

# **DE MARÍA A JOSEFINA: EXOGAMIA Y SUPERVIVENCIA JUDÍA EN LA COMUNIDAD SEFARDITA CURAZOLEÑA Y SUS COMUNIDADES SATÉLITES**

**From María to Josefina:  
exogamy and Jewish survival in Curaçao  
Jewish community and its  
satellite Caribbean communities**

Rab. Isidoro Aizenberg      Scholar-in-Residence. Holocaust Resource Center  
& Archives, Queensborough Community College,  
City University of New York. E-mail: isidoroa@nyc.  
rr.com

Blanca de Lima      Historiadora. Doctora en Historia (UCV).  
Profesora de la Universidad Nacional Experimental  
Francisco de Miranda. Investigadora del Centro de  
Investigaciones Históricas Pedro Manuel Arcaya.  
E-mail: blancadelima@hotmail.com.

Recibido: 23/04/2014.

Aprobado: 14/05/2014.

**Resumen:** Este ensayo analiza históricamente la exogamia en la comunidad judía curazoleña y sus comunidades satélites del Caribe. El análisis maneja dos vertientes: antropológica e histórica. Nuestra tesis es que el colectivo sefardita curazoleño, tanto en la isla como en sus comunidades satélites, quedó inmerso en un juego de tensiones resultado de su convivencia con grupos de mayor peso demográfico. Se concluye que la literatura sobre el tema, culminando en la novela Josefina, despliega elementos de una realidad histórica específicamente caribeña, pero que expresa un dilema universal para el colectivo judío. En el caso caribeño es reduccionista apuntar hacia un único elemento como el detonante o estimulador de los procesos exogámicos. La literatura



resulta rígida e insuficiente para analizar el tema. Las fuentes históricas indican que la exogamia prevaleció en la cuenca del Caribe y generó miles de descendientes de sefarditas.

**Palabras clave:** sociedad, cultura, religión, matrimonio, literatura.

**Abstract:** This essay is a historical study of the exogamic unions and marriages that took place in the Curaçao Jewish community and its satellite Caribbean communities. Our analysis take up both the anthropological and historical facets of this topic. Our thesis is that the Curaçaoan Sephardic communities, both on the island and its satellite communities, was torn by the tensions resulting from the coexistence with larger demographic groups. Literature, such as the novel *Josefina* displays elements of this particular Caribbean historical reality. At the same time the novel mirror a universal dilemma for Jewish survival. In the Caribbean case it is difficult to point to a single cause as the trigger of exogamous processes. The literature is rigid and insufficient to illuminate this issue. Historical sources indicate that exogamy was prevalent in the Caribbean basin and resulted in thousands of descendants of Sephardim.

**Key words:** society, culture, religion, marriage, literature.

## Introducción

La endogamia matrimonial ha sido elemento estructural en cualquier comunidad judía, soporte que garantiza la supervivencia del colectivo en sus distintos planos. Cuando nos aproximamos a la historia de la comunidad sefardí de Curazao encontramos una progresiva modificación en la generación de las familias de destino, con debilitamiento de la endogamia matrimonial y enlaces con gentiles. Desde tiempos coloniales, en la pequeña comunidad sefardita curazoleña se vieron uniones —consensuales o no— de varones judíos con mujeres esclavas, con mujeres libres y posteriormente matrimonios extra-comunidad. En la cuenca del Caribe las comunidades satélites que surgieron vivieron los mismos procesos.

Un permanente juego de tensiones marcó la vida de estos hombres, liados a su ancestral compromiso de colectivo en materia de alianzas matrimoniales, pero a la vez impregnados de los nuevos valores afectivos que trajo consigo la modernidad, y que se resumen en el término *amor romántico*; todo ello comprometiendo la supervivencia misma de la comunidad judía isleña y la

pertenencia a su grupo originario de aquellos hombres que procedían a algún tipo de unión exogámica.

