

Bodas judías en el Coro del siglo XIX



Bodas judías en el Coro del siglo XIX

Prof. Blanca De Lima
Rabino Isidoro Aizenberg

Artículo publicado en la revista de historia y ciencias sociales Tierra Firme. Caracas, año 27, Vol. XXV, N° 100, octubre-diciembre 2007.

Introducción

El Archivo Histórico del Estado Falcón-Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda conserva once documentos de boda del siglo XIX que permiten ahondar y abundar en el estudio del cambio cultural de este colectivo a partir de su vida religiosa/matrimonial y el perfil de la mujer sefardita venezolana. El primero de estos documentos data del año 1841 y el último del 1867, es decir, una trayectoria de 26 años. Como conjunto aportan una imagen singular de lo que fue el proceso de ajuste cultural de los sefarditas corianos visto a través del estudio de distintos aspectos de la estructura de los documentos de boda y del estatus y roles de la mujer y el hombre sefardíes radicados en la ciudad de Coro, expresados a partir de las posiciones y funciones que en forma explícita o implícita se indican en ellos para cada sexo.

Este trabajo parte de la tesis de que en el proceso de cambio cultural de la comunidad judía de Coro el papel jugado por las alianzas matrimoniales fue determinante. Mujeres y hombres judíos asumieron conductas sociales en materia de emparentamiento que minaron la capacidad del grupo para conservarse como distinto y único. El patrón de la modernidad venido de la Europa occidental, con su carga de desigualdad y asimetría de

género, marcó la ruta para las mujeres y los hombres, todo ello influyendo en el proceso de cambio cultural y desaparición de esta comunidad.

Se avanza en el desarrollo del tema comenzando por los aspectos legales para comprender los documentos en el inestable marco de la naciente república. Se continúa con una reflexión sobre la familia, el amor conyugal y el matrimonio por amor, la cual da el marco histórico y conceptual que precede a los comentarios de forma y fondo, tanto de orden histórico y antropológico como religioso, para los contratos de boda.

1. Aspectos legales

El siglo XIX fue para Venezuela un siglo de inestabilidad en materia legislación. Desde el primer congreso constituyente se intentó crear un cuerpo de leyes propio, que sustituyera la legislación colonial. Entre 1811 y 1840 se integraron siete comisiones para redactar el código civil republicano, mas ninguna de ellas logró resultados concretos; por lo tanto, seguía rigiendo en Venezuela la legislación colonial, que, por demás, se apoyaba todavía en un fuerte componente cultural, ya que los diversos grupos sociales, tanto detentadores de poder como aquellos en ascenso social, mantenían como práctica y/o como aspiración el proseguir con la gran mayoría de los usos y costumbres heredados del orden colonial. Podemos ejemplificar esto con la resistencia a la abolición de la esclavitud, que partía de los mismos declarados héroes independentistas y que fue transmutada a una acomodaticia política de manumisión.

En 1854 el doctor Julián Viso presenta, sin éxito, ante el congreso, un proyecto de código civil. Será hasta el triunfo de la revolución federal que Venezuela tenga un primer código civil, promulgado el 28 de octubre de 1862; código de breve aplicación, ya que fue derogado el 8 de agosto de 1863, retornándose a las leyes españolas vigentes para el 15 de marzo de 1858. Un segundo código fue sancionado el 20 de mayo de 1867. Con posterioridad hubo cambios en 1873, 1880 y 1896 (Parra-Aranguren, G., 1983:11-43; Machado, J., 1934: 12). Venezuela no tuvo un código civil estable sino hasta 1867: "Cuarenta años después de haberse declarado la independencia de la República es que ésta viene a darse un cuerpo de legislación civil y penal, rigiéndose mientras tanto la administración de la justicia por anacrónicas leyes, complicadas y complejas, que provenían del antiguo gobierno español. Estas leyes eran las pragmáticas, cédulas, órdenes, decretos y ordenanzas del gobierno peninsular hasta el 18 de mayo de 1808; asimismo regían Leyes de la Recopilación de Indias e igualmente la Ley de las Siete Partidas" (Guerra, D., 1978: 97). A esto se suman las Constituciones Sinodales del Obispado de Venezuela y Santiago de León de Caracas, conjunto legal eclesiástico que normaba –entre muchos aspectos- el proceso para contraer matrimonio, y que venían de 1698.

De los documentos encontrados acerca de la comunidad sefardita de Coro cinco corresponden al período anterior al primer código civil, al breve lapso del primer código civil corresponde uno, entre 1864-1867 se ubican otros cinco matrimonios¹; por tanto y en primera instancia, cada conjunto, correspondiente a un momento particular de la legislación civil venezolana, debería mostrar las características de las leyes vigentes. Sin embargo, lo atípico de estos documentos es su homogeneidad en el tiempo, donde no parecieran plasmarse los cambios habidos en la legislación civil a raíz de la guerra Federal y, en cambio, parecieran conservarse los patrones coloniales, asumidos por una comunidad en principio culturalmente distinta. Esta aparente inconsistencia encontrará su explicación en el desarrollo de este trabajo.

Los documentos de matrimonio firmados a partir de 1860, sin excepción, hacen alusión a la Circular número 202 del Supremo Gobierno fechada en Caracas el 9 de marzo de 1834. Es, evidentemente, una disposición de orden civil, que hasta el momento no ha podido ser ubicada. Probablemente esa circular estaba destinada a regular los matrimonios de religiones distintas a la católica, ya que hasta entonces sólo esa iglesia llevaba el registro de las bodas. Por el contenido de los textos se desprende que dicha circular exigía participar a la máxima autoridad del estado del matrimonio civil contraído, pero se ignora si la circular era exclusiva para enlaces civiles o era también aplicable a otros procedimientos, como nacimientos y defunciones.

Es factible pensar que corresponda a la serie de regulaciones que la naciente República puso en marcha para generar un mínimo cuerpo legal, y que tuvieron seguimiento por la autoridad, como se observa en la Resolución del Gobierno Nacional de fecha 11-04-1835, que enfatizaba la responsabilidad de las autoridades civiles de cada parroquia de llevar registro de nacimientos, matrimonios y defunciones, enviando reportes en forma periódica. Acentuando el proceso de laicización del Estado, la ley del 24 de mayo de 1836 creó las oficinas de registro; a partir de entonces, las oficinas subalternas debían llevar protocolos de nacimientos, muertes y matrimonios (AGN, *SIJ*, T. CV, f. 3-4v; Chiossone, T., 1980: 193-194). En general, la década de los años treinta del siglo XIX se caracteriza por la emisión de numerosas leyes, decretos, resoluciones y otras disposiciones de menor rango legal. Leyes y decretos pueden ubicarse en la clásica compilación de Guillermo Tell Vegas Pulido, el resto está ampliamente disperso.

