilidad de dar reconocimiento jurídico a las uniones homosexuales, lo que ha venido a plantear interrogantes sobre la heterosexualidad como principio del matrimonio, se preguntan cómo justificar la exclusión del reconocimiento de las uniones polígamas por el principio de la monogamia, si en occidente éste está tan incardinado como el de la heterosexualidad<sup>120</sup>, en circunstancias que el principio de la heterosexualidad están siendo negado por algunos sectores e, incluso, por algunos derechos posi-

<sup>119</sup> Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, N° 48.

<sup>120</sup> FERRARI, *Diritto de famiglia e libertà di coscienza. Problemi italiani e prospettive europee*,

tivos. Parece, sin embargo, que, más que razones morales, son otras las razones que llevan a los países occidentales a negar reconocimiento a este tipo de uniones, en concreto, razones más de tipo económico y fiscal que gravan principalmente el sector público como las ayudas familiares multiplicadas por el número de esposas e hijos, pensemos en la poligamia musulmana, los descuentos de impuestos por cada mujer e hijos, el incremento del gasto sanitario y escolar, la multiplicación de las pensiones, etc.<sup>121</sup>.

En el derecho europeo la consideración de la bigamia o poligamia varía según el grado de conexión personal del cónyuge con el derecho interno europeo. Si es un nacional europeo quien contrae un segundo o posterior matrimonio porque su estatuto religioso se lo permite, dichos posteriores matrimonios son irremediamente nulos. En cambio, si se trata de un matrimonio bigamo o polígamo contraído por extranjeros en el extranjero, en el que uno o ambos contrayentes adquieren posteriormente la nacionalidad del país de acogida, la situación se matiza, pues, si bien se rechaza la eficacia directa del matrimonio, algunos ordenamientos le reconocen ciertos efectos atenuados.

Es lo que sucede, por ejemplo, con el derecho francés cuya jurisprudencia, si bien referida a la poligamia musulmana, ha otorgado eficacia de matrimonio putativo a un segundo enlace, de manera que la mujer y los hijos de éste pueden beneficiarse de la sucesión hereditaria y del derecho de alimentos, y las esposas entran en condiciones de igualdad en la liquidación del régimen económico-matrimonial. A pesar de ello, el Estado sigue negándose a extender a la segunda o sucesivas esposas la pensión de la seguridad social o los beneficios sanitarios que sólo se reconocen a la primera esposa. A partir de 1993 la legislación francesa se ha hecho más restrictiva en cuanto a los derechos y beneficios que podrían otorgarse a los polígamos. En efecto, en dicho año se modificaron las condicio-

---

en AA. VV., *Derecho de familia y libertad de conciencia en los países de la Unión Europea y el derecho comparado*. Actas del IX Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado. San Sebastián, 1 al 3 de junio del año 2000 (Bilbao, 2001), p. 174. Lo citan MOTILLA, Agustín; LORENZO, Paloma, cit. (n. 113), p. 142 n. 140.

<sup>121</sup> Es por lo que, llevando el argumento a un extremo y desgajándolo del todo de sus fundamentos antropológicos, se ha podido escribir que “en el fondo para los ordenamientos occidentales el problema, más que ético o moral, es económico. Por consiguiente, salvo por la contrariedad con el principio de igualdad y no discriminación por razón de sexo de los ordenamientos religiosos, reconocidos en la Declaración Universal de derechos del hombre y en nuestra Constitución [la española] entre otros textos, no existen diferencias entre los matrimonios polígamos y los matrimonios monógamos simultáneos a uniones de hecho”. GARCÍA RODRÍGUEZ, *La celebración del matrimonio religioso no católico* (Madrid, 1999), p. 306. Esta misma autora considera una hipocresía moral que se rechace la poligamia legal y se acepten socialmente las ‘poligamias de hecho’ de la mujer legal junto con la otra mujer, y recuerda el caso de la presencia de ambas y de una hija de la segunda en el entierro del presidente de Francia Mitterrand. Olvida, sin embargo, la autora, que estas son situaciones anómalas que, no por ocurrir en la práctica, invalidan el carácter monogámico del matrimonio inscrito en la misma naturaleza del hombre. Olvida, igualmente que la poligamia se bate abiertamente en retirada en los mismos estados islámicos, en los que no sólo los datos sociológicos, sino que las normas legales la van limitando, si no excluyendo derechamente. La cita de esta autora es de MOTILLA, Agustín; LORENZO, Paloma, cit. (n. 113), p. 143 n. 141.



nes para adquirir la nacionalidad francesa, exigiéndose, entre otros, la asimilación lingüística y de costumbres del solicitante. En un dictamen de 11 de febrero de 1994, el Consejo de Estado entendió que la poligamia suponía una falta de asimilación incontestable y era motivo suficiente para denegar el acceso a la nacionalidad. Aunque elaborado en base a la poligamia musulmana, el criterio es igualmente válido para la bigamia hebrea. Siguiendo el mismo criterio, la ley de inmigración de 1995 permite el reagrupamiento familiar sólo a una esposa, cualquiera con la que el varón se haya desposado, y a los hijos de ésta<sup>122</sup>. Es de notar la situación de discriminación que se produce contra la mujer al dar al varón la posibilidad de elegir cualquiera de sus esposas, lo que también sucede en España.

