

Amor y mujer: esponsales y dotes judías en el Coro del siglo XIX

Blanca De Lima
Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda, Coro
Isidoro Aizenberg
City University of New York

RESUMEN

El texto aborda el tema del amor y la mujer sefardita coriana en medio del cambio cultural que vivió este grupo de migrantes y la transición hacia el amor romántico. Un conjunto de documentos clave: dos escrituras esponsalicias y cinco cartas dotalas, fueron analizados, siendo la totalidad de documentos prematrimoniales ubicados para la comunidad judía sefardí en el archivo coriano. El recorrido documental permite ejemplificar tres expresiones de la idea moderna del amor. La imagen de una mujer judía cerrada en su grupo se pierde para dar paso a otra que coincide con la criolla, al ser arropadas por los valores sobre el amor comunes al mundo occidental. Pese a estos hallazgos de interés para las primeras cinco décadas de la migración, los documentos sólo permiten afirmar que el amor romántico fue excepcional entre las judías corianas.

PALABRAS CLAVE

Venezuela Siglo XIX, Coro, comunidad femenina sefardí, transgresión, amor romántico.

ABSTRACT

This paper deals with how Sephardic women in Coro, Venezuela, related to the transition toward the ideal of romantic love in the midst of cultural changes this immigrant group was undergoing. The study is based on the analysis of a number of key pre-nuptial documents of the Sephardic community found in the Coro archive: two betrothal and five dowry contracts. These documents exemplify three manifestations of the modern idea of love. The image of the Jewish woman shut in by her group is lost, giving way to one that coincides with the image of local women; both are caught up in the love values then in vogue in the Western world. In spite of the findings in these documents that hark back to the first five decades of Sephardic immigration to Coro, they only allow us to assert that romantic love was the exception rather than the rule among Coro's Jewish women.

KEY WORDS

19th century Venezuela, Coro, Sephardic feminine community, transgression, romantic love, Sephardim.

INTRODUCCIÓN

El estudio de la comunidad sefardita coriana ha sido visto esencialmente a través del tamiz de la historia económica, política y social. En esta ocasión, dentro del amplio campo temático de la historia de género, un conjunto de documentos ubicados en el Archivo Histórico del Estado Falcón-Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda, analizados a partir de la complejidad del discurso sobre el sentimiento amoroso y el matrimonio por amor, nos aproximan a una nueva lectura que es, entre líneas, la lectura del cambio de valores que sobre esta materia penetró la sociedad venezolana; y en este caso es advertido para el caso específico de la ciudad de Coro y la comunidad judía sefardita que en ella radicó a partir de los años veinte del siglo XIX.

Como en el caso de las libertades de esclavos en la jurisdicción de Coro¹ se hace el abordaje a partir de destacar los denominados documentos-clave, aquellos cuya atipicidad en medio de la norma permiten detectar los cambios de mentalidad que, en materia de amor y matrimonio, se operaban en hombres y mujeres del convulsivo siglo XIX venezolano. Estos documentos son dos escrituras esponsalicias y cinco cartas dotalas – la primera data del año 1835 y la última de 1866, es decir, una trayectoria de 31 años–; siendo la totalidad de documentos prematrimoniales ubicados para la comunidad judía sefardí en el archivo coriano. Buscando enriquecer el tema del amor y las relaciones asimétricas de género dialogan con otros similares del colectivo católico, que recorren los siglos XVII al XIX y que al sumárseles enriquecen tanto el tema como el escenario de transición de mentalidades.

La tesis para este artículo es que, si bien en materia de amor y matrimonio las circunstancias de la mujer judía radicada en Coro fueron similares y apegadas a las mismas prohibiciones y licencias que en torno al tema tenían las mujeres criollas; algunas parejas rompieron esta tendencia y sus actos, plasmados en documentos públicos, nos dejan ver los cambios que en materia de amor y mujer asomaban a partir de sus singularidades; siendo además de interés para el caso de los sefarditas corianos los elementos de cambio cultural que se advierten en los textos.

Para efectos de su abordaje los documentos se analizaron desde sus aspectos legales, culturales y rituales en el marco de lo que fue la Venezuela

1 DE LIMA, 2004.

del siglo XIX; un país inestable políticamente, con un marco jurídico inacabado y una sociedad en profunda transformación.

1. ESPONSALES Y DOTES EN LA JURISPRUDENCIA VENEZOLANA DEL SIGLO XIX

La primera precisión es que la Venezuela republicana convivió, hasta muy avanzado el siglo XIX, con el marco legal heredado de la colonia. 1867 fue el año clave que vio por vez primera un código civil sancionado y estable, ya que el anterior, de 1862, tuvo una vigencia inferior a un año².

El resultado de esta circunstancia fue el uso continuado de reales cédulas, decretos, ordenanzas y otros; así como las leyes contenidas en la *Recopilación de Indias*, la *Ley de las Siete Partidas* y las *Constituciones Sinodales del Obispado de Venezuela* y *Santiago de León de Caracas*, entre muchos otros de mayor o menor rango. En materia de matrimonio, se siguió utilizando aunque muy disminuida, si nos atenemos a la documentación que ha llegado hasta el presente, la secuencia esponsales-dote-matrimonio.

En general, los documentos de esponsales –del verbo latino *spondeo*, que significa prometer– derivan de la antigua tradición, tanto judía como cristiana, de dividir la ceremonia matrimonial en dos fases. En la primera –los esponsales– las familias pactaban el enlace de dos de sus miembros a través de un compromiso formal que quedaba por escrito en la escritura esponsalicia; en la segunda –la boda– se daba paso a la cohabitación.

Como institución jurídica europea proceden de tres vertientes: el derecho romano, donde no era obligatorio; el derecho germánico, relacionada históricamente con el matrimonio por compra de la mujer; y el derecho canónico, que establecía sanciones para quien incumpliera los esponsales. Convertidos en un acto legal, tenían consecuencias jurídicas de tanto peso como las de un matrimonio.

En Venezuela, colonia española, regía el proceso del matrimonio por el derecho canónico, establecido y regulado a través del Concilio de Trento en 1563, normas que comenzaron a aplicarse en América progresivamente, a través de los sínodos que se realizaron en las distintas regiones americanas. Por lo menos hasta el 1600 en América se siguieron los cánones previos

2 PARRA-ARANGUREN, 1981.

al Concilio tridentino. A partir de Trento se exigió la forma canónica (la declaración formal de consentimiento ante el párroco y dos testigos) para que el matrimonio fuera considerado jurídicamente válido. En el ritual cristiano existían además los esponsales, por los cuales la pareja y sus padres consentían en la unión, ceremonia que incluía el intercambio de anillos y la entrega de la dote. El acto de esponsales incluía testigos y un documento que daba fe del mismo. Desde Trento, tendrá lugar en la monarquía hispánica la convergencia en fines e intereses de la legislación canónica y la civil respecto al matrimonio; bajo esta convergencia los esponsales, si bien eran contratos civiles con perfil propio, tenían una normativa eclesiástica que incluía sanciones por su incumplimiento, y un peso social atado a lo religioso. Por su parte, las *Constituciones Sinodales del Obispado de Venezuela* los consideraban el equivalente a un compromiso que tomaba cuerpo bajo un contrato civil de obligatorio cumplimiento por ambas partes, a menos que una causa de peso justificara lo contrario. Sin embargo, su valor era tal que no requería necesariamente un documento, dado el valor de la palabra. Las Constituciones Sinodales lo distinguían claramente del matrimonio, ya que este era un acto sacramental, y aquel un contrato³

Los esponsales católicos destacaban, ante todo, la virginidad de la mujer; de allí que su ruptura implicara tanto como poner en entredicho la honestidad de la novia; tal vez el mayor estigma que podía recaer sobre una mujer, ocasionando reacciones legales como las de María Dolores Bello, quien en 1787, en Coro, denunció civilmente a Josef de la Natividad Urdaneta por “haberme robado mi integridad con palabra de casamiento”⁴.