Bajo estas circunstancias, al no haber código civil que normara los derechos y deberes referidos al matrimonio, es viable deducir que las parejas sefarditas de Coro apelaran a las leyes vigentes para refrendar sus uniones y estabilizar la sociedad conyugal, y que en medio de una maraña legal se ajustaron y usaron a conveniencia los diversos instrumentos legales que se acostumbraban en el país. Diversos son los elementos históricos que

podrían ayudar a explicar esta aparente liberalidad para ajustarse al entorno, destacamos sólo la fuerte formación ilustrada de este grupo -incluyendo la adscripción a la masonería, que ayudaron a introducir hacia Coro- y que puede tener sus raíces históricas en el pensamiento de Mendelssohn (1729-1786), con su llamado a la emancipación de los judíos a partir de su reposicionamiento como ciudadanos y su plena integración en las sociedades donde radicaban.

2. Familia, amor conyugal y matrimonio por amor

Al respecto del sentimiento amoroso, aunque desde el siglo XII la literatura occidental hablaba del amor y la noción de amor conyugal ya existía en la Edad Media, sólo hasta finales del siglo XVIII se advertirá un interés creciente por este sentimiento, que en opinión de los estudiosos del tema “era imaginado como una pasión domesticada, como un sentimiento tierno y razonable, e incluso en ocasiones se le consideraba como “un deber” (...) Para que el amor conyugal fuese otra cosa que un deber, hubiese sido preciso poder casarse por amor” (Flandrin, J., 1985: 98).

En general, la tendencia era que la pareja se relacionara mediante muestras de benevolencia y respeto, y el cumplimiento de los deberes propios del estatus de esposo o esposa. En el caso concreto de los sefarditas del medioevo, García-Oliver sostiene que: “Todo resultaba tan prosaico, lejos de cualquier lenguaje de un cariño mutuamente compartido, que las relaciones entre el marido y la esposa se asemejaban más bien a las de dos socios comprometidos en el futuro de un negocio, sin que ello no sea óbice para que ocasionalmente acabe por brotar los afectos y quién sabe si el amor” (García-Oliver, F., 2005: 503).

El amor conyugal, entonces, era un deber que se avenía plenamente con la mecánica del matrimonio, donde prevalecía la continuidad de la tradición bíblica, así como su interpretación según las costumbres prevalentes en el Medio Oriente y en el pensamiento occidental en general; donde todo estaba planificado y era decidido sin la participación de la mujer –aunque formalmente diera la última palabra-, cuya vida se orientaba a procrear para dar continuidad a la familia y la aljama. La preocupación por la institución familiar nada tenía que ver con el amor romántico; estaba estrechamente relacionada con aspectos financieros, intereses de familias, la primacía del varón y la continuidad de las líneas masculinas, de lo cual son expresión la ley del leviratoⁱⁱ y la importancia de la primogenitura, en especial de un varón, objetivo esencial en la vida reproductiva de la mujer judía y estigma en el caso de no proveer el heredero.

La sociedad israelita está íntimamente relacionada con su religión desde sus orígenes como cultura pastoril, donde lo religioso englobaba toda la vida social-cultural. Como sistema de leyes y costumbres, la

Mishná permite conocer aspectos esenciales para este estudio: el matrimonio como base de la familia, la familia como institución básica de la comunidad y el pueblo, la monogamia, el mayor valor del hijo varón, la mujer sujeta a la voluntad del *paterfamilias* ⁱⁱⁱ, manteniéndose la tradición semítica de la institución patriarcal -codificada en la Toráh- y que a través del cristianismo influyó sobre algunos aspectos del derecho romano. El *paterfamilias* –el varón en general- es superior a la mujer, y ello se hace evidente en los roles que desempeña en el ámbito religioso. A las mujeres corresponde la domesticidad y la práctica de la normativa religiosa por el grupo familiar. Green lo resume en las siguientes pautas: “En el judaísmo, el hombre comienza sus plegarias cotidianas agradeciendo a Dios el no haberlo hecho mujer. (...) los hombres están obligados por Dios a una cierta cantidad de mandamientos (*mitzvot*) de los que las mujeres están exentas. (...) Las mujeres, en general, no están iniciadas en el lenguaje sagrado, el hebreo. Se les sienta por separado, en una galería alta de la sinagoga, y tienen menos obligaciones de culto formal” (Green, N., 2000: 260). Es preciso acotar que en la actualidad sólo una pequeña minoría sigue estas reglas. El avance en la religiosidad judía ha eliminado casi por completo la separación en la sinagoga por sexos; hoy la mujer judía puede aprender el lenguaje religioso y enseñar la Biblia y el Talmud, ser cantora litúrgica e incluso rabina.

Tenemos, entonces, en concordancia con una normativa religiosa y un patrón cultural moderno occidental que mantiene la asimetría de género, una mujer amoldada a la férula del varón, formada para el matrimonio, para asegurar la legítima descendencia de la línea masculina, el poder del *paterfamilias* y la buena marcha de los capitales.

Esta familia es la base del amor conyugal. Ambos se trasladaron junto con la diáspora y llegaron hasta el siglo XIX, quedando plasmados sus valores en estos documentos, los cuales nos indican que la comunidad judía coriana seguía patrones muy conservadores, dissociada del concepto de matrimonio por amor, que ya hacía sentir su presencia a fines del s. XVIII, avanzó a paso firme en el XIX y se impuso definitivamente en el XX. Esto es comprensible ya que los documentos judíos corianos siguen un patrón universal pre-moderno y soportado en elementos bíblicos, por tanto, no es posible encontrar en ellos mención alguna al sentimiento amoroso, ni previo ni posterior al matrimonio. A tono con la legislación rabínica, los documentos de boda corianos remarcan la dependencia femenina hacia el varón y la preeminencia de este como *paterfamilias*, ya que es quien transmite en forma única y exclusiva el cumplimiento de la promesa matrimonial al declarar, palabras más, palabras menos, “que era su espontánea y libre voluntad venir a elegirla por esposa, para con el auxilio divino honrarla, servirla, sustentarla, vestirla y vivir con ella conyugalmente”; también se encuentra la