En efecto, la ley española del año 2000 sobre derechos y libertades de los extranjeros en España<sup>123</sup> y su integración social también limita el derecho a una esposa y a los hijos tenidos con ésta u otros habidos con otra u otras de las demás esposas, siempre que el padre ejerza en solitario la patria potestad y la custodia. La misma ley excluye el reagrupamiento de “*más de un cónyuge, aunque la ley personal del extranjero admita esta modalidad matrimonial*” (art. 17). Por su parte la Dirección General de los Registros y del Notariado ha tenido ocasión de pronunciarse sobre los posibles efectos de estos matrimonios, rechazando la inscripción de segundos matrimonios alegando la “excepción de orden público internacional [...] que no puede permitir la inscripción de un matrimonio polígamo, que atentaría contra la dignidad constitucional de la mujer contra la concepción española del matrimonio”<sup>124</sup>. Igualmente se ha afirmado que “el principio constitucional de libertad religiosa no alcanza a dar eficacia civil a un matrimonio exclusivamente religioso cuando uno de los contrayentes carece de la capacidad para contraerlo, regulada por la ley civil”<sup>125</sup>.

Sin embargo, el rechazo de estos segundos o ulteriores matrimonios no cierra la puerta a la admisión de algunos efectos limitados. Coincidiendo con el derecho francés, la Dirección General de los Registros y del Notariado ha considerado expresamente la posibilidad de que estas uniones posteriores produzcan los efectos del matrimonio putativo ante la eventualidad de matrimonios nulos<sup>126</sup>, o aplicándoles análogamente la regulación de los matrimonios nulos a los matrimonios inexistentes.

---

<sup>122</sup> MOTILLA, Agustín; LORENZO, Paloma, cit. (n. 113), pp. 143 - 144 que citan bibliografía.

<sup>123</sup> Ley Orgánica 4/2000, de 11 enero 2000.

<sup>124</sup> La situación más frecuente es la de matrimonios celebrados en Marruecos según la ley islámica entre dos nacionales de ese país, y después cualquiera de ellos o los dos obtienen la nacionalidad española. Es por lo que hay diversas resoluciones en el sentido indicado en el texto, citadas por MOTILLA, Agustín; LORENZO, Paloma, cit. (n. 113), p. 145.

<sup>125</sup> Se trataba del segundo matrimonio celebrado según el rito coránico entre un español y una mujer marroquí en Marruecos, cuando el varón español se encontraba vinculado por un matrimonio anterior subsistente. *Ibíd.*

<sup>126</sup> Demandada la nulidad de un matrimonio musulmán celebrado en España entre dos personas de nacionalidad siria y alemana, la Dirección consideró que “no ha de impedir [...] que aquel enlace haya de surtir, al menos, los efectos del matrimonio putativo y, por consi-

b) El derecho chileno. El artículo 102 define el matrimonio como “*un contrato solemne por el cual un hombre y una mujer se unen actual e indisolublemente, y por toda la vida, con el fin de vivir juntos, de procrear y de auxiliarse mutuamente*”. Se trata de una definición que pone de relieve en forma expresa el carácter monogámico del matrimonio, el que ha venido a ser ratificado por la nueva ley de matrimonio civil al establecer como primera incapacidad que no podrán contraer matrimonio “*los que se hallaren ligados por vínculo matrimonial no disuelto*” (art. 5 n° 1), de manera que quienes contraigan un segundo matrimonio estando válidamente casados nunca podrán obtener el reconocimiento legal de la segunda unión mientras subsista la primera. Haciéndose eco de esto, la misma ley de matrimonio civil cuando establece que los requisitos de forma y fondo del matrimonio serán los que establezca la ley del lugar de su celebración, hace presente que ello ocurrirá “*siempre que se trate de la unión entre un hombre y una mujer*” (art. 80 inc. 1°).