Al respecto de los esponsales judíos, en las comunidades judías ashkenazíes, originarias del este europeo, se practicó desde la Edad Media una ceremonia llamada en hebreo *tenatm* (condiciones). En el marco de una festiva reunión familiar, se firmaba un documento fijándose los términos de la dote y la fecha del matrimonio. Pero contrariamente a la *ketubá* (contrato de boda judío), donde regían ciertos términos universalmente aceptados y practicados por todos los judíos, no puede decirse lo mismo

3 CONSTITUCIONES SINODALES DEL OBISPADO DE VENEZUELA Y SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS, 1848.

4 Archivo Histórico Estado Falcón, Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda, Sección de Instrumentos Públicos (en adelante AHEF-UNEFM, SIP), T. XLII, f. 203v-204.

acerca del documento de *tenaím*. Este fue un texto que se escribió según las necesidades del lugar y las circunstancias. Hasta hoy en día es costumbre en los círculos judíos más practicantes, que una vez que la pareja está decidida a fijar una fecha para la boda, se reúna la familia para presenciar la firma del *tenaím*.

Pero en materia de esponsales es un hecho que las comunidades sefardíes nunca instituyeron la costumbre de los *tenaím*. De allí que los contratos de compromiso corianos adquieren una medida de curiosidad y un valor histórico y cultural que va más allá de su contenido, siendo un indicador de cómo la comunidad sefardita coriana asumió ritos propios del catolicismo pero donde encontraban valores morales que les eran coincidentes, por ejemplo la virginidad de la mujer; y que, además, les permitían determinados aseguramientos legales y sociales que eran de su interés. Las escrituras esponsalicias revelan y refuerzan la condición disminuida de la mujer, condición inevitable de la prevalencia del *paterfamilias*.

Similares esponsales a los utilizados por los sefarditas de Coro se encuentran también entre los judíos de Santo Domingo. En Curazao se utilizó el documento holandés –aún vigente– denominado *ondertrouw*, que venía a ser un pre registro donde la pareja informaba a la autoridad de su intención de contraer matrimonio, incluyendo la fecha pautada⁵. En general, puede concluirse en que, siguiendo las costumbres de los países de la diáspora, los sefarditas emplearon estos documentos, figuras de promesa de matrimonio de diferente peso legal y social según el país en particular.

La eliminación de los esponsales formó parte del proceso de laicización del Estado venezolano y su jurisprudencia. Fueron excluidos del código civil de 1862. En el título III, artículo 1 se explicitó: “La ley no reconoce esponsales, o sea la promesa de matrimonio mutuamente aceptada. Ningún tribunal civil o eclesiástico admite demanda sobre ellos, ni para pedir que se lleve a efecto el matrimonio, ni para reclamar indemnización de perjuicios”⁶. El código civil de 1867 ratificó la medida. El decreto ley sobre esponsales y matrimonio civil de 1783 reconoció nuevamente los esponsales, siempre que constaran en escritura pública o carteles. Sin embargo, sólo el matrimonio civil generaba efectos civiles y la acreditación del estatus de casado, por tanto, ninguno de los comprometidos podía exigir prebendas

5 VERDOONER y SNEL, 1992.

6 LA CODIFICACIÓN DE PÁEZ, Tomo I, 1974, p. 12.

del estado civil de casado ni hacer reclamos asimilables a dicho estado civil; sólo el acta matrimonial debidamente extendida por la autoridad permitía reclamos a la pareja. De esta forma, el valor económico y social de los esponsales quedó notoriamente disminuido⁷.

En materia de dotes, tanto entre judíos como entre católicos, la carta dotal era un acuerdo financiero. Como institución, su origen retrotrae a tiempos bíblicos –hacia el fin del tercer milenio a.C.–, a las tribus semitas de lengua hebrea cuya economía se sustentaba en diversas actividades, entre ellas la ganadería y el comercio y cuya religiosidad avanzaba hacia un monoteísmo iniciado con el acuerdo entre Dios y Abraham y renovado por Moisés. En el marco de una religiosidad de corte patriarcal, acorde con una sociedad patrilineal, la dote era un aspecto fundamental tanto en la estrategia que el *paterfamilias* utilizaba para orientar los matrimonios como en las transacciones que, en estas tribus, daban flujo por una parte a la riqueza social producida. Permitía, además, exhibir el estatus de la familia y reafirmaba el control del marido sobre la mujer, productora de la riqueza más apreciada: los hijos, que aseguraban la prosecución de la filiación patrilineal. Recuérdese cómo Jacob trabajó siete años para Labán, pagando en servicios la dote por Raquel. La dote quedó incluida en el cuerpo normativo constituido por la Torá, en fecha tan antigua como el 622 a. C.⁸.

Las cartas dotales fueron muy usuales durante la colonia venezolana, donde su perfil era de documento con valor religioso pero también civil, pues se hacían en presencia de un escribano público. En el caso coriano se evidencia, a partir de los documentos que han llegado al presente y que reposan en el AHEF-UNEFM, que desde familias adineradas hasta de condición mediana se apegaron a esta tradición. Sin embargo, para el siglo XIX habían caído –al parecer– en desuso, cuando menos, desaparecen casi por completo como documentos públicos. De hecho, en los tomos donde se ubicaron las cartas dotales que aquí se estudian sólo hay dos cartas más; lo cual incrementa el valor de las pocas ubicadas. Su presencia se une a la de las escrituras esponsalicias para continuar perfilando el discurso sobre el amor, el matrimonio y la mujer coriana que, atada a este tipo de documentos, mantenía en la sociedad y en la familia una posición subor-

7 PARRA-ARANGUREN, 1981.

8 JOHNSON, 1991, Capítulo 1.

dinada de perfil premoderno. Este mismo decaer del uso del documento dotal durante el siglo XIX se ha encontrado en México, de lo cual podría desprenderse que el escenario general de cambios políticos, económicos, sociales, culturales y de mentalidades en las ex colonias influyeron en el desuso y desaparición de la carta dotal⁹.