expresión “vivir fielmente”. Estas expresiones son un reflejo del tradicional texto de boda, donde el varón se compromete a honrar y vivir con su esposa en una relación matrimonial de acuerdo a la costumbre del pueblo judío y la ley de Moisés. Por su parte, la novia contestaba que admitía la propuesta de manera voluntaria bajo las condiciones expuestas, lo cual se corresponde con el requerimiento de la ley matrimonial judía de acuerdo al cual el padre de la novia puede decidir entregar a su hija como esposa a un determinado varón, pero no lo puede hacer en contra de la explícita voluntad de su hija; voluntad que, sin embargo, no puede ser entendida sino a través del tamiz de la intervención, aspiraciones y decisiones del *paterfamilias*: “La opinión que realmente contaba, por lo tanto, era la familiar, la del padre por encima de todo, y se materializaba mediante transacciones, las más de las veces arduas y complicadas. (...) Así pues, la candidata contemplaba muda la transacción en la que se implicaban parientes, vecinos y amigos de la familia, y si era menester, un intermediario experto en esta materia tan espinosa, profesional que recibía su correspondiente remuneración para que todo llegara a buen puerto, ...” (García-Oliver, F., 2005: 503).

La investigación al respecto de la mujer judía curazoleña –y por extensión las residentes en Coro- indica que sus roles centrales estaban alrededor de la escena familiar. Obediente, virtuosa, piadosa, consagrada a una maternidad que aseguraba la continuación de los linajes que representaba. Las bodas se sucedían a edades muy tempranas, tanto como 15 años. Excepcionalmente, algunas se involucraban de manera secundaria en el mundo de los negocios de sus esposos, pudiendo desempeñarse como representantes legales en las ausencias que estos podían llegar a tener atendiendo negocios en otros puntos geográficos, pero siempre apoyada por varones de la familia (Capriles, J., 2002: 8-10). En materia educativa su formación no procedió de la inserción en los planteles educativos de la ciudad de Coro. En 1834, la lista de alumnos examinados en la escuela de primeras letras situada en el Colegio Nacional de Coro arrojó 61 educandos, ninguno niña, de los cuales ocho pertenecientes a la comunidad judía. Ocho años después se encuentra la misma ausencia de niñas en cursos de gramática latina y gramática castellana, y seis niños judíos (AGN, *SIJ*, T. LXXXI, f. 24-24v; T. CCLXII, f. 337). Esta tendencia se mantuvo a lo largo del siglo, y cuando hubo opción educativa se buscó en la isla de Curazao, donde la educación femenina fue masivamente católica y privada. En los centros educativos públicos y privados no religiosos de la isla se imponía la presencia de los varones. Esta tendencia la atribuimos a la discriminación de género que retrotraía a la mujer del ámbito público y no confesional para canalizarla hacia una educación que la prepararía para la administración del hogar, la reproducción de la fe religiosa entre los niños y su correcto desenvolvimiento en el medio social, siempre a la sombra del esposo. No era raro que las niñas dejaran inconclusos los estudios, o que tuvieran preceptores a domicilio en lugar de asistir al colegio.

Lecto-escritura, gramática, aritmética, geografía, idiomas, costura, bordado, tejido, dibujo, religión y urbanidad formaban, entre otras materias, parte de la educación curazoleña femenina, cuyos más prestigiosos colegios tenían agentes en Colombia, Puerto Rico, Santo Domingo, Panamá, Venezuela y otros países e islas del Caribe (Van Oost, J., 1999: 375-376; Anales del Colegio Colonial. Diciembre de 1877). El resultado de esta educación – que irradió con fuerza a la burguesía de Coro- fue que ninguna mujer coriana -sefardita o católica- destacó durante el siglo XIX en áreas de conocimiento de ejercicio liberal, ni alcanzó grado universitario, pese a que Coro tuvo Colegio de Primera Categoría desde 1883, otorgando los títulos de bachiller y doctor en Ciencias Médicas, Ciencias Políticas, Ciencias Filosóficas e Ingeniería Civil.

El punto cimero de su participación pública fue a través de las sociedades culturales que emergieron y tuvieron breve presencia en Coro hacia la última década del siglo XIX, en el lapso 1890-1895, y con las cuales un grupo de mujeres de la pujante burguesía comercial e industrial, que incluyó judías y católicas, sobre la base de lo que Galindo denomina “un gran proyecto de sociabilidad destinado a crear condiciones de democratización de la vida pública” (2005: 88), respaldadas por hombres del mismo entorno incidieron durante un quinquenio en el espacio público coriano a partir de su participación en actividades muy diversas como el ornato público, la educación y la producción literaria; lo cual hace afirmar a Galindo que: “Desde esta perspectiva, las sociedades Armonía y Alegría constituyeron una suerte de “ensayo” *in vivo* en el cual cada actividad lograda apuntaba, precisamente, hacia la comprobación de las destrezas y capacidades intelectuales de las mujeres y su pertinencia en áreas hasta ahora consideradas exclusivas de los hombres” (Galindo, 2004: 186). Estas sociedades desaparecieron de forma abrupta y hasta ahora no explicada, tras un quinquenio de actuación, con lo cual el proyecto no impactó en forma masiva incorporando otros estratos sociales, ni dejó cambios de fondo permanentes en la participación femenina a nivel de la ciudad o el estado. Las mujeres de las sociedades culturales corianas culminaron sus vidas individuales repitiendo el patrón femenino-doméstico sobre el cual fueron educadas: casaron, hicieron familia, los roles laborales se centraron –cuando los hubo- en la docencia de niños, sus roles culturales en el ámbito literario –el más importante legado de estos movimientos asociacionistas- y no participaron en la vida política.

Pero retomando el tema del amor, el perfil de esta mujer se corresponde con la clásica esposa de clase media, cuyo destino estaba marcado por una combinación de amor, matrimonio y dinero, como lo describe Yalom: “Si bien todo el mundo coincidía en que la atracción mutua era deseable en el matrimonio, la mayoría opinaba que el amor por sí mismo no bastaba para producir una unión duradera. Tanto las novias como la sociedad misma debían considerar los antecedentes sociales y religiosos coincidentes, el respeto mutuo y los

valores compartidos, en la elección de los pretendientes, (...) En las consideraciones matrimoniales, la pasión amorosa no podía ser ajena a las realidades económicas ni cuando se mezclaba con aspiraciones morales, (...) ¿cuáles eran las responsabilidades que tenía una esposa de clase media a la que mantenía su marido? Eran de tres tipos: 1) obedecer y satisfacer al marido; 2) criar a los hijos física y moralmente sanos, y 3) el mantenimiento de la casa (limpiar, lavar, cocinar, etcétera). En muchos casos, esta tercera responsabilidad la cumplían las empleadas domésticas” (Yalom, M., 2003: 209, 212, 213).