Tratándose de matrimonio bigamo celebrado en el extranjero por un judío extranjero según el derecho hebreo, dichos matrimonios no pueden ser absoluto reconocidos en Chile en forma directa, pues la nueva ley de matrimonio civil (art. 80 inc. 2°) exige que el matrimonio celebrado en el extranjero no contradiga lo dispuesto en el artículo 5 de la misma ley, cuyo número 1° se refiere precisamente a la imposibilidad de la bigamia. Lo mismo rige para un chileno de religión judía que contraiga matrimonio en el extranjero con dos mujeres hebreas conforme al derecho hebreo, tanto por lo dispuesto en el artículo 80 de la ley de matrimonio civil, que no distingue entre extranjeros y nacionales, como por el artículo 15 n° 1 del Código Civil según el cual “*A las leyes patrias que reglan las obligaciones y derechos civiles, permanecerán sujetos los chilenos, no obstante su residencia o domicilio en el extranjero. 1° En lo relativo al estado de las personas y a su capacidad para ejecutar ciertos actos, que hayan de tener efecto en Chile*”.

Bajo la vigencia de la ley de 1884 la situación no era diversa, pues, como lo hice presente con anterioridad, los impedimentos matrimoniales eran considerados de orden público. Es por lo que los matrimonios bigamos de extranjeros celebrados en el extranjero, aun cuando la *lex loci* los permitieran, carecían de todo valor en Chile, siendo el matrimonio poligámico y, por lo mismo el biga-

---

guiente, siempre el carácter matrimonial de la filiación discutida, puesto que, incluso en el supuesto más desfavorable de que el matrimonio no fuera inscribible y llegara a ser declarado nulo por los Tribunales, la filiación matrimonial del hijo quedaría a salvo [...] al existir, desde luego, el *minimum* de forma que debe exigirse para el llamado matrimonio putativo”. En otro supuesto, se trataba de un matrimonio celebrado en España por una persona ya casada con anterioridad en matrimonio no disuelto, que se casa por segunda vez en España con un argentino de acuerdo con la confesión islámica: “El hecho de que ese matrimonio no pueda ser inscrito en el registro civil por las razones apuntadas [matrimonio anterior no disuelto] no ha de impedir [...] que el matrimonio islámico haya de surtir al menos los efectos del matrimonio putativo y, por tanto, siempre el carácter de filiación matrimonial del menor, cuya inscripción, y mediante su filiación, se pretende rectificar, al existir una apariencia objetiva de celebración de matrimonio y demás requisitos mínimos que deben exigirse para la existencia del llamado matrimonio putativo”. *Ibid.*, pp. 146 - 147.

mo, uno de los ejemplos que se mencionaban para ilustrar la incidencia del orden público en la imposibilidad de reconocer determinados matrimonios celebrados válidamente según la ley del lugar en que se habían celebrado<sup>127</sup>.

Parece, pues, claro, que en Chile, bajo la vigencia de ambas leyes de matrimonio civil no era ni es posible reconocer directamente la validez de los matrimonios bígamos celebrados en el extranjero por fieles judíos, chilenos o extranjeros, aunque dichos matrimonios fueran válidos según el derecho hebreo. Pero ¿es posible algún reconocimiento indirecto como está sucediendo con algunos derechos europeos?

Un tema vinculado es el de la convivencia de hecho y el reconocimiento de determinados efectos jurídicos que a la misma se han ido dando en Chile tanto por vía legal como jurisprudencial<sup>128</sup>. Se trata sólo de un tema vinculado, pues no puede colocarse en el mismo nivel la mera convivencia de hecho con el matrimonio bígamo, pero el reconocimiento de ciertos efectos que en el derecho chileno han ido teniendo las relaciones afectivas heterosexuales puede servir de antecedente en orden a facilitar el posible reconocimiento de algunos efectos en el derecho chileno a los matrimonios bígamos contraídos por judíos extranjeros en el extranjero según la ley judía. Sabemos que en algunos derechos europeos dicho reconocimiento indirecto se ha producido por la vía de considerarlos matrimonios putativos. ¿Es posible eso en Chile? Me parece que no, en atención a las exigencias que coloca la ley chilena para configurar el matrimonio putativo, la primera de las cuales es que el matrimonio en cuestión haya “*sido celebrado o ratificado ante el oficial del Registro Civil*” (ley de matrimonio civil, art. 51 inc. 1°). La ley chilena parte del supuesto de matrimonios celebrados en Chile y no parece que pueda extenderse a matrimonios celebrados en el extranjero, pues el texto de la ley es suficientemente claro en este sentido.

#### ANEXO I

##### Formulario de pacto de condiciones de un *shiddukim*

Para una buena fortuna. Así como brota un verde jardín, así quien halle una esposa encuentra un gran bien, y obtenga el favor del buen Señor para que ratifique esta unión.