El propósito de este ensayo es hacer un análisis de la exogamia en la comunidad judía curazoleña y sus satélites en la cuenca caribeña, reflexionado por extensión sus repercusiones en las actuales comunidades judías. El análisis maneja dos vertientes: la antropológica y la histórica. La aproximación antropológica se vale de los siguientes elementos: un marco conceptual que tiene por centro la trama parental, la memoria oral de descendientes de uniones exogámicas y la fuente literaria, principalmente la novela *Josefina*, del judío curazoleño David Darío Salas, cuyo subtítulo es “novela basada sobre un hecho histórico”. Partimos del criterio de que *Josefina* y sus predecesoras encierran códigos sociales íntimos, logrando transmitir muchos de los códigos sociales relacionados con las uniones exogámicas y el amor romántico en la comunidad sefardita curazoleña y sus satélites, mismos que pueden observarse en medio de su estilización ficcional. La vertiente histórica del fenómeno se soporta en fuentes documentales primarias y secundarias.

Nuestra tesis es que el colectivo sefardita curazoleño, tanto en la isla como en sus comunidades satélite, quedó inmerso en un juego de tensiones, resultado de su convivencia con grupos de mayor peso demográfico, con los cuales compartían códigos culturales y sociales, y con los cuales habían generado lazos a partir del comercio, las finanzas, la política y otros planos. Mucho de esto se puede ver a través de la trama de *Josefina*, así como en fuentes documentales.

## **1. Acerca de las fuentes históricas y literarias**

Obligado es en el oficio del historiador expresar que el profesional de la historia genera un hecho; el hecho histórico. Siguiendo a Ricoeur, el discurso del historiador representa acontecimientos a través de enunciados, utilizando documentos. El historiador fundamenta el hecho con documentos mediante un procedimiento documental complejo.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ricoeur, P. *La memoria, la historia, el olvido*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2010.



No todas las vivencias, sin embargo, quedan plasmadas en los documentos con claridad meridiana. Hay memorias que no pueden ser expresadas, no lo permite algún o algunos elementos culturales, sociales, religiosos o de otra índole. Por lo tanto, el hombre busca salidas a esa prohibición. En el caso que abordamos, se establecieron vasos comunicantes con la literatura, que terminó convertida en refugio de la memoria. Los recuerdos pueden ser personales o provenientes del entorno, en todo caso, la literatura se convirtió en refugio para ambos. Memoria personal y memoria colectiva se funden en cada uno de estos textos literarios.

Impedida la historia, por su apego a la fuente documental, de utilizar la memoria y códigos socio-culturales ocultos en el hecho literario; nosotros optamos por trazar dos análisis en paralelo y establecer los enlaces necesarios para lograr un discurso coherente, utilizando los documentos que permiten rastrear la memoria acerca de la exogamia en el grupo sefardita curazoleño, y donde desde la antropología se rescata la memoria y los códigos socio-culturales entramados en la memoria oral y en una ficción literaria que recrea la exogamia matrimonial como problema.

Queda en claro que manejaremos la fuente literaria como recurso antropológico y no histórico, ya que estamos convencidos de que estas obras alojan una memoria impedida, carente de una autorización social para su visibilidad, y que drena por tanto hacia la literatura, depositaria del testimonio que no llega a documentos de archivo, pero accede a la esfera pública por un muy especial vaso comunicante que, a cambio de permitir su divulgación y acceso, la disfraza y despoja de su valor formal como documento para la historia. Aunque esta memoria no se torna histórica, hay una suficiente impregnación de testimonio y códigos socio-culturales como para asegurar que algo ocurrió. Nosotros, *a posteriori*, estamos rescatando y confrontando esa información literaria con el dato de archivo.

Con esta particular sumatoria de fuentes manejadas desde dos campos que tornamos complementarios: antropología e historia, buscamos solventar la escasez de testimonios orales directos y la escasez de documentos que de forma explícita aborden el tema de la exogamia. Es nuestro análisis un intento por articular los elementos de valor socio-cultural e histórico procedentes de ambas fuentes, extrayendo el mayor de los provechos de este singular diálogo entre la historia y la antropología.

## **2. El dilema de la exogamia en el colectivo judío: un problema mundial**

La realidad de los matrimonios exogámicos a partir de la segunda mitad del siglo XIX ha preocupado a las comunidades judías de Europa, los Estados Unidos, y América Latina, vistos como amenazas a la estabilidad y la sobrevivencia de estas colectividades. Numerosos libros y artículos se han escrito sobre el tema. Aseguran los expertos que las comunidades judías se verán disminuidas y perderán su vitalidad a menos que se frene o, por lo menos, desacelere la proporción de matrimonios que se solemnizan entre judíos y no judíos. Esta aseveración parece verificarse como veremos, en las comunidades caribeñas, foco de nuestro trabajo.