Imposible pensar a estas parejas en el contexto del amor romántico, toda vez que el criterio religioso, aunque estimula las relaciones sexuales de las parejas casadas, lo hace en aras de la función reproductiva emplazada en la familia y que conlleva el control de los vientres femeninos. Por ello, según el ideal, no siempre observado en la práctica: “El pensar en las mujeres no debe desviar a los hombres ni de su devoción a Dios, ni de la plegaria, de modo que las relaciones sexuales y la interacción diaria de los sexos están estrictamente reguladas. Un hombre religioso no debe mirar directamente a una mujer a la cara y, de acuerdo con la tradición, la mujer religiosa, una vez casada, debe cortarse el pelo y cubrirse la cabeza con una peluca o un chal. Sin embargo, en interés de la procreación, se estimulan las relaciones sexuales dentro del matrimonio. Incluso en el *Shulkhan Arukh* –código talmúdico del siglo XVI, compilado por Joseph Caro y que se observa aún hoy- se especifica su regularidad de acuerdo con la profesión del hombre” (Green, N., 2000: 260). Este cuadro tradicional normativo rige en las minorías judías ultra-ortodoxas de hoy.

Esta mujer casada y amoldada en función de relaciones asimétricas de género ha pasado por una educación sesgada que la ha preparado para asumir su estatus subordinado, para vivir y reproducir esta familia y el amor conyugal, con funciones subordinadas respecto a la esfera masculina, aunque esenciales para la preservación y cohesión del grupo. En general: “Las mujeres judías, como sucede en la mayoría de las sociedades, son las principales portadoras y transmisoras del conocimiento informal y de una religiosidad más emotiva, que más tarde los hijos suelen calificar como más importante que el aprendizaje formal en la escuela hebrea” (Green, N., 2000: 262).

En resumen; sexo, placer y procreación quedaban disociados. La atracción amorosa no era admisible, ya que el devenir de las parejas era producto de acuerdos y proyectos ajenos a toda posible expresión de libre albedrío en materia amorosa. El destino individual de mujeres y hombres quedaba sometido al origen familiar y acuerdos intra grupales. Una vez constituida, la sociedad conyugal se soportaba, cuando mucho, en el amor conyugal, con una clara distinción de roles en función del sexo y donde la mujer pasaba de la autoridad del padre a la de su marido, y si enviudaba a la de otro varón, salvo excepciones (recuérdese la ley del levirato).

3. Homogamia, endogamia y exogamia en la comunidad judía coriana

Antes de entrar en materia es pertinente esbozar las circunstancias demográficas de la comunidad judía de Coro, ya que estas tuvieron influencia decisiva sobre las uniones conyugales del grupo.

Aunque no hay estudios específicos sobre la demografía de esta comunidad, los datos del eje Coro-Curazao permiten deducir que fue siempre una comunidad pequeña. De hecho, estos migrantes provenían de una comunidad en franco descenso, ya que la isla de Curazao había sufrido problemas políticos que se revirtieron negativamente sobre su economía, a lo cual se añadieron recurrentes sequías. Entre estos problemas estuvo la invasión a Curazao por los ingleses en 1800 (AGN, ST, T. CXLVI, fs. 68-69). La comunidad judía curazoleña pasó de 1200 miembros en 1785 a sólo 864 en 1835. Los recién llegados a Coro durante la tercera década del siglo XIX eran casi todos hombres solos, en búsqueda de mejores horizontes económicos (Emmanuel, I., y Emmanuel, S., 1970, T. I: 301-303, 346-348).

Durante la naciente república sólo se conoce un padrón de extranjeros residentes en la provincia de Coro. Este padrón arrojó la presencia de 54 inmigrantes, entre ellos 32 holandeses, donde prevalecían abrumadoramente apellidos sefarditas: Abenatar, Brandao, Cohen Henríquez, Curiel, de Lima, López, Maduro, Pereira y Valencia, para un total de 20 posibles sefarditas. Este padrón no incluyó a las mujeres. Con todo, los apellidos del padrón coinciden casi en su totalidad con los ubicados en distintos documentos (*Gaceta de Venezuela*, 20-03-1831: 7).

La ausencia de censos, unida a los reflujos ocasionados por los eventos xenofóbicos de 1831 y 1855 y el fluido ir y venir entre Curazao y la costa coriana, hacen incierto el manejo de cifras que sobre este grupo pueda hacerse. A partir de los nombres ubicados en documentos y el tamaño del cementerio judío de Coro, se puede afirmar que nunca alcanzó un número mayor a tres cifras, probablemente menor a 300.

En la pequeña comunidad la endogamia matrimonial fue factor fundamental, utilizada para preservar la fe religiosa, consolidar el grupo y la posición de las familias involucradas, quienes a partir de enlaces impuestos o inducidos entre los jóvenes aseguraban la integridad del colectivo y los intereses del *paterfamilias*. Se cumplía así, en la mayor parte de los casos, la llamada regla homogénica: casarse entre iguales en el plano social o profesional, mecanismo que establece o conserva alianzas entre dos líneas de descendencia y permite controlar la transmisión de los patrimonios. La endogamia es un componente de la regla homogénica y su estudio permite conocer las políticas familiares de alianza. En el caso coriano vemos tanto la endogamia consaguínea –a partir de bodas entre primos- como la endogamia política –bodas entre familias “aliadas”-.

Karner establece para los sefarditas curazoleños al matrimonio endogámico como básico en la

preservación de la identidad cultural, la religión y la herencia familiar, incluyendo en ella tanto la posición social de la familia como los bienes materiales, de los cuales se evitaba su dispersión (Karner, F., 1969: 12), De Lima encuentra este mismo fenómeno entre los sefarditas corianos (De Lima, B., 2002: cap. 1). Esta endogamia fue característica de los sefarditas españoles a lo largo de su vida como criptojudíos^{iv}; como lo demuestra el estudio de Alpert para los siglos XVII y XVIII, quien tras extensa revisión de fuentes primarias concluye que: “Únicamente casándose endogámicamente hubo posibilidad de establecer las circunstancias mínimas para mantener la tradición religiosa del grupo” (Alpert, M., 2001: 199). Podemos agregar que, para efectos del matrimonio por amor, la herencia endogámica fue un obstáculo real, ya que imponía una estricta normativa que sacrificaba los intereses y aspiraciones del individuo en aras de la unidad e intereses grupales. Sólo un férreo cerco social, étnico, religioso, económico y de género la hizo posible.