2. AMOR CONYUGAL Y AMOR ROMÁNTICO

El estudio de estos documentos hace confluír los temas de la pareja, el amor conyugal y el amor romántico. Los esponsales y cartas dotales que integran este conjunto documental siguen casi todo el espíritu de los siglos coloniales. Pero al ser documentos decimonónicos posteriores al periodo colonial, en plena ebullición de un orden republicano y burgués, es preciso enmarcarlos en su relación con el pensamiento ilustrado que orientó las ideas de independéncia. La Ilustración se soportó sobre la asimetría en las relaciones de género, y las profundas transformaciones políticas, económicas y sociales que le acompañaron no tuvieron su correlato en el plano de la familia y el matrimonio. El impulso que recibió el amor romántico desde el siglo XVIII no incidió en una modificación radical de la dinámica matrimonial. En este sentido, la modernidad se mostró ambivalente y la mujer, más allá de conquistar la opción de enamorarse con antelación al matrimonio, no logró ningún otro avance una vez logrado el estatus de esposa. La mujer judía tuvo acceso –con diversos matices según la procedencia y tipo de religiosidad– a la serie de reformas que avanzaron a lo largo del siglo XIX en Europa y los Estados Unidos a partir de los procesos de secularización, la emancipación de las comunidades judías y el movimiento de Reforma –con sus orígenes en la Alemania del siglo XIX– al seno del judaísmo. Pero persistiendo en su gran mayoría las restricciones en materia de acceso a la educación y manteniéndose la preparación para el matrimonio en base a criterios de familia y grupo. En todo caso, la mujer sefardita coriana habría sido influenciada por el movimiento reformista, que dio pie en 1864 a la división de la comunidad curazoleña en ortodoxos portugueses y reformistas de rito estadounidense, al que pertenecieron los radicados en Coro. Pero esta influencia del reformismo no parece haber ido más allá de matices educativos que se desplegaron en su participación

9 SANCHIZ, <http://www.2csh.clio.pro.br/javier%20sanchiz.pdf> (16-02-2008).

en las sociedades culturales y de beneficencia de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX en la ciudad de Coro.

En materia de familia, judíos españoles del medioevo y cristianos mantenían una concepción similar. Aún más, es el cristianismo quien hereda la concepción de familia del judaísmo y todo lo relativo a la moral familiar y sus consecuencias sociales. Las similitudes en esta materia pueden entenderse a partir del hecho de que hebraísmo y cristianismo tienen un mismo origen: el judaísmo polivalente de la época de Jesús, cuando no existía un judaísmo oficial sino tantos judaísmos como escuelas (fariseos, esenios, saduceos...).

En esta familia medieval el amor, la sexualidad y todas las conductas vinculadas a la formación de las parejas como el cortejo, la coquetería, la moda y, en general, el comportamiento de género están debidamente codificadas por la autoridad religiosa. Es una familia heterosexual, monógama y patriarcal, núcleo de la sociedad. En ella a las mujeres corresponde la domesticidad, el ámbito privado—las disposiciones rabínicas del medioevo establecían que mujeres, niños y débiles mentales estaban incapacitados para gestionar los asuntos públicos¹⁰, y la práctica de la normativa religiosa por el grupo familiar:

La vida familiar giraba en torno a las mujeres de la casa. En las familias modestas trabajaban y se ocupaban del hogar y los hijos, mientras que entre la elite dirigente podían equipararse a las nobles damas cristianas. Las grandes familias judías vivían en la Corte y formaban la clase dirigente de las aljamas gracias a su poder económico e influencia con los monarcas, sobre todo en los siglos XIII y XIV; los Caballería, Benveniste, Santángel, Orabuena o Abravanel formaban con sus familias una casta aristocrática y privilegiada, rodeada en ocasiones de su propia corte¹¹.

La misma dinámica se encuentra cinco siglos después, como se lee en este texto que rescata lo que era la educación de la mujer judía en Salónica:

Kuando se trata de transmeter tradisiones folklorikas sefaradis, se ve ke la influencia i el poder viene de las madres, en sus okupasion de mantener la vida i salud de miembros de sus famiya. La madre sefaradi ambezava a las ijas las consejas, los consejos, las kantigas, komidas i kuras para ser novia komplida. Eya tambien era la ke transmetia

10 GARCÍA-OLIVER, 2005, pp. 502-503.

11 La cultura judía en los reinos cristianos,
www.geocities.com/CapitolHill/Lobby/2679/cultura.htm (24-08-2003).

todas las reglas por mantener las varias fiestas relijozas. Algunas mujeres tenían el poder i la saveduria de kuras; mi madre era una de estas, i su ermama grande era komadre y kurandera. Estas informasiones se davan de la kuna asta la hupa sin edukasion formal (...) Esto, endjunto kon los artes de mirar kaza, kuzir, gizar, ets. era todo lo ke se keria para ser una ija sefaradia komplida en akeyos tiempos¹².

De esta familia y de esta mujer se esperaba la estabilidad social, económica y del grupo transmisora de valores de generación en generación en orden a los principios religiosos, con profundo sentido teológico. Dentro de esta familia el *paterfamilias* era quien determinaba las estrategias de alianza desde los esponsales, ya que el matrimonio, como parte de esas estrategias:

(...) comprometía todo el futuro de la explotación familiar, era la ocasión de una transacción económica de la más alta importancia, contribuía a reafirmar la jerarquía social y la posición de la familia, era asunto de todo el grupo más que del individuo. Era la familia la que se casaba y uno se casaba con una familia¹³.

En el caso coriano, desde el siglo XVIII se encuentran documentos que, sin lugar a dudas, dejan ver la intención de ciertas parejas por construir destinos matrimoniales que rompían con los criterios premodernos de la adscripción social como condicionante para la vida conyugal. Estos pueden considerarse el precedente de las parejas judías que en el siglo XIX también procedieron a expresarse con mayor o menor intensidad fuera de los criterios premodernos. Los casos más emblemáticos en el colectivo católico son el de Rosa Garcés –de la elite criolla– y Pedro la Rúa, quienes habiendo contraído esponsales enfrentaron entre 1793 y 1794 un juicio de disenso introducido por el hermano de Rosa, opuesto al matrimonio en función de la disparidad social entre su hermana y el pretendiente. Este litigio que llegó hasta la Real Audiencia de Caracas, y fue declarado sin lugar. Entre el conjunto de documentos que dan forma a este juicio destaca una carta sin fecha escrita por Rosa a Pedro, donde el amor romántico se

12 ALALQUE, 2004, p. 36.

13 SEGALÉN, 1992.

<http://www.monografias.com/trabajos/antrofamilia/antrofamilia.shtml> (26-10-2006).

deja ver en la intensidad de su despedida: “Y con esto adiós, mi dueño, adiós mi alma, adiós todo mi consuelo, pues después de dios no tengo otro que tú y al mismo pido te guarde (...) de tu más fina y amantísima esposa. Rosa Garcés”¹⁴.

El segundo es el caso de Leopoldo Tellería y Begoña Chirinos, quienes en 1815 contrajeron matrimonio con la oposición del *paterfamilias*, dada la calidad de parda de la novia. Las habilidades legales de Leopoldo hicieron inútil el disenso introducido por su padre, don Diego de Jesús Tellería, de la elite coriana, quien sólo logró que “semejante matrimonio” se declarara clandestino, por haber sido contraído sin su conocimiento ni autorización. Finalmente, Leopoldo fue desheredado por su padre en 1816¹⁵.

Asumimos que la escritura sponsalicia de Isaac Abenum Delima Junior y Sara Cohen Henríquez (1835)¹⁶, y la suscrita por Isaac Moreno Henríquez en 1841¹⁷, pueden ser igualmente enmarcadas en el espíritu de aquellos documentos que permiten advertir cambios en las mentalidades en materia de relaciones de pareja, como se expondrá a continuación.