Si bien los matrimonios exogámicos en los EUA cobraron impulso en la segunda mitad del siglo XX, ya en el 1776, año en que se firmó la declaración de independencia, se daban algunos de estos enlaces. Fish aborda el tema de los matrimonios exogámicos en los EUA con perspectiva histórica y concluye que: “El problema más amenazante [para la sobrevivencia de la comunidad judía] y del cual ninguna familia se vio eximida, fue el problema de los matrimonios mixtos”.<sup>2</sup> Spickard cita al genealogista Malcolm Stern, quien revisando fuentes primarias, constató que: “699 matrimonios judíos en Norte América entre 1776 y 1840; 201 de estos, casi un 30 %, fueron matrimonios mixtos”.<sup>3</sup>

Las estadísticas referentes a los matrimonios exogámicos en Europa no fueron más alentadoras, particularmente en aquellos países donde el sistema político abrió sus puertas a la asimilación judía y donde en consecuencia floreció el Movimiento Reformista judío. A pesar de que la tasa de estos matrimonios en Prusia fue de sólo un 5% entre 1875-1884, se incrementó a un 9% durante el quinquenio 1901-1905 y siguió creciendo a un 28% entre el 1927-1933.<sup>4</sup> En la ciudad de Burdeos en la década de

---

<sup>2</sup> Fish, S. The problem of intermarriage in early America. *Gratz College Annual of Jewish Studies*, Vol. IV, 1975, p. 85.

<sup>3</sup> Spickard, Paul R. *Mixed blood: intermarriage and ethnic identity in twentieth-century America*. EUA: The University of Wisconsin Press, 1989, p. 168.

<sup>4</sup> Goldberg, N. Intermarriage from a sociological perspective. En: Commission on Synagogue Relations and Federation of Jewish Philanthropies (Ed.). *Intermarriage and the future of the American Jew: proceedings of a conference*. New York, EUA, 1964, pp. 31-32.



1820 a 1830, “la tasa de los matrimonios mixtos llegó ni más ni menos que al 35-40%”.<sup>5</sup>

Tomando en cuenta las cifras y tendencias anteriores, no debe asombrarnos que las relaciones matrimoniales entre judíos y no judíos también hayan formado parte de la vida de la comunidad judía más antigua de las Américas. Los matrimonios exogámicos en Curazao durante las últimas décadas del siglo XIX y los primeros años del siglo XX, deben considerarse precursores de lo que se transformaría en un fenómeno más frecuente en décadas posteriores. Unido a esto, el fenómeno de la exogamia fue aún más acentuado en los sefarditas curazoleños que emigraron hacia tierra firme y otras islas del Caribe.

Uniones y matrimonios exogámicos marcaron la vida de la comunidad sefardita curazoleña, en una historia que hunde sus raíces hacia los tiempos coloniales, como veremos a lo largo de estas páginas.

## **2.1. De las uniones consensuales a los matrimonios exogámicos en la comunidad judía de Curazao**

Como señaló Karner a propósito de Curazao, desde los comienzos de la comunidad, en el siglo XVII, y a lo largo del siglo XIX: “los matrimonios endogámicos fueron los más preferidos por los sefarditas quienes se sentían determinados a preservar su identidad cultural, sus convicciones religiosas y su acervo en general”.<sup>6</sup>

Sin embargo, la investigación histórica ha demostrado que los varones practicaban la exogamia desde tiempos coloniales, a través del concubinato con negras y mestizas. Abraham van der Mark analizó el fenómeno de la *kerida* como figura social usual: la mujer no judía que daba descendencia en paralelo y se beneficiaba de una unión que la ascendía socialmente al interior de su grupo. La poliginia fue, entonces, parte de la vida cotidiana de numerosos sefarditas curazoleños.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Hertzberg, A. An historical overview of mixed marriage. En: S. Zimmerman & B. Trainin (Eds.) *The threat of mixed marriage: a response* (pp. 4-5). New York, USA: Commission on Synagogue Relations and Federation of Jewish Philanthropies, 1978, p. 4.