Pueda Él, que todo predestina, conferir un buen nombre y futuro a las disposiciones contenidas en este acuerdo, el cual fue convenido entre las dos partes aquí mencionadas, como son, por la primera parte, el señor [...], quien representa al novio, el señor [...], y por la segunda parte, el señor [...], quien representa a la novia, la señorita [...].

Primeramente, que el novio ya nombrado acuerda tomar para sí como su esposa a la novia anteriormente nombrada, a través de la *juppah* y el *kiddushin*, según la ley de Moisés y de Israel; asimismo, que ellos no harán abstracción u

<sup>127</sup> GUZMÁN LATORRE, Diego, cit. (n. 117), p. 467.

<sup>128</sup> Un buen desarrollo del tema en BARRIENTOS GRANDÓN, Javier; NOVALES ALQUÉZAR, Aranzazu, *Nuevo derecho matrimonial chileno* (Santiago, 2004), pp. 44 - 110.

ocultamiento entre sí de cualquiera de los bienes que componen su propiedad, y que tendrán el mismo poder sobre su respectiva propiedad, todo ello según la costumbre establecida.

El novio ya nombrado se obliga a agasajar a la novia con regalos según la costumbre.

La novia ya nombrada se obliga a otorgar como su dote la suma de [...], en efectivo, más ropas, almohadas y lino, como es costumbre.

El matrimonio tendrá lugar, si el Todopoderoso así lo permite, en el [...] día de [...] en el año [...], o antes de dicha fecha si ambas partes están de acuerdo.

Será pagada una multa, por la parte que no cumpla este acuerdo a la otra parte, la que se fija en la suma de [...], y también en concordancia con las leyes del país.

Todo lo anterior fue hecho con perfecta comprensión y la debida deliberación, y por medio del método más efectivo, en conformidad a las órdenes de los sabios, de bendita memoria, y en concordancia con las leyes del país; por medio del apretón de manos, por promesas solemnes, por afirmaciones verdaderas, por la entrega de un objeto (de una parte a la otra), adquiere vigencia inmediata, y no debe ser considerado como una mera actuación sin consideración, o una simple fórmula de documentos. Nosotros hemos seguido la formalidad legal de la entrega simbólica (*kinyan*), por la entrega de un objeto entre el novio y la novia y sus representantes, por el uso de una prenda de vestir legalmente apta para el propósito de otorgar validez a todo lo estipulado anteriormente.

Y todo es válido y confirmado. Firma del novio. Firma de la novia. Firma del testigo. Firma del testigo.

## ANEXO 2

### Formulario de *ketubà*

En el día [...], el [...] día del mes [...], en el año [...], desde la creación del mundo según la cuenta judía, aquí, en la ciudad de [...], el señor [...], hijo de [...], dijo a la virgen [...], hija de [...]: "Sé mi mujer según la ley de Moisés y de Israel, y yo trabajaré para ti, y te trataré con honor, y te cuidaré y mantendré según las costumbres de los maridos judíos, quienes trabajan para sus mujeres, las tratan con honor, y las cuidan y mantienen. Además, yo aportaré la suma de 200 denarios de plata para que sea tu dote según la Ley, y además proveeré tus alimentos, vestuario y necesidades y cohabitaré contigo según la costumbre universal.

La señorita [...], por su parte, consintió en ser su mujer. La porción matrimonial de bienes que ella trae desde la casa de su padre, en plata, oro, objetos de valor, ropa, etc., asciende a la suma de [...]. El señor [...], el novio, consintió en incrementar esta cantidad desde su propiedad, con la suma de [...], haciendo un total de [...]. Además él declaró: "Yo tomo sobre mí y mis herederos la responsabilidad por el monto debido de acuerdo a esta *ketubà*, y por la porción matrimonial, y por la suma adicional, así que todo esto será pagado desde la mejor parte de mi propiedad, real y personal, tanto la que ahora poseo como la que pueda

adquirir posteriormente en el futuro. Toda mi propiedad hipotecable y no hipotecable, incluso el manto sobre mis hombros, será para la seguridad de las prestaciones mencionadas hasta su pago, ahora y siempre.

Así, el señor [...], el novio, ha tomado sobre sí la completa responsabilidad por todas las obligaciones de esta *ketubà*, como es costumbre respecto a las hijas de Israel, y de acuerdo a las estrictas disposiciones de nuestros sabios de bendita memoria: de esta manera que este documento no sea considerado como una obligación ilusoria o como una mera forma documental.

En orden a volver las anteriores declaraciones y seguridades del citado novio [...], hacia la referida novia [...], perfectamente válidas y obligatorias, hemos utilizado la formalidad legal de la entrega simbólica.

Y todo es válido y confirmado. Firma del testigo. Firma del testigo.

[Recibido el 8 de marzo y aceptado el 27 mayo de 2005].