3. ESCRITURAS ESPONSALICIAS

Dos escrituras sponsalicias se encuentran en este conjunto documental: la de Isaac Abenum Delima Junior y Sara Cohen Henríquez (1835) y la de Isaac Moreno Henríquez y Sarah Maduro (1841) siendo, además, los documentos más antiguos. El primero de estos documentos se suscribe a poco más de diez años de radicarse los primeros judíos curazoleños en Coro. Es extraordinario tanto entre los documentos corianos como entre otros miles de documentos judíos a través del mundo con similar contenido. Este contrato menciona el lugar donde se ejecuta, la fecha, los nombres de los novios y sus edades, y afirman ser todos naturales de Curazao. Hasta aquí se siguen las formalidades, pero inmediatamente después hay elementos que rebasan el protocolo y datos no coincidentes con valores y usos de los sefarditas. El primero es que se aparta de los intereses clásicos de este tipo de documentos (acuerdo de dote, elección de la pareja por

14 AGN-DYM, T. XXV, f. 23v; AHEF-UNEFM, ST, Caja 58.

15 PELLICER, 2004, 138-139; AHEF-UNEFM, SIP, T. LIII.

16 AHEF-UNEFM, SIP, T. LIV, f. 189-190.

17 AHEF-UNEFM, SIP, T. LXIII, f. 145v-146v.

los padres) y se asemeja mucho más a una estricta promesa –sancionada legalmente– de contraer matrimonio a futuro, promesa que parte –en este documento– de un acto volitivo de las partes –aunque ella explicita que tiene el consentimiento de sus padres– y no obedece a presiones externas de ninguna índole, ya que como asienta en el documento: “de su libre y espontánea voluntad, otorgan que prometen y se dan mutuamente su fe y palabra de casarse”. La Srta. Cohen Henríquez recibió autorización de sus padres para contraer esponsales: “ha obtenido expreso consentimiento de sus padres residentes en Curazao, según los otorgantes, y los testigos presenciales lo afirman”.

Lo segundo es que el documento deja en claro que es un amor mutuo, que ha surgido en ambos siendo solteros: “juntos de mancomún dijeron que para vincular y radicar honesta e indisolublemente el *sumo amor que se profesan* decidieron contraer vínculos de esponsales” y que están dispuestos a hacer de ese sentimiento un vínculo para toda la vida, pero que ese amor puede ser dañado por factores exógenos, los cuales se eliminan por la vía de los esponsales para “evitar los riesgos a que están expuestos, y las infaustas consecuencias que pueden resultar en detrimento de sus conciencias, y ofensa a la sociedad, y a Dios todopoderoso”. La confesión de amor mutuo que hacen los novios y el reconocimiento de riesgos e “infaustas consecuencias” a evitar, pareciera aludir a las relaciones sexuales prematrimoniales. Surgen las preguntas: ¿por qué tuvieron que expresar estos sentimientos más bien íntimos en un contrato de compromiso oficial? ¿Por qué no dejar sentado que querían contraer matrimonio en una fecha futura y terminar allí? La respuesta puede estar en un cambio de mentalidades que ya había alcanzado el reconocimiento social suficiente y necesario como para que permitir a la pareja expresar públicamente un sentimiento amoroso prematrimonial y que la autoridad aceptara dicha expresión amorosa como fundamento para unos esponsales.

Todo indica que hay un sentimiento amoroso prematrimonial reconocido por la pareja, pero también los temores tradicionales en la materia: temor a ellos mismos, a la sociedad y a dios; temores que puede fundamentarse, por ejemplo, en el hecho de ser una pareja muy joven, una mujer aparentemente sola (no estaban sus padres, y sabemos que tenía un hermano, llamado Moisés, el cual no figura como testigo de los esponsales) en una ciudad que –finalmente– le era extraña, un medio cultural muy distinto

al de su país de origen, entre otros elementos. Cuenta este documento con suficientes indicadores de una nueva forma de pensar en materia de sentimiento amoroso, que sugiere la lenta pero segura penetración de nuevas ideas y actitudes al respecto del amor, aunque se mantiene en el respeto a la regla homogénea y endogámica característica de los sefarditas curazoleños y corianos, la cual se perdería en Coro con el avanzar el siglo XIX y su proceso de cambio cultural.

El tercer y último elemento es un gesto particular: los novios, Isaac y Sara, “para mayor estabilidad se dan sus manos derechas”, gesto usual en las sociedades occidentales pero que nunca es requisito en las ceremonias religiosas judías, y que en este caso tal vez obedeció a una solicitud de la autoridad civil, de los testigos no sefarditas, o incluso al seguimiento protocolar de una costumbre del país de residencia, la cual no entraba en conflicto con su carga cultural. Finalmente, la sustracción total del acto con respecto a la esfera religiosa, cuando se asienta que “se someten a los Sres. Jueces de esa ciudad” y que “renuncian todas las leyes, fueros y derechos que haya a su favor”. Es factible que en ausencia de una autoridad judía, no existió otra alternativa para dar fuerza y eventualmente hacer valer el documento que someterlo a la autoridad civil. Llama incluso la atención que de los tres testigos del acto sólo uno, David Hoheb, fuera de la comunidad judía coriana.

El segundo documento revela que —como en Curazao— también se dieron entre los judíos de Coro las relaciones sexuales prematrimoniales, lo cual podría relacionarse con cambios de mentalidad en las jóvenes parejas. La clásica obra de Emmanuel y Emmanuel relata, con un toque que borda en el humor, que muchas veces los jóvenes sefarditas curazoleños “en un momento de debilidad, sucumbían al poder abrumador del los calores tropicales”. Tan grave fue el problema para la comunidad curazoleña, que en la segunda mitad del siglo XVIII se resolvió que esos casos las autoridades religiosas cortarían cualquier lazo entre la pareja y la comunidad. Si eventualmente esta pareja decidiera contraer matrimonio, el *habám* o rabino de la comunidad no officiaría en la ceremonia y ni siquiera podría ser un firmante como testigo de la *ketuba*¹⁸.

18 EMMANUEL Y EMMANUEL, Tomo I, 1970, p. 269.

En la escritura esponsalicia suscrita por Isaac Moreno Henríquez en 1841, este reconoce que ha dejado “grávida y ofendida de mi persona” a la señorita Sarah Maduro, joven de 19 años, violándose con ello uno de los principios religiosos más estimados y uno de los convencionalismos sociales más caros al perfil femenino premoderno; el de evadir las relaciones sexuales hasta después de la boda, conservándose la virginidad. Ya en el siglo XIII el rabino Yoná Girondí en su libro *Puertas del Arrepentimiento* recordaba que: “nuestros maestros, de bendita memoria, decretaron que la novia comprometida pero sin haber recibido aún las bendiciones le estaba prohibida a su esposo, al igual que si fuera su mujer y estuviera menstruante”¹⁹.

La escritura no contó con la participación de Sarah, siendo suscrita entre Isaac y el padre de la joven. En un tono totalmente opuesto al anterior, acá no se habla de amor, sino “de la mayor estimación que le profeso”, lo cual nos recuerda a esa “pasión domesticada” de la que habla Jean-Louis Flandrin²⁰. En esta ocasión el matrimonio acordado no es producto de una decisión libremente decidida por la pareja, sino un contrato entre un padre tal vez más ofendido que su hija y un yerno que no ha respondido a las normas consagradas en la materia. Un contrato consecuencia de una circunstancia extraordinaria: un embarazo, para el cual la única alternativa es un matrimonio que, por causas que desconocemos, no podía realizarse de inmediato. Obligando a tomar medidas adicionales que aseguraran el desenlace esperado en el marco de lo socialmente sancionado, tratan de recrear un acuerdo entre familias –en este caso entre los varones más cercanamente involucrados en el hecho– por encima de lo que pareciera haber sido una decisión de pareja.