Los documentos corianos dan cuenta de esta endogamia, que se advierte en los sucesivos emparentamientos de iguales apellidos o cruces de apellidos; casos boda de Isaac Pardo y Esther Pardo (1847), ambos descendientes de Isaac Pardo y Abigail Vaz Farro; boda de David Curiel –hijo de Débora Levy Maduro- y Exilda Abenatar –hija de Johebeth Levy Maduro- (1860), estas madres quizás fueron hermanas, hijas de Salomón Levy Maduro y Johebeth López da Fonseca; boda de Isaac López Henríquez y Sara de Josías López Henríquez (1863), quienes eran primos hermanos por sus padres; bodas de las hermanas Débora y Celinda Abenatar con los primos hermanos Isaac A. Curiel y Salomón Curiel (1865 y 1866) (Emmanuel, I. y Emmanuel, S., 1970: Tomo II).

La endogamia coriana fue cada vez más cerrada, circunscrita a unas cuantas familias que arraigaron con posterioridad a los eventos xenofóbicos de 1855; en forma progresiva desaparecieron de la escena apellidos como Delvalle, de Jongh, Dovale, Lindo, Moreno, Pardo, Suares, Valencia y otros, bien por retorno a Curazao o porque al ser transmitidos por vía femenina quedaron ocultos. Las ausencias marcaban el camino de la merma demográfica. La revisión de actas de matrimonio, genealogías, lápidas del cementerio judío de Coro y la memoria oral permite detectar hacia el último cuarto del siglo XIX la recurrencia a emparentamientos entre los apellidos Capriles-Ricardo-Senior-Myerston, Curiel-Maduro-Abenatar-López Fonseca, Álvarez Correa-Senior-Curiel, Senior-Álvarez Correa-Abinum de Lima, Cohen Henríquez-López Fonseca-Levi Maduro; en lo que resulta un claro proceso endogámico. A guisa de ejemplo, Josías Senior casó en 1887 con Carmen Álvarez-Correa y al enviudar de ella, su nueva boda, en 1891, fue con Sarah, hermana de Carmen. De los hijos de Manasés Capriles Ricardo y Sarah Cecilia Senior, seis (Abraham, Belén, David, José, Julio César y Rachel

Rosalina) casaron con parientes cercanos o relacionados: José Manasés casó con Ana Capriles Senior, su prima segunda por vía materna; y su hermano Julio César casó con Alicia Capriles Myerston, su prima hermana por vía paterna; siendo claros ejemplos de endogamia consanguínea.

Pero la endogamia matrimonial se fisuró cuando, en este caso, un componente de exogamia por vía masculina se hizo sentir con mayor fuerza desde el último cuarto del siglo XIX. Efectivamente, en el caso del hombre, las pocas familias que quedaban sí aceptaron, con mayor o menor resistencia, la unión matrimonial extra grupo de los varones, misma que no le fue concedida a la mujer. En otros casos, el varón judío procedió a uniones consensuales con gentiles. Estos emparentamientos exogámicos generados por los varones son esenciales para comprender el cambio cultural de la comunidad, y es que el establecimiento del matrimonio civil introdujo una variante que coadyuvó al proceso, ya que rompió la unidad homogamia-endogamia, al hacer viable un emparentamiento reconocido por la autoridad del Estado y aceptado socialmente fuera del grupo original. La tríada consanguineidad-homogamia-endogamia perdió aún mayor fuerza.

En materia de bodas exogámicas y homogénicas, el proceso coriano fue detonado por las bodas de los hermanos Abraham Senior y Segismundo Senior con las hermanas Rosario Molina (1894) y Eugenia Molina. La prensa escribió sobre la boda de Abraham: “es la vez primera que en Coro se ve el caso que un joven de sangre hebrea, rompiendo de lleno con las antiguas tradiciones de su raza y sin abjurar por ello de sus arraigadas creencias religiosas, una su vida y su suerte con una hija meritoria del nativo suelo coriano” (*Caño Amarillo*, 15-04-1894, p. 4). A partir de allí se encadenaron una serie de bodas con católic@s que consolidaron el cambio cultural; como los casos de Abraham y José, nietos de Joseph Curiel –considerado el patriarca de la migración- y Débora Levi Maduro, casados con Emelicia Penso y María Sánchez Atienza; siete de los hijos de Manasés Capriles Ricardo y Sarah Senior y Calvo, uno de los cuales, Manasés David, casó en Coro con Bertha Pocaterra (1918); Raimundo Senior-Marcelle Mertzlufft, Raúl Senior-Josefa Castillo, Pedro Isaac Senior- María Luisa Carías (1922) y Ricardo Alberto Senior-Eva Urbina (1933), todos ellos nietos de Isaac Senior-Raquel López Henríquez. Sin faltar, aunque menos, los casos femeninos, como la boda de Gisela De Lima Senior –biznieta de Isaac Señor y Raquel López Henríquez- con Raúl Grimaldi, o la de Emma Antonia Senior –hija de Segismundo Senior- con Cosme Jatar Dotti.

A estos matrimonios se agregan las uniones consensuales de varones con gentiles, dando paso a descendientes educados en el catolicismo. De estos quizás el caso más emblemático sea el de Salomón Levi Maduro Vaz, último oficiante religioso de la comunidad, quien en unión libre con gentil tuvo a su hijo, el historiador y pionero de la arqueología falconiana Ángel Maduro (1889-1975). Muerta la madre en el parto, fue

criado por su padre y abuela paterna como católico. Otros casos son los descendientes de Efraín Curiel y su hermano Raimundo –ambos hijos de Elías Curiel Delvalle y Rosalina Álvarez Correa-, los descendientes de Elías y Osiel López Fonseca Delvalle –hijos de Jacobo López Fonseca y Judith Delvalle-, y los de José David Curiel Abenatar –nieto del patriarca Joseph Curiel-.

Bajo esta permisividad fue posible para los pocos varones romper la regla homogénea en una variable: la fe religiosa de la pareja, facilitando con ello el cambio cultural. Emparentaron, entonces, casi siempre con mujeres católicas de su mismo nivel social y económico, dejando a las de su propio colectivo sin opciones locales para la nupcialidad. Dada esta circunstancia, la posibilidad de transmisión de la herencia religiosa y los hábitos culturales propios de la dinámica intra-familiar sefardí se hizo inviable. Se generó a partir de las mujeres nacidas a fines del siglo XIX una masa femenina cuyo destino fue la soltería, y con su soltería sellado el fin de la comunidad.