<sup>6</sup> Karner, F. *The Sephardics of Curacao*. Holanda: Van Gorcum & Comp., 1969, p. 12.

<sup>7</sup> Abraham, E. Marriage and concubinage among the Sephardic merchant elite of Curaçao.

Para complejizar más el tema, recientes hallazgos en fuentes primarias y memoria oral dejan ver que desde comienzos del siglo XIX y a lo largo de este, varones sefardíes curazoleños procedieron a uniones exogámicas de distinto perfil, dentro y fuera de la isla. Tenemos hacia 1800, apenas comenzando el siglo, la unión consensual entre Isaac Abinun de Lima (1774-1838), hijo de David Abinun de Lima y Sarah Calvo, con la mestiza Regina Jesurun (1779-1835), hija de la mulata Antonieta Levy y de padre desconocido.<sup>8</sup> Esta pareja es el único caso descubierto hasta ahora de una unión mixta estable y monógama, pues Isaac no casó al interior de su comunidad y en su testamento, fechado en 1837, dejó como herederos sólo a los hijos de su pareja. La unión duró hasta la muerte de ambos y dejó siete hijos, que residenciaron cuando menos en Curazao y Venezuela. En su genealogía sobre Curazao, Emmanuel incluye a Salomón Abinun de Lima (1834-1898), hijo de Eliau Abinun de Lima y Esther Cohen Henríquez, quien casó en Curazao en 1861, dentro de su comunidad, con Sylvia de Abraham Haim Senior y Cohen Henríquez; pero simultáneamente dejó en Barranquilla (Colombia) dos hijos de su unión consensual con la criolla Martha Insignares, el primero de los cuales, Domingo Mortimer, nació en 1861 y cuya numerosa descendencia quedó en Colombia y luego en los Estados Unidos.<sup>9</sup>

El proceso en Curazao fue muy gradual. Debido al peso de las estructuras comunitarias la norma religiosa era decisiva en el proceso de elección una pareja, pero “los modos de pensar en cuanto a posturas de la religión se habían relajado en la década del 1880 en comparación con las primeras décadas del

---

En: J. Momsen (Ed.). *Women and change in the Caribbean. A Pan-Caribbean perspective* (pp.38-49). EUA: Indiana University Press., 1993; Abraham, E. Marriage and the family in a white Caribbean elite. *Anthropologica*, 22 (1), n1980, 119-134.

<sup>8</sup> En el Archivo Nacional de Curazao, en el Archivo Nacional de la Haya y en el Archivo familiar de Richard Chapman Leyba (Curazao) se ubican documentos que dan cuenta de esta unión y su descendencia, entre ellos los testamentos de la pareja, las actas de nacimiento de sus hijos, el registro de ciudadanía, retratos al óleo y fotografías. Uno de ellos, Genereux De Lima Jesurun, fue figura pública en el Curazao del siglo XIX. De esta pareja también desciende la poetisa falconiana Polita De Lima.

<sup>9</sup> Emmanuel, I. & Emmanuel, S. *History of the Jews of the Netherlands Antilles*. II Tomos. 1970; American Jewish Archives. EUA. Árbol genealógico en archivo familiar Luis De Lima Ariza. Phoenix, Arizona, EUA.



mismo siglo y antes”.<sup>10</sup> Así, comenzaron a aparecer nuevos códigos, ajenos al colectivo sefardita hasta ese entonces pero adoptados de manera contundente; por ejemplo, comenzaron a dar a los niños nombres que no tenían orígenes bíblicos, con raíces en el inglés, francés y español.

Aunque pocos, los matrimonios mixtos se habían hecho una realidad en la vida judía-curazoleña desde las últimas décadas del siglo XIX, pero no fueron necesariamente aceptados por la comunidad organizada. Pero el proceso avanzó y para la tercera mitad del siglo XX se dieron casos de mujeres que rompieron: “radicalmente con la costumbre, contrayendo matrimonios mixtos e internacionales, con hombres de origen europeo o norteamericano que se habían radicado en Curazao durante los años posteriores al establecimiento de la Shell”.<sup>11</sup> Que tuvieran lugar matrimonios mixtos era indicativo de familias que optaban por patrones religiosos más liberales, y estas nuevas familias demostraban menos interés por la religión materna.