Lo interesante es que el hecho permite jugar con la hipótesis de una pareja que procedió a romper las barreras establecidas teniendo relaciones sexuales sin necesitar del vínculo conyugal, lo cual se aproxima al nuevo concepto del amor. Un caso en que se completó la tríada amor-acoplamiento-procreación. ¿Fue rebeldía? ¿Fue el engaño de un seductor? ¿Fue una forma de que se autorizara un matrimonio que no contaba con el beneplácito familiar? ¿Acaso producto de la ausencia de casamentero? Hasta ahora es imposible saberlo; pero sí que, finalmente, el matrimonio tuvo lugar el 13

19 GARCÍA-OLIVER, 2005, p. 505.

20 FLANDRIN, 1985, p. 98.

de agosto de 1841²¹, apenas 21 días después de la escritura de esponsales. Deben haber sido días difíciles para los involucrados en este drama social-familiar, de cuyo carácter estigmatizante da cuenta el hecho de que no se hayan firmado los esponsales en Coro mismo, sino en la localidad de San Luis, en la sierra coriana, muy lejos del núcleo de conflicto; quizás para evitar una situación ya difícil tanto para la pareja como para sus familiares. En San Luis tuvieron propiedad los esposos Isaac Abenatar y Johebeth Levi Maduro, de las familias involucradas en este suceso, tal vez ello facilitó su escogencia para hacer el documento. La *ketubá* quedó registrada en los archivos de la sinagoga de Curazao y hubo descendencia, ya que una bizneta y un biznieto de esta pareja residen en la ciudad de Coro.

En el plano legal, este documento es excepcional por dos elementos: primero, su contenido revela que esta es una escritura esponsalicia que se sobrepone o suma a otra anterior –cosa inédita en materia de esponsales–, ya que Isaac “expone que tiene contraído *matrimonio a futuro* con Sarah Maduro”, y a esta promesa de matrimonio le suma –dada la gravedad del caso– un “testimonio de seguridad” que consiste en “afirmar mi compromiso” y por ello “debo casarme con ella *como le he ofrecido y es de mi obligación*”. Así, esta pareja queda atada por dos escrituras de esponsales (lamentablemente, la primera no ha podido ser ubicada). Obviando las formalidades legales y reforzando su carácter excepcional, el documento no cuenta ni con la presencia ni con la anuencia de la novia; es un documento suscrito entre el *paterfamilias* y el responsable por la reputación ofendida.

En segundo lugar y para hacerlo aún más singular, el contrato se ve reforzado cuando el joven Isaac Moreno acepta someterse al contenido de la ley de 10 de abril de 1834 sobre libertad de contratos, la cual permitía pactar que se rematasen los bienes del deudor por lo que se ofreciera, pero además, el acreedor podía ser licitador en la subasta, accediendo con facilidad a los bienes de aquel. Esta ley no fue hecha teniendo como objetivo actos como unos esponsales, sino las operaciones de índole netamente mercantil. En este caso, se infiere que el padre de Sarah forzó la aplicación de una ley que, con todo, era tan amplia como para ser aplicada a cualquier tipo de contrato. Siendo la escritura esponsalicia un contrato de orden civil, se ajustaba al artículo 2 de dicha ley, el cual rezaba: “En todos los demás contratos, así como en el interés que en ellos se estipule,

21 AHEF-UNEFM, *SIP*, T. LXIII, f. 222v-223.

cualquiera que sea, también se ejecutará estrictamente la voluntad de los contratantes”²². Quedaba Isaac, entonces, completamente en manos del acuerdo pactado con el padre de Sarah, quien además comprometió a su hija a efectuar el enlace.

La presencia de estos sponsales, aunque ajenos a la tradición sefardita, no debe extrañar. Podrían explicarse como situaciones extraordinarias, donde ambas mujeres se exponían al estigma social al incurrir o poder incurrir en actos no admisibles en el contexto de la Venezuela de entonces, y de los valores morales coincidentes en ambos casos para católicos y sefarditas, ya que los dos grupos rechazaban la vida de mujer sin respaldo social de un varón, circunstancia que Sara Cohen Henríquez resolvió a partir de su compromiso, así como las relaciones prematrimoniales y el embarazo sin matrimonio –caso Sarah Maduro–. Debe entenderse que en el vacío legal que hubo entre 1830-1863, no quedaron en Venezuela más que las *Constituciones Sinodales* como parámetro para orientar todo lo concerniente a los enlaces matrimoniales, incluyendo sponsales, ya que Venezuela seguía rigiéndose por las leyes hispanas. Lo que hizo la comunidad sefardita fue utilizar un acto que les era conocido y que practicaron en un espacio geohistórico particular, obviando el marco católico y asumiéndolo desde su valor como contrato civil de obligatorio cumplimiento.

Aunque excepcionales, documentos como los mencionados –tanto judíos como católicos– hacen viable la hipótesis de que en la escogencia de pareja Venezuela vivía, desde las postrimerías del periodo colonial, cambios orientados en el sentido del amor romántico. En el caso específico de la comunidad judía, se afianza la conclusión de Kaplan para los sefarditas de Ámsterdam a fines del siglo XVIII, raíz de los judíos curazoleños y corianos: “Los fundamentos de la moral tradicional se habían quebrado y los jóvenes obraban de acuerdo a un nuevo código de valores, que legitimaba el vínculo erótico prematrimonial y otorgaba importancia al amor romántico como base del vínculo nupcial”²³, coincide en esto con Yalom, quien afirma: “Cualesquiera fueran las causas, durante el siglo XIX se consolidó la gradual emancipación de los jóvenes respecto de sus padres y también la primacía del amor en la pareja”²⁴. Y es que debe considerarse

22 AGN, *SJJ*, Tomo XCI, f. 267-268v.

23 KAPLAN, 1996, p. 133.

24 YALOM, 2003, p. 208.

que desde el último cuarto del siglo XVIII el matrimonio occidental moderno, sustentado en el amor de la pareja y ajeno cada vez más a acuerdos de familia o grupo, había hecho su aparición, estando consolidado ya en la primera mitad del siglo XIX. Es factible inferir que, en el caso coriano, algo similar ocurría, y que de ello son un atisbo los casos Garcés-la Rúa, Tellería-Chirinos, Abenum Delima-Cohen Henríquez y Moreno-Levy Maduro. A estos documentos puede agregarse, para el caso judío, el matrimonio de Jacobo Curiel, hijo de Joseph Curiel, considerado cabeza de la migración sefardita desde Curazao hacia Coro, con una joven católica del poblado de Carora (estado Lara). Jacobo procedió al bautismo, siendo considerado por su padre como perjuró, lo que ocasionó su distanciamiento. La memoria oral lo rescata así:

Jacobo se va a trabajar a Carora, él se fue. Y se enamoró y se casa con una católica. Y él para casar tuvo que bautizarse. Tiempo después Jacobo sabe que papá Joseph está grave, muriéndose [Joseph Curiel falleció el 3 de agosto de 1886, a los 90 años de edad], y él viene a verlo. Entonces pasó cada uno de los otros hijos, y le dicen: ahí está Jacobo. Y él dice: yo no tengo un hijo llamado Jacobo²⁵.