4. Las *ketubot* corianas: un acto sacramental sancionado por la autoridad civil

La palabra *ketubot* es el plural de *ketubá*. La *ketubá* es el contrato de boda judío y significa literalmente “lo que está escrito”. En ella se enumeran las obligaciones entre marido y mujer, simbolizando el pacto que Moisés escribió antes de la revelación en el Sinaí, el cual enumeraba las obligaciones mutuas entre Israel y Dios. También se estipula la cantidad de dinero que el marido deberá entregar a su mujer para su manutención en el caso de que se disuelva el matrimonio. El momento más importante de la boda judía es cuando se completa y firma la *ketubá*, que debe estar en manos de la mujer o su representante, y en caso de pérdida se procede a una nueva redacción.

Los contratos corianos se caracterizan por tener dos momentos: uno privado, donde se daban las bendiciones nupciales ante testigos de la comunidad judía local, llenando las exigencias religiosas básicas; y otro público, donde los testigos y el novio, en algunos casos la novia, asistían al registro para dar parte a la autoridad civil de la unión efectuada, transformándose así el acto en un hecho legal.

Estos contratos civiles, que trasladan casi al calce el texto de una *ketubá* a una instancia no religiosa, los entendemos como supletorios del matrimonio civil que aún no existía en Venezuela. De esta forma se llenaba el vacío jurídico resultante de la inexistencia de código civil y se daba cauce parcial a la libertad de cultos, que hubiera quedado como un hecho a medias si la comunidad no satisfacía mínimamente su ritualidad en torno al matrimonio. El resultado fue que un acto religioso original se laicizó acatando el marco legal mínimo que así lo exigía. Son atípicos y únicos porque dejan constancia de un acto sacramental que se hace en nombre de la ley de Moisés, donde se pide el auxilio divino y que, finalmente, resulta avalado por una autoridad civil.

Religión y Estado, matrimonio sacramental y matrimonio contractual, se unen en estos documentos, buscando dar, como en efecto se logró, una salida legal que hizo viable la vida en matrimonio para los judíos de Coro y asegurar el nacimiento de su prole en Venezuela, lo que de hecho permitió consolidar la comunidad desde tempranas épocas y aseguró su crecimiento al amparo de la ley.

4.1 Particularidades de las *ketubot* corianas

Los contratos corianos presentan variaciones de contenido peculiares al lugar, y que reflejan realidades sociales de esta comunidad en particular. En primer lugar, no hubiera sido posible registrar los documentos ante una autoridad civil venezolana si no estaban redactados en español, idioma oficial del Estado venezolano. Tenemos entonces un primer elemento que imponía una especie de desdoblamiento en las *ketubot*, surgiendo una en español, con valor civil, que se correspondía con la de valor religioso, que por tradición debía redactarse en arameo, aunque los sefarditas curazoleños y sus pares corianos venían de la tradición de Ámsterdam, donde se redactaban en hebreo; usanza que tampoco fue seguida al pie en el área caribeña, ya que se encuentran documentos de boda en distintos idiomas, como hebreo, portugués y español.

Pasando a otro aspecto, la comunidad judeo-coriana nunca tuvo el liderazgo espiritual de un rabino. Los documentos corianos apelan a varias figuras; la primera es la de un autorizado único para “casarles según la religión de sus creencias y órdenes de sus insignes sabios” –fórmula generalmente usada en estos documentos-; en la segunda dos personas intervienen en el acto: una como encargada del casamiento y otra con carácter de “asesor”; en la tercera opción el asesor daba a la vez las bendiciones nupciales. Es posible, ya que así lo permite la ley judía, que más de una persona actué como oficiante en el mismo acto matrimonial, y esto es lo que posiblemente reflejan algunas de estas *ketubot*.

Nuestras *ketubot* corianas incorporaron además una palabra que no se encuentra generalmente en *ketubot* de otros países, y es la palabra “legítimo/a” en referencia a los contrayentes. Nuevamente el libro de Emmanuel nos ofrece los antecedentes que iluminan la necesidad de mencionar la legitimidad de los contrayentes en las *ketubot* de la época: “En Curaçao, como en otras partes de Sud América [escribe Emmanuel] los judíos, como los demás colonos, fueron los padres de muchos niños mulatos”. Más tarde, Emmanuel hace nueva mención de los hijos ilegítimos de descendencia judía, como así también de un matrimonio entre un judío legítimo y otro/a que no lo era (Emmanuel, I., y Emmanuel, S., 1970: 390-391).

A la anterior lectura debe sumarse el peso social favorable que en Venezuela representaba el ser hijo de matrimonio legítimo, y que tuvo –como en Curazao- igual connotación social-racial, ya que la ilegitimidad solía darse a través del concubinato de los blancos criollos o peninsulares con negras e indias. La comunidad

judía de Coro era, como lo afirma Capriles Goldish, muy similar a las elites latinoamericanas en cuanto a costumbres sociales (Capriles, J., 2002: 8), y no encontró dificultad alguna para hacer uso del hecho remarcar por documentos públicos la condición legítima de sus descendientes, acto que reafirmaba su jerarquía social tanto a su interior como ante la comunidad local.

Finalmente, es bueno no perder de vista como el horizonte histórico más lejano para este aspecto la concepción de “legítimo” que existía en la cultura hispana, venida del medioevo y encarnada en la conocida como limpieza de sangre, mecanismo que a partir del siglo XV, con la Sentencia Estatuto de Toledo (1449) discriminó a los judíos y moriscos conversos en todos los aspectos. La limpieza de sangre aludía a una legitimidad de orden étnico-religioso: descender de cristiano viejo. La concepción de legitimidad sufrió una adaptación en América, y aunque la limpieza de sangre llegó con la misma conquista, el concepto trasladó el estigma hacia nuevos personajes: negros e indios y sus descendientes mestizos. Diluida en el tiempo y el amplio espacio geográfico, la legitimidad de origen quedó cada vez más asociada a la endogamia grupal y a la rigidez de la estructura social-racial que a la persecución religiosa. Para el caso coriano son de interés la persecución sufrida por Gerónima Garcés –descendiente de indios y blancos- en los años setenta del siglo XVIII, acusada de ser amante de su amo, don Antonio de Zárraga, y desterrada de la ciudad (AGI, SAC, legajo 272); y en el siglo XIX el caso de Begoña Chirinos, cuyo esposo fue execrado por el *paterfamilias* debido al origen pardo de ella (AHF-UNEFM, S/F, T. LIII (1815-1816), fs. 320v-324).