## **2.2. Matrimonios y uniones consensuales exogámicas en las comunidades sefarditas satélites de Curazao**

Mientras los matrimonios exogámicos en Curazao fueron pocos, por el contrario se hicieron más frecuentes entre los judíos curazoleños que radicaron en Venezuela, Colombia, la República Dominicana y otras islas caribeñas. Por un lado, las escasas oportunidades económicas que ofrecía Curazao durante la segunda mitad del siglo XIX, y por el otro lado la apertura de nuevos mercados y oportunidades en los países de la costa norteña de Sur América e islas del Caribe, motivaron que muchos hombres abandonaran Curazao buscando un futuro más prometedor en otras latitudes. Si bien se identificaron como judíos, era evidente que su familiaridad con el aglutinante acervo cultural judío o las prácticas rituales no había sido parte de su formación. La educación judía que habían portado con ellos desde Curazao era mínima o inexistente, y no necesariamente porque no quisieron recibirla, sino porque la comunidad isleña se vio con mucha frecuencia sin las posibilidades de ofrecerla debido a la ausencia de maestros calificados o rabinos. Igual pasó con descendientes de

---

<sup>10</sup> Karner, *Ob. Cit.*, p. 37.

<sup>11</sup> Karner. *Ob. Cit.*, p. 44.



primera generación ya nacidos en tierra firme. La ficción literaria describe este fenómeno con bastante exactitud.

La poca posibilidad de establecer una relación con una mujer judía, aunada a la ausencia de liderazgo judío, hace comprensible que estos hombres buscaran su felicidad de pareja con mujeres gentiles. En algunos casos el resultado fue la conversión al catolicismo del progenitor. En la pequeña diáspora curazoleña radicada en la República Dominicana las bodas mixtas fueron usuales. Capriles ha documentado la excepcional conversión, previa a las bodas, de las cuatro hijas de Moisés Salas y Rebeca Curiel.<sup>12</sup> En Venezuela está en la memoria oral y documentado el caso de Jacobo Curiel, hijo del patriarca de la migración Curazao-Coro, Joseph Curiel, quien se convirtió al catolicismo para casarse en 1855 con Zoila Antonia Meléndez en la ciudad de Carora, estado Lara.<sup>13</sup> Ya en el siglo XX está el caso de Raúl Senior Álvarez Correa, quien se convirtió al catolicismo en Barquisimeto, estado Lara, tras muchos años de matrimonio con Josefa Castillo.<sup>14</sup> En Colombia tenemos en Ciénega, departamento de Magdalena, a Haim Antonio Álvarez Correa —hijo de Mordechay Álvarez Correa y Raquel Álvarez Correa— quien casó en 1875 con Manuela Egea Munive.<sup>15</sup> En Santo Domingo, Capriles detectó el caso transicional de Rafael de Marchena, quien hizo primero vida consensual con Justa Sánchez Carrera y tras procrear cuatro hijos casaron por el civil en 1848; y las bodas de los hermanos Elías y Moses Lopez Penha (Capriles, 2009).<sup>16</sup> En la isla de Trinidad la boda de Yldefonso de Lima —hijo de Daniel Abinun de Lima y Sarah Valencia— con Josefita Hernández Díaz, en 1886.<sup>17</sup> Mucho menos estudiado, tal vez por la connotación de estigma social que le acompañó y aún acompaña en medios muy conservadores, fueron las uniones consensuales exogámicas, que tuvieron igual peso que los matrimonios mixtos en la merma de las comunidades sefarditas de la

<sup>12</sup> Capriles, J. *Once Jews. Stories of Caribbean Sephardim*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2009.

<sup>13</sup> Entrevista al Arq. Rafael Ángel Curiel Penso. Hijo de Abraham Curiel Abenatar, nieto de Ysaac Curiel Hoheb. Coro, 9-02-2009.

<sup>14</sup> Entrevista a Oscar Senior Castillo. Hijo de Raúl Senior Álvarez Correa. Caracas, 4-02-2014.

<sup>15</sup> Árbol genealógico en archivo familiar Antonio Álvarez Correa Brodmeier. Miami. EUA.