4. LAS CARTAS DOTALES

Para el lector contemporáneo, el amor que se profesa una joven pareja y un contrato que especifica términos financieros, no parecen armonizar. Sin embargo, esta fue justamente la intención de las cartas dotalas encontradas, cuya laicidad, sin embargo, se aviene en forma parcial con raíces bíblicas e interpretaciones de los maestros talmúdicos: una familia que intenta llevar una existencia estable no podrá hacerlo a menos que se asegure una base económica que la pueda sustentar. Por ello, para casarse era necesario reunir un capital; ese capital era la dote, de lo que dependía la estabilidad de la mujer, por ejemplo, en caso de una viudez o quiebra del esposo en sus actividades económicas. Pero, además, la dote tenía otras facetas: permitía la transmisión de un derecho de dominio del *paterfamilias* al esposo. Bajo su figura profecticia, hacía ostensible el poder del *paterfamilias*, así como las diferencias sociales. De hecho, ya en la España sefardí:

25 Entrevista al Dr. Salomón Domínguez, nieto de José Curiel Abenatar, de la comunidad sefardita de Coro. Coro, 05-05-2000.

Mejor que otro indicador, a través de las sumas negociadas nos damos cuenta de que la judía distaba de ser una sociedad de iguales, unida por el mismo credo y con una misma y vigorosa voz ante las amenazas exteriores. Por el contrario, las aljamas vieron nacer en su seno insalvables diferencias económicas que se trasladaron permanentemente al terreno del enfrentamiento político y la opresión fiscal. Pero acaso fue en el terreno simbólico y de los signos donde la disparidad de fortunas se hizo más ostensible. Mientras que las más pobres se casaban con dotes mezquinas y en tristes ceremonias, a las ricas les esperaba el lujo y el boato, la ostentación de vestidos caros y de preciosas joyas, los músicos que amenizaban espléndidos banquetes y entretenían a los copiosos invitados²⁶.

El documento fechado el 4 de mayo 1849 es la carta dotal de Abigail Henríquez, oriunda de Aruba²⁷, e incluye dos tipos de dote: la llamada dote romana o castellana, que era aportada por la mujer, y la *propter nuptias*, que era dada por el marido a su esposa. Ambas aparecen en las Partidas de Alfonso X el Sabio, Ley 1ª, título XI, partida IV. El documento indica el monto y desglose de los bienes que se comprometía Abigail a entregar a su novio “por dote y caudal suyo propio”, “para ayudar a empezar las cargas matrimoniales”, y cuya administración y disposición de lo producido quedaba bajo responsabilidad del marido, destinados al gasto familiar, constituyéndose así una masa patrimonial para beneficio del matrimonio. La dote aportada por Abigail era una mezcla de dote mobiliaria y dineraria, que incluía tres esclavas, pero donde el mayor monto estaba en el efectivo, circunstancia que se hizo usual en las áreas urbanas y que no debe extrañar en el caso de una comunidad dedicada al comercio.

Por su parte Jacob Naar, el novio, hizo a Abigail una donación “por aumento de dote”. Las donaciones *propter nuptias* se hacían apelando a valores esencialmente femeninos que se destacaban en el documento, y que pueden resumirse en la virginidad de la mujer. Jacob se afianzó en la “virtud, honestidad y loables prendas de que está exhornada [Abigail]”. Otros documentos del mismo archivo también reúnen ambas dotes, pero sólo mencionamos dos, con casi 150 años de distancia pero apegados al mismo patrón: el fechado en Dabajuro el 17 de noviembre de 1708, por el cual Juan Nicolás Melián aportó 500 pesos a su futura esposa María de la Concepción Romero “por su virginidad y limpieza y por honra del

26 GARCÍA-OLIVER, 2005, 505.

27 AHEF-UNEFM, *SIP*, T. LXV, f. 221-222v.

matrimonio”²⁸, y el de fecha 17 de diciembre de 1850, donde Dolores Hernández dota a Inés Morian de 500 pesos “en atención al buen comportamiento y demás prendas que adornan a mi citada esposa”²⁹.

La virginidad es un valor que se mantiene tanto en la religiosidad y sociedad judía como en las diversas denominaciones cristianas. Los esponsales y cartas dotales ubicadas son un claro indicador de la vigencia de esta calidad para la mujer y con certeza podemos afirmar que, en general, hombres y mujeres compartían el apego y respeto por esta institución. La palabra *betulá* (virgen), se usa hasta hoy en las *ketubot* (plural de *ketubá*). Los documentos nos dicen una y otra vez que la mujer debía llegar virgen al matrimonio, y que era una precondition irreducible.

Pero retomando el tema de la dote, es interesante el hecho de que la donación de Jacob fue superior a la dote de Abigail, lo cual puede indicar bien un mayor estatus económico del novio, o el loable esfuerzo de un hombre por demostrar su solvencia y capacidades ante la familia de la novia. Finalmente, el total de ambas sumas se convertía en intocable, retornando a manos de Abigail en caso que el matrimonio llegase a disolverse. El monto de esta dote y donación, 7300 pesos, era una suma elevada para la época, señal de familias muy bien posicionadas económicamente. La dote “por aumento” evidentemente favorecía a Abigail en su nuevo estado civil y la protegía de las contingencias que el futuro deparara al patrimonio conyugal en función de ser bienes inalienables, que debían conservarse para sostener las cargas matrimoniales expresadas en el documento. Esto lo que no siempre ocurrió y que ejemplificamos con el arrepentido Joseph Martínez Estrella, quien en su testamento de 1710 confiesa que dilapidó los bienes de su mujer “sin provecho para la carga dotal, por lo cual pide perdón”, solicitando a sus albaceas que en primera instancia repararan su error por “ser en descargo de mi conciencia, por habérselo disipado como llevo dicho”³⁰.

Diez meses después de haberse firmado el compromiso entre Jacob y Abigail, se ubica otra escritura de dote similar, esta vez entre David L. Penha y Rebeca Henríquez. Según todas las referencias allí citadas, Rebeca es hermana de Abigail y David manifestó ser “de estado soltero, mayor que expresó ser de treinta y un años y que por si propio se gobierna”. El

28 AHEF-UNEFM, *SIP*, T. II, f. 72-73v.

29 AHEF-UNEFM, *SIP*, T. LXV, f. 334v.

30 AHEF-UNEFM, *ST*, Caja 2.

monto total de la dote aportada por Rebeca es igual al de su hermana, con la diferencia de no incluir esclavos, lo cual fue compensado aumentando la cantidad de dinero en efectivo. Por otra parte, en esta ocasión el novio no aportó dote *propter nuptias*.

Llama la atención que en estas dos cartas dotales no se sigue la estructura usual por la cual es un ascendiente o representante (A) quien a nombre de la novia (B) entrega al novio (C) la dote, misma que regresaría bien a A o B en caso de disolución del matrimonio. En estos documentos los padres de ambos novios están identificados para efectos de enfatizar el origen legítimo de sus hijos, y de manera menos normativa cada novia, en forma directa “promete llevar diferentes bienes, muebles y dinero, y entregarlos al otorgante por dote y caudal suyo propio para ayudar a empezar las cargas matrimoniales con tal que formalice a su favor la correspondiente escritura”, a lo cual ambos novios acceden. Igualmente, en ambos casos ellos renuncian a la protección de *Las Siete Partidas* en materia del avalúo que fue hecho a la dote. Esto constituía un voto de confianza en el acto para dar mayor seguridad sobre el monto del patrimonio dotal a sus respectivas futuras esposas.