Otro elemento atípico en estos documentos de boda es que cinco incluyen las edades de los novios, cuatro de ellos suscritos a partir de 1860, un detalle no requerido por la ley judía y que no encontramos en otras *ketubot*. Esto quizás sea indicativo de un mayor rigor de las autoridades en la hechura de los documentos civiles, a medida que la República intentaba estabilizar sus marcos legales incluyendo datos considerados fundamentales –incluso hasta hoy-, como la edad, estado civil y calidad del hijo con respecto a su nacimiento, dato este último que fue eliminado del código civil venezolano apenas en el año 1982. Esta mención de la edad arroja una marcada tendencia al matrimonio de solteros mayores de 30 años, lo que es probable se relacione con la necesaria estabilidad económica que se requería para levantar una familia, y que tal vez estos hombres no alcanzaron a edades más tempranas.

Finalizamos mencionando otros detalles atípicos con respecto a la usanza sefardita, como la indicación en casi todos del estado civil del novio –las *ketubot* sólo obligan a indicar si la mujer es viuda o divorciada-. La pérdida del lenguaje religioso se advierte en la sustitución en muchos de estos documentos del sustantivo *zuzin*

- moneda de plata originaria de Tiro, antigua Fenicia, la moneda corriente en Jerusalén cuando se estableció el texto de la *ketubá*- por términos laicizantes como “tesoros” e incluso “pesos”, tal vez con la intención de hacerla totalmente comprensible para las autoridades locales. Sugerimos que este tipo de ajustes en aspectos aparentemente formales terminó, sin embargo, incidiendo en la pérdida de elementos de cultura y religiosidad que contribuyeron a la desaparición de la comunidad sefardita coriana. También llama la atención en nuestras *ketubot* que, excepto una, todas tuvieron lugar en día miércoles. Este es un particular curioso ya que de acuerdo a una vieja tradición judía en uso hasta el presente, el día más propicio para celebrar la ceremonia de matrimonio es el martes; el tercer día de la semana. ¿Cómo explicar este desplazamiento? Una vez más se asoma como hipótesis explicativa la pérdida de memoria identitaria en el contexto de procesos de ajuste al medio cultural venezolano. Cerramos con la observación de que en seis de estas bodas firman ambos novios y en cuatro sólo el novio, requisito que no se pide para las *ketubot*, las cuales hasta hoy adquieren fuerza legal sólo con las firmas de los testigos, no siendo requisito que firmen los contrayentes. Como otro aporte indicativo de la no figuración social de la mujer y su contracción al ámbito de lo privado, no hay testigos de sexo femenino en estas *ketubot*.

Conclusiones

Mientras en el rezago jurídico de la Venezuela del siglo XIX los católicos mantuvieron el marco religioso heredado de la colonia para normar sus enlaces matrimoniales; la joven comunidad judía –carente de sinagoga y rabino, y en ausencia de una normativa laica para sancionar el fondo y forma de las uniones conyugales - tuvo como única opción enlazar lo sacramental y lo contractual. Esta circunstancia generó documentos únicos, que permitieron expresar por una parte las exigencias mínimas de un Estado errático en materia de código civil, y por otra una parte de la ritualidad de su fe religiosa, expresada en la estructura de los documentos, en algunos términos puntualmente empleados y las figuras de los asesores o autorizados para bendecir la unión sacramental, llevándola ante la autoridad civil para su reconocimiento como un acto público.

¿Cómo leer el cambio cultural en estos documentos? Aspectos religiosos, de estructura parental y de género que asoman en la lectura permiten advertir cómo una estrategia que permitía preservar el imaginario colectivo y transmitir la herencia cultural, dadas otras circunstancias reinantes terminó por diluir estos aspectos hasta perderlos.

En la base de lo religioso estuvo la laicización de un documento religioso en ausencia de expertos en ley judía que ayudaran a preservar preceptos y normas básicas, para este caso en particular, por ejemplo, la

ritualidad propia de la sinagoga. Era imposible la transmisión profusa de los distintos lenguajes y expresiones de la fe religiosa en un contexto desprovisto de las estructuras y jerarquías mínimas indispensables. A esto se agrega que el Estado venezolano presionaba lenta pero firmemente por la laicización de actos antes confinados a la esfera religiosa.

En materia de parentalidad, tras los eventos xenofóbicos de 1855 la comunidad judía de Coro terminó reducida a tan pocas familias que las opciones para ejercer la endogamia local disminuyeron drásticamente. La merma demográfica hacía imperativa la presencia de contactos estables, estrechos y de larga data con otras comunidades sefarditas, los cuales hubieran permitido mantener la endogamia grupal en un contexto caribeño y no sólo coriano, ampliando así las opciones de nupcialidad para las mujeres y hombres de Coro con otros sefardíes, y estos contactos no prosperaron. Una comunidad de muy pocas familias, sin rabino y sin sinagoga, perdía las opciones y potencialidades de transmitir su herencia cultural y religiosa.

La visual de género se advierte a partir de que, si bien la comunidad judía de Coro se enfrentó en tierra firme con formas sociales y religiosas que les eran distintas, en términos de matrimonio y alianzas matrimoniales no existieron diferencias. El modelo asimétrico de la familia conyugal con el *paterfamilias* era compartido por ambos colectivos. El perfil doméstico de la mujer de clase pudiente venezolana se acoplaba a la perfección con el de la sefardita, así como el masculino. La vida conyugal estuvo marcada por similares preceptos.

La mujer sefardí estuvo sometida a relaciones asimétricas con un férreo control de los vientres que le negaron la opción de matrimonio –y por tanto de maternidad-, fuera de su comunidad; lo cual aunque era un factor de riesgo en términos del vínculo judaico, pudo haber sido una opción real si hubiese habido la presencia de una estructura religiosa que aminorara los riesgos resultantes de las uniones mixtas. La perspectiva de una mujer encargada de procrear y a la vez transmitir la herencia cultural e inculcar la fe religiosa se vio negada cuando la mayoría de los varones del grupo trasladaron su estatus de *paterfamilias* fuera del grupo original, al romper con la endogamia.