<sup>16</sup> Capriles. *Ob. Cit.*

<sup>17</sup> De Lima, A. *The De Limas of Frederick Street*. Trinidad & Tobago: Caribbean Ltd. Publishers, 1981.



cuenca caribeña. En Coro, Venezuela, están documentados cuando menos diez casos.<sup>18</sup>

Mas no todos los hombres judíos que procedieron a bodas o uniones consensuales mixtas optaron por la conversión. Con certeza puede decirse que fue una minoría quien dio este paso. En términos generales, se mantuvieron como judíos pero toda su descendencia fue criada en el catolicismo. Se imponía así el código social de la sociedad católica: los hijos serán educados en la religión de su madre; también plasmado en la ficción literaria.

¿Cómo explicar estos procesos exogámicos? Tenemos una comunidad pequeña en su núcleo madre, Curazao, y aún más pequeña y dispersa en otros puntos. La exogamia se alimentó de la convivencia con grupos de mayor peso demográfico, y por ello con mayor fuerza para hacer valer sus códigos culturales y religiosos, algunos de los cuales, incluso, compartían a través de instituciones como las logias masónicas, sociedades culturales y otras. No podemos excluir, además, la comunión de intereses económicos y políticos; y el pensamiento secular de la modernidad, con la entronización del amor romántico. Finalmente, y digno de un estudio por separado, la posible importancia de los hijos segundones, carentes de bienes de fortuna y sin atractivo matrimonial, como semilleros de la exogamia.

### **3. Salas y sus precursores: el amor exogámico como dilema**

Cuando Salas abordó en su novela las tensiones provocadas por una frustrada relación exogámica, temática tan controversial para la sociedad en la que residía, no era la primera vez que el tema había sido tratado. En Europa, por ejemplo, los sinsabores y las consecuencias resultantes de los amores entre judíos y cristianos ya tenía una larga tradición. Y hasta en Rusia, la obra teatral de Anton Chekov, *Ivanov*, (1887-1889), trata acerca de la bella e inteligente judía Sara quien se enamora del noble ruso, Nikolai Ivanov.

---

<sup>18</sup> De Lima, B. *Fichas biográficas de personas sepultadas en el cementerio judío de Coro*. Inédito. Coro: Centro de Investigaciones Históricas Pedro Manuel Arcaya-UNEFM, 2011.

En América Latina sólo tenemos tres textos que abordan el tema de los amores exogámicos judeo-católicos durante el primer siglo post colonial: *María*, de Jorge Isaacs (1867), *La hija del hebreo* (1883) del dominicano Federico Henríquez y Carvajal, y *Josefina* (1889) de David Darío Salas.<sup>19</sup> Las primeras ediciones de Salas aparecieron entre 1890 y 1911. Algunos de sus libros se reeditaron en 1977. Una nueva y completa edición de sus escritos se publicó en Valencia, Venezuela, en el 2004.<sup>20</sup>

Aunque es posible, no tenemos forma de aseverar que Salas haya conocido o leído la mayoría de obras europeas que hablaban sobre matrimonios exogámicos. Sí podemos aseverar que leyó los clásicos y se paseó por sus personajes: *Romeo y Julieta* de Shakespeare, Paolo y Francesca en *La Divina Comedia* de Dante, y supo de las penas del joven Werther de Goethe. Salas las citó en su novela. También mencionó los romances de *Gloria y María*, tan populares en su época y que abordaban temas que tocaban fibras sensibles de su comunidad; pero ignoramos si leyó *La hija del hebreo* antes de la publicación de *Josefina*.

Si bien nuestro trabajo se concentra en la obra de Salas, consideramos importante dedicar el espacio pertinente a las obras del área iberoamericana que nutrieron o pudieron haber nutrido el esfuerzo literario de Salas, presentándolas en estricto orden de aparición editorial.

### 3.1 María, de Jorge Isaacs

La primera obra literaria que abordó el tema de las uniones mixtas entre judíos y católicas fue *María*, novela semi autobiográfica del colombiano Jorge Isaacs, publicada en Bogotá en 1867, logrando obtener en poco tiempo los laureles de *best seller* a través de América Latina. El autor era uno de doce hijos de un judío converso, George Henry Isaacs, (personificado como el padre de Efraín, el protagonista masculino de la novela) nacido en la isla de Jamaica, entonces colonia británica, enclave de una comunidad judeo-sefardita.