Finalizan ambas cartas dotales asentando que ante la posible disolución del matrimonio, “por cualquiera de los motivos prescritos por nuestra religión”, la suma sería entregada a la mujer “o a quien su acción tenga”. Esta es una frase curiosa ya que las bases para un divorcio de acuerdo a la religión judía están claramente definidas, y los novios están al tanto de cuáles son. En este caso, el documento transcribió una fórmula común para las cartas dotales venezolanas desde la época colonial, donde el novio se compromete a regresarla con frases de este tipo: “incontinenti que el matrimonio se disuelva por cualquiera de los motivos prescritos por derecho, y a ello quiero ser apremiado por todo rigor”, tal como se escribió en la carta dotal de Inés Morian en el año 1850³¹. En los casos de Abigail y Rebeca el derecho fue sustituido por la religión y se remarca la factible situación de dependencia en que podía mantenerse una mujer, incluso una vez separada de su esposo, pasando a la subordinación de otra persona que podría actuar legalmente a su nombre.

31 AHEF-UNEFM, *SIP*, T. LXV, f. 334v.

En las tres últimas cartas dotalas ubicadas son los ascendientes –padre o madre– quienes entregan las dotes en forma directa a sus hijas y resultan, en comparación a otras, unos textos muy simplificados en su estructura y contenido, probablemente relacionado con el desuso progresivo del documento dotal. En 1861 Josías López Henríquez declara que ante el próximo matrimonio de su hija Rachel con Isaac Abinun Senior, “y atendiendo a las virtudes a que es acreedora le otorgo la presente carta de dote por la cantidad de tres mil pesos, la cual pongo en sus manos en este mismo acto para que la goce sin dependencia ni intervención mía ni de ninguna otra persona, y disponga de ella a su arbitrio como de cosa suya propia adquirida en justo y legítimo título”³². Una vez más, el valor social de la castidad femenina se convierte en argumento legal para legitimar un acto. Tres años y medio después, el 4 de agosto de 1863, es Abigail, “viuda de Josías L. Henríquez” quien hace entrega de una dote montante a 2000 pesos, anticipando la próxima boda de su hija Sara, hermana de Rachel, con Isaac López Henríquez³³.

En esta segunda carta dotal no se apela a la virtud femenina como argumento legal, pero se reitera la asimetría de género cuando Sara expone:

Mas **por mi sexo y posición social**, yo no puedo adelantar ni conservar con seguridad la expresada suma como lo hará mi presunto esposo Señor Isaac López Henríquez, desde ahora la pongo en sus manos para que la tenga en su poder con el derecho y con las obligaciones que las leyes de este país dan e imponen a los maridos que toman a su cargo las dotes adventicias o profecticias de sus esposas.

Las dotes adventicias y profecticias son una institución del pueblo hebreo, que al igual que la figura del *paterfamilias*, pasó al derecho romano. Las adventicias provienen de la madre, los abuelos maternos o de extraños, las profecticias sólo del *paterfamilias* o de un ascendiente paterno de la mujer.

Sara hace expresa manifestación de su posición disminuida en función de un estatus adscrito: el sexo, y un estatus adquirido: la condición social, que en este caso dicen con claridad que una mujer judía de clase media no estaba capacitada para la administración de dinero. En este sentido, la mujer judía coriana tampoco se distinguía de la mujer católica, no diga-

32 AHEF-UNEFM, *SIP*, T. LXVIII, f. 267v.

33 AHEF-UNEFM, *SIP*, T. LXIX, f. 72-72v.

mos venezolana. Los documentos coloniales incluyen la explicitación de la díada sexo-posición social, o simplemente el sexo, como limitante para las mujeres, y esta díada se mantuvo a lo largo del siglo XIX. Por ello, no es de extrañar que la expresión utilizada por Sara de Josías L. Henríquez siga el espíritu de documentos corianos de la colonia, como el de Marina Félix de León pidiendo en 1679 la asignación de tutor para los bienes de sus hijos menores “por ser mujer viuda y sola”, el de la viuda de Gabriel Molina en 1703 pidiendo lo mismo por ser “una pobre mujer viuda y no puedo administrar los bienes que le han tocado a mis hijos menores”³⁴, y el de 1794, por el cual María de la Soledad Borges y María Ana de Guirola, madre e hija respectivamente, explicitan que esta última no puede fungir como curadora de sus hijos: “y no pudiendo administrar sus bienes con la exactitud, vigilancia y esmero que corresponde para su conservación y aumento, por la calidad de su sexo, opuesto siempre a semejantes funciones” solicitaron a la autoridad el nombramiento de un tutor³⁵.

Finalmente, el documento de dote donde Isaac López Henríquez—viudo de Sarah López Henríquez—asegura para su hija la suma dotal de su madre, mil pesos, toda vez que se encuentra por contraer nuevo matrimonio. Es singular en el conjunto dotal porque no argumenta la boda inminente de su hija, sino la suya propia. En este caso se anticipa la entrega de la dote para dejar ese capital completamente separado de la nueva alianza matrimonial y sus implicaciones económicas³⁶.

El recorrido por estas cartas dotaes permite hacer seguimiento a la degradación del documento a lo largo de un corto periodo; se puede ver desde la tradicional estructura del texto, con la heterogeneidad de la dote y toda la parafernalia en torno a la mujer y los valores femeninos que la hacían acreedora a la misma; hasta la brevedad del documento centrado en el traspaso de un capital estrictamente dinerario. La tendencia en ellos, sin embargo, es remarcar el perfil del *paterfamilias*, y en su ausencia de otro varón, como único responsable de los aspectos financieros, colocando a la mujer fuera de la esfera laboral, dándole lo que Yalom denomina “El sello distintivo de una dama (...) no tenía que trabajar para vivir”³⁷.

34 AHEF-UNEFM, *ST*, Caja 1.

35 AHEF-UNEFM, *SIP*, T. XLV, f. 102-102v.

36 AHEF-UNEFM, *SIP*, T. LXX, f. 58-58v.

37 YALOM, 2003, 213.

CONCLUSIONES

El recorrido documental permite ejemplificar en documentos de espíritu premoderno tres expresiones de la idea moderna del amor: 1) la transgresión de la norma homogénica, 2) el reconocimiento público del deseo mutuo y 3) la unión del amor y el erotismo a partir de la atracción física. Las parejas expresan su amor y a la vez sus temores en materia religiosa y social. Expresan su amor y a la vez exaltan los valores más acendrados de la premodernidad y de los cuales la modernidad no se desprendió, como la castidad femenina, que una y otra vez destaca como valor social-religioso y económico.

El amor moderno, afirma Octavio Paz, es obstáculo y transgresión³⁸. Isaac Abenum Delima Jr. y Sara Cohen Henríquez, en 1835, se reconocen públicamente en el amor, con lo cual dan un paso hacia adelante, pero firman esponsales para evitar la transgresión. Isaac Moreno y Sarah Maduro van un paso más allá y transgreden el orden al violar una regla: la castidad, e irrespetar una institución: el matrimonio. Estas situaciones serán reparadas por el *paterfamilias* en un acuerdo entre hombres, formalidad que culmina con una boda donde, por encima de lo sucedido, se afirma la virginidad de Sarah, “doncella honesta”³⁹. Por el contrario, las cartas dotales dan cuenta de una mujer plenamente apegada a los valores de la tradición, destacando la virginidad explicitada por Jacob Naar y David L. Penha en la frase “y en atención a la virtud, honestidad y loables prendas de que está exornada mi futura esposa”, y por Josías López Henríquez con respecto a su hija Raquel. La virginidad comprometía no sólo a la mujer sino también a su núcleo familiar, por ello su salvaguarda se iniciaba desde antes de la cohabitación, dejándose ver en la escritura esponsalicia y en la carta dotal como valor destacado de la mujer comprometida, y que podía al extremo agregar valor económico a la alianza matrimonial, de lo cual son ejemplos las dotes *propter nuptias*.