El grupo coriano, único entre los sefarditas caribeños, retrocedió con respecto a su herencia de Ámsterdam, donde los sefardíes habían soportado su interacción con otros grupos religiosos a partir de constituir una comunidad sólida, que hizo posible la rejudaización para los criptojudíos, con presencia de rabinos y acceso a expertos en ley judía. Los sefarditas corianos carecieron de estructuras que apoyaran su reemerger al judaísmo y no lograron mantener los avances logrados por sus correligionarios en el eje Ámsterdam-Curazao. Contribuyó a esto el aislamiento y el contacto con una sociedad en lo esencial católica y

conservadora, mucho más fuerte que los recién emigrados y con los cuales compartía numerosos valores, entre ellos los referidos a la familia, el matrimonio y la mujer.

FUENTES

Fuentes primarias

1. Documentación de archivo

Archivo General de Indias (AGI)

Sección Audiencia de Caracas (SAC). Legajo N° 272.

Archivo General de la Nación

Sección Interior y Justicia (SIJ). Tomos LXXXI, CV y CCLXII.

Sección Traslados (ST). Tomo CXLVI.

Archivo Histórico de Falcón-Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda *Sección Instrumentos Públicos (SIP)*. Tomo LIII (1815-1816).

2. Fuentes primarias impresas

- Colegio Colonial. *Anales del Colegio Colonial*. Diciembre de 1877. Curazao.

- *Gaceta de Venezuela*. Trimestre 1, N° 11. Valencia, 20 de marzo de 1831.

3. Fuentes hemerográficas

- *Caño Amarillo*. Coro, 15 de abril de 1894.

Fuentes secundarias

1. Libros

- Alpert, M., **Criptojudasmo e Inquisición en los Siglos XVII y XVIII**. Barcelona: Edit. Ariel, 2001.

- Chiossone, T., **Formación Jurídica de Venezuela en la Colonia y la República**, Caracas: Edic. UCV-Facultad de Cs. Jurídicas y Políticas, 1980.

- De Lima, B., **Coro: Fin de Diáspora. Isaac A. Senior e Hijo: Redes Comerciales y Circuito Exportador (1884-1930)**, Caracas: Edición CEP/FHE-UCV, 2002.

- Emmanuel, I., y Emmanuel, S., **History of the Jews of the Netherlands Antilles**. 2 Tomos. Cincinatti: American Jewish Archives, 1970.

- Flandrin, J., **La Moral Sexual en Occidente**, Barcelona: Juan Granica Ediciones, 1985.

- Galindo, Dunia. "De nuit ou en silence. Insultes contre les associations de femmes à Coro, Venezuela (fin du XIX^e siècle). En: Bouchet, Leggett, Vigreux et Verdo (Dir.), **L'insulte (en) politique. Europe et Amérique latine**

du XIX^e siècle à nos jours. Dijón: Ediciones Universitarias de Dijon, 2005.

- García-Oliver, F., "Mujeres de Sefarad". En: Morant, I. (Dir.), **Historia de las Mujeres en España y América Latina**, Tomo I, Madrid: Editorial Cátedra, 2005.

- Green, Nancy. "La formación de la mujer judía". En: Duby, G., y Perrot, M. (Dir.), **Historia de las Mujeres. El Siglo XIX**, Tomo IV, Madrid: Edit. Taurus, 2000.

- Guerra, D., **Derecho Internacional Privado**, Tomo I, Caracas: Fondo Gráfico Universitas C.A., 1978.

- Karner, F., **The Sephardics of Curaçao**, Holanda: Edit. Assen, 1969.

- Parra-Aranguren, G., **La Influencia del Matrimonio sobre la Nacionalidad de la Mujer en la Legislación Venezolana**, Caracas: Edición Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales. Serie Estudios, 1983.

- van Oost, J., "Onderwijs op Curaçao in de 19e eeuw". En: **Veranderend Curaçao**, Holanda: Stichting Libri Antilliani, 1999.

- Yalom, M., **Historia de la Esposa**, Barcelona: Ediciones Salamandra, 2003.

2. Artículos

- Capriles, J., "The girls they left behind. Curaçao's jewish women in the nineteenth century", en **Hadassah International Research Institute on Jewish Women at Brandeis University**, Boston, 2002, Working Paper N° 11, 26 pp.

- Galindo, D., "Espacio público y poder político en Armonía y Alegría: dos sociedades culturales de mujeres en el siglo XIX" (2004), en: **Revista Iberoamericana**, vol. LXX, N° 206, pp. 183-196.

3. Trabajos no publicados

- Machado, J., **Historia del Código Civil Venezolano**, Tesis inédita UCV, Caracas, 1934.

ⁱ Los documentos corresponden a las siguientes bodas: Isaac Moreno y Sara Levi Maduro (1841), Eliao Soares y Ester Moreno (1842), Isaac Pardo y Esther Pardo (1847), David Curiel y Exilda Abenatar (1860), Isaac Senior y Raquel López Henríquez (1861), Isaac López Henríquez y Sara López Henríquez (1863), Jacob Senior y Ester Henríquez Juliao (1864), Isaac Curiel y Débora Abenatar (1865), Salomón Curiel y Celinda Abenatar (1866), Isaac López Henríquez y Abigail Abinum de Lima (1866) y Mordejay Levi Maduro y Sarah Abinum de Lima (1867).

ⁱⁱ La ley del levirato establecía que si un hombre casado moría sin tener hijos, su hermano o pariente más cercano estaba obligado a casarse con la viuda, y el primer hijo nacido de esta unión era considerado hijo y heredero legal del difunto. La palabra deriva del latín *levir*, que significa «hermano del esposo». Cuando un hombre casado moría sin tener hijos, se esperaba que su hermano se casara con la viuda. Los hijos del matrimonio figuraban como del primer esposo. Esta costumbre existe en otros pueblos semitas además de los hebreos.

ⁱⁱⁱ *Paterfamilias* es aquel que tiene el señorío en su casa y se le designa correctamente con este nombre aunque no tenga hijo, pues el término no es sólo de relación personal, sino de posición de derecho. El jefe de familia

tiene bajo su potestad a sus hijos y demás descendientes, sobre los cuales ejercerá la patria potestad, a la esposa y los esclavos.

^{iv} La palabra criptojudío nace en España y Portugal para designar la conversión aparente de judíos al catolicismo. Estos judíos “conversos” que trataron de mantener en secreto algunas de sus creencias y ritos, recibieron el nombre de “marranos”. La Inquisición se especializó en tratar de descubrirles y castigarles. Su número aumentó con la expulsión de judíos de España en 1492 y con la conversión forzosa de la comunidad judía de Portugal en 1497. Muchos pasaron a las colonias españolas y portuguesas de América.