<sup>19</sup> Justo Sierra O'Reilly, mexicano, publicó entre 1848-1849 la novela titulada *La hija del judío*, cuya trama está inserta en el siglo XVII y por lo cual no se incluyó para este estudio.

<sup>20</sup> La edición fue hecha por la Gobernación del estado Carabobo, Venezuela, entonces a cargo de Henrique Fernando Salas Römer, un tataranieta de David Darío Salas. Se imprimieron mil ejemplares, uno de los cuales le fue obsequiado a Isidoro Aizenberg por Heske Zelermyer.



*María* se publicó justamente cuando en Colombia, bajo la presidencia de José Hilario López en 1851, se creó la base de la reforma constitucional de 1863. Esta reforma implicó un cambio cualitativo del contexto político, pues: “decretó el cambio de la carta confesional católica a una constitución más democrática ‘en nombre de Dios, Legislador del Universo y por autoridad del Pueblo’ (...) y estableció el Estado laico e igualitario”.<sup>21</sup> Para esta historiadora: “bajo esta legislación favorable, la actividad vital y las prácticas judaicas se pudieron desarrollar en un ambiente de igualdad jurídica y libertad, pero no siempre de tolerancia”.<sup>22</sup> No siempre los cambios en los documentos que configuran una nación van acompañados de cambios similares a nivel de la sociedad, atada a usos, costumbres, creencias, percepciones y actitudes ancestrales que le dan identidad y cuya evolución tiene un ritmo mucho más lento. Existe un permanente juego de tensiones entre la legalidad escrita, que forma parte de la jurisprudencia, y la legalidad vivida; esta última puede no estar plasmada como norma jurídica, pero su peso en la vida de los individuos es más inmediato y mayor.

En este marco de tensiones se estructuró la identidad de Isaacs, y esto se reflejó tanto en su vida como en su clásica novela. La narración se desarrolla en el ambiente rural del valle del Cauca, donde residieron los Isaacs. María, la heroína de la novela, igual que el padre de Jorge Isaacs, es nacida en Jamaica. Sus padres biológicos la llamaron Ester, nombre clásico de la bíblica salvadora del pueblo judío durante el reinado del rey persa Ajashverosh. El padre de Ester, Salomón, había enviudado, quedando a cargo de su hija, entonces una niña de tres años. La niña es dada en crianza a un familiar, proponiéndole educarla como católica. Salomón aceptó diciéndole:

...ha sido ella [Ester] mi único consuelo después de la muerte de Sara; pero tú lo quieres, sea hija tuya. Las cristianas son dulces y buenas, y tu esposa debe ser una santa madre. Si el cristianismo da en las desgracias supremas el alivio que tú me has dado, tal vez yo haría desdichada a mi hija dejándola judía... hazla bautizar y que le cambien el nombre de Ester en el de María.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Sourdis, A. *El registro oculto: los sefardíes del Caribe en la formación de la nación colombiana 1813-1886*. Colombia: Academia Colombiana de Historia, 2001, p. 84.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>23</sup> Isaacs, J. *María*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978, p. 12.

La bíblica reina judía Ester se transforma en la principal figura femenina del catolicismo: María virgen y madre, reina del cielo. Tenemos en *María* la conjunción de diversos códigos y tensiones que regían la relación entre la sociedad criolla colombiana y los jóvenes migrantes sefarditas curazoleños, así como códigos propios de ambos colectivos. Un padre viudo que, finalmente, es incapaz de criar a su hija; recordemos que en el colectivo judío la madre cría e inculca los elementos de fe religiosa. Un primo judío que propone convertir a la pequeña niña al ponerla en manos de su esposa católica; situación que -una vez más- reitera que en ambos grupos es la figura materna quien aporta la fe religiosa. La exaltación y valoración de la contraparte, como espejo del otro: “Las cristianas son dulces y buenas, y tu esposa debe ser una santa madre”, es decir, tiene los mismos valores que una madre judía.