Los documentos públicos asociados al matrimonio hablan de un proceso en curso donde se advierten los cambios que se daban en materia de sentimiento amoroso. Parejas que dejaban ver su atracción pasional, mujeres en la transición de la premodernidad a la modernidad, avanzando entre sus

38 PAZ, 2003, p. 119.

39 AHEF-UNEFM, *SIP*, T. LXIII, f. 222v.

propias contradicciones mientras Venezuela se transformaba en todos los órdenes y modificaba su escala de valores. El avance que representan estas parejas y estas mujeres está en su explicitación del sentimiento amoroso, que forma parte de una nueva idea del amor, explicitación que permite hacer visible la atracción y la pasión.

En estas parejas el amor es elección y desafío: Rosa y Pedro, Leopoldo y Begoña son claras muestras de ruptura en la elite coriana con el uso de la norma homogénea en las alianzas matrimoniales. Para la comunidad judía, el caso más representativo –por ser uno de los primeros y ser hijo del líder de la migración– es el de Jacobo Curiel. Isaac Abenum de Lima y Sara Cohen, Isaac Moreno y Sarah Maduro, aun respetando la norma homogénea y la endogamia grupal, externaron sentimientos que formaban parte de los tabúes premodernos. Todos, de una u otra forma, dejaron ver en los documentos que en ellos el amor era, como escribió Octavio Paz, “un destino libremente escogido”⁴⁰. Y más allá, en el caso Moreno-Maduro encontramos el desafío y la transgresión de que nos habla Paz al reflexionar los elementos del amor moderno.

En particular y respecto a la comunidad sefardita coriana, la imagen de una mujer judía cerrada en su grupo se diluye y pierde, para dar paso a otra que, más allá de las singularidades sociales, religiosas y culturales propias de su colectivo de origen, coincide con la criolla al ser arrojadas por los valores sobre el amor comunes al mundo occidental que, en aquellos tiempos, se desplegaron para ser común denominador en sus vidas individuales.

Pese a estos hallazgos de interés para las primeras cinco décadas de la migración, los documentos sólo permiten afirmar que el amor romántico fue excepcional entre las judías corianas, mientras que sí prosperó hacia el último cuarto del siglo XIX –fuera como matrimonio o vida consensual– entre mujeres gentiles y hombres sefarditas, convirtiéndose este fenómeno en un elemento decisivo que ayuda a explicar el cambio cultural del grupo.

En el caso de la mujer judía coriana la tendencia desde el último cuarto del siglo XIX fue a la soltería, resultante de la merma demográfica de varones en el grupo curazoleño-coriano, la opción abierta a los varones judíos de Coro para enlazar con mujeres gentiles, y el peso de todas las tradiciones que controlaban su vida, destacando la endogamia grupal, que

40 PAZ, 2003, p. 38.

le impidió escoger libremente su pareja, y que no pudo ser continuada bajo el escenario demográfico planteado.

SIGLAS Y REFERENCIAS

A.G.N, *DYM* Archivo General de la Nación, *Disensos y Matrimonios*. Toma XXV (1793-1794)

A.G.N, *SIJ* *Sección Interior y Justicia*. Tomo XCI (1834)

A.H.E.F-UNEFM,

SIP Archivo Histórico del Estado Falcón-Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda, *Sección Instrumentos Públicos*.

A.H.E.F-UNEFM,

ST

Sección Testamentarias

FUENTES SECUNDARIAS

ALALQUE, Daisy. 2004. "La saveduria de la mujer en la tradición sefaradi folklorika". En: *Magén Escudo*. N° 131, pp. 36-38.

BAÑOS Y SOTOMAYOR, Diego de. 1848. *Constituciones Sinodales del Obispado de Venezuela y Santiago de León de Caracas*. Caracas: Reimpresión por Juan Carmen Martel.

DE LIMA, Blanca. 2004. "Libertades en la jurisdicción de Coro: 1750-1850". En: *Revista de Historia Mañongo*. Vol. XII, N° 23, pp. 79-96.

EMMANUEL, Isaac. y Suzanne EMMANUEL. 1970. *History of the Jews of the Netherlands Antilles*. USA: American Jewish Archives, tomo I, p. 1165.

FLANDRIN, Jean Louis. 1985. *La Moral Sexual en Occidente*. Barcelona: Juan Granica Ediciones.

GARCÍA-OLIVER, Ferran. "Mujeres de Sefarad". En: Isabel Morant (Dir.) 2005. *Historia de las Mujeres en España y América Latina*. Madrid: Edit. Cátedra, tomo I.

- JOHNSON, Paul. 1991. *La Historia de los Judíos*. Caracas: Javier Vergara Editor-Alfadil Ediciones.
- KAPLAN, Yosef. 1996. *Judíos Nuevos en Ámsterdam. Estudio sobre la Historia Social e Intelectual del Judaísmo Sefardí en el Siglo XVII*. España: Edit. Gedisa.
- La Codificación de Páez*. 1974. Caracas: Edición BANH. Col. Fuentes para la Historia Republicana de Venezuela, tomo I.
- PARRA-ARANGUREN, Guillermo. 1981 "La celebración del matrimonio conforme al Derecho Internacional privado Venezolano". En: *Rev. del Colegio de Abogados del Distrito Federal*. N° 144, pp. 64-94.
- PAZ, Octavio. 2003. *La Llama Doble. Amor y Erotismo*. México: Seix Barral.
- PELLICER, Luis. "El amor y el interés. Matrimonio y familia en Venezuela en siglo XVIII". En: Dora Dávila (Coord.). 2004. *Historia, Género y Familia en Iberoamérica (Siglos XVI al XX)*. Caracas: Edición UCAB-Fundación Konrad Adenauer.
- VERDOONER, Dave y Harmen SNEL. 1992. *Trouwen in Mokum, Ondertrouw in Ámsterdam 1598-1811*. La Haya: Uitgeverij Warray, tomo I.
- YALOM, Marilyn. 2003. *Historia de la Esposa*. España: Ediciones Salamandra.

FUENTES ELECTRÓNICAS

- Sanchiz, Javier. *La Dote entre la Nobleza Novohispana*. En:
<http://www.2csh.clio.pro.br/javier%20sanchiz.pdf> (16-02-2008)
- Segalen, Martine. 1992. *Apuntes sobre Antropología Histórica de la Familia*. En:
<http://www.monografias.com/trabajos/antrofamilia/antrofamilia.shtml> (26-10-2006).

La cultura judía en los reinos cristianos.

En: www.geocities.com/CapitolHill/Lobby/2679/cultura.htm
(24-08-2003).

FUENTES ORALES

Entrevista al Dr. Salomón Domínguez, nieto de José Curiel Abenatar,
de la comunidad sefardita de Coro. Coro, 05-05-2000.