La vida de María, destinada a morir en la novela, reúne un conjunto de signos que envían diversos mensajes, expresión del juego de tensiones que se vivían en la sociedad colombiana con respecto a la convivencia intercultural e interreligiosa. El amor de María y Efraín deviene en una frustrada síntesis de códigos culturales y sociales, por tanto, a pesar del venerado amor se profesan y a pesar de que ambos son católicos, el padre biológico de Efraín y padre adoptivo de María se opone a que aquel amor se vea consumado. Y es que en el vocabulario de la novela, que responde al positivismo propio de la época, subyace el término judío asociado a la *raza*, a diferencia del catolicismo, que es *religión*. María es católica, pero Efraín admira en sus ojos “la brillantez y hermosura de los de las mujeres de su *raza*”, y en “su paso ligero y digno revelaba todo el orgullo, no abatido de nuestra *raza*, y el seductivo recato de la virgen cristiana”.<sup>24</sup>

Efraín ama esa síntesis generada en María, pero los códigos culturales se imponen como un oráculo que marcará el destino de la pareja. El peso del origen de María es definitivo. El *paterfamilias* negará la posible unión y la salida al dilema la dará la muerte, que lavará las manos a todos los protagonistas. María, finalmente, es y no es por partida doble. Y ese ser-no-siendo conducirá a la negación del amor exogámico y a su muerte como única y romántica salida al conflicto; María fallece mientras Efraín se encuentra estudiando medicina en Londres.

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 5 y 8.



María, como le define Faverón, es una figura:

...en quien lo judío y lo cristiano resultan cercanos y exóticos a la vez, en una tensión que se corresponde con la idea decimonónica de que ni el bautismo ni ningún proceso de conversión podría alterar por completo una mentalidad judía, genéticamente conformada y básicamente hereditaria.<sup>25</sup>

Por último, y en su tono autobiográfico, *María* retrata la vivencia experimentada por el autor, quien en su medio social nunca pudo divorciarse del elemento identitario judío, manejado a conveniencia por la conservadora sociedad católica. La dulce María es una versión femenina de Jorge Isaacs. La tensión de identidades en la ficcional María y en el Jorge Isaacs que le dio vida literaria es clara, pero es una tensión que no contempla el destino comunitario judío o la identidad judía abierta de modo positivo, al conservarse los tradicionales estigmas, de ahí el trágico final de la obra.

### **3.2 Gloria, de Benito Pérez Galdós**

Benito Pérez Galdós (1843-1920), el prolífico autor español nacido en las Islas Canarias, publicó *Gloria* en 1876-77, marcando así su entrada en la controversial polémica acerca de la “cuestión religiosa” reavivada en España durante el último tercio del siglo XIX. Fue entonces cuando el gobierno liberal que gobernó a España desde la Gloriosa Revolución de 1868 se disolvió y volvió a tener vigencia la constitución conservadora de 1876. La libertad de religión garantizada en el 1868 fue consecuentemente restringida y la religión católica una vez más impuesta como religión oficial del Estado. La libertad de enseñanza en los claustros universitarios también fue anulada y sus profesores forzados a no enseñar conceptos ajenos a la religión católica.

Fue en el marco de este ambiente social que Pérez Galdós concibió su *Gloria*, novela catalogada de tesis, es decir, escrita con la intención de suscitar un debate ideológico acerca de ideas de carácter social o moral, pero que, en este caso sirvió para despertar el debate religioso/político. Pérez Galdós vertirá

---

<sup>25</sup> Faverón, G. Judaísmo y desarraigo en *María* de Jorge Isaacs. *Revista Iberamericana*, 70 (207), 2004, p. 346.

en su novela la lucha contra la intolerancia y el fanatismo, asumiendo una actitud latitudinarista<sup>26</sup> que le permitió trabajar personajes con elevados valores morales, virtuosos pero no apegados a la ortodoxia religiosa. Acoplándose al latitudinarismo, el autor insiste a través de su novela en un llamado a la unidad y hermandad de toda la humanidad.

Gira *Gloria* en torno al triste destino de los frustrados amores entre David Morton, judío británico, descendiente de una familia sefardita, y Gloria Lantigua, española nata, hija de una familia ostensiblemente defensora de los valores del más ferviente catolicismo, y simbólicamente catalogada a “la antigua”. David no manifiesta inclinación religiosa alguna, no demuestra interés por los valores judíos, hasta tal punto que tanto Gloria como su familia asumen que debe ser protestante. Gloria, sin embargo, mantenía un criterio religioso personal que la condujo a una cierta liberalidad y tolerancia en la primera parte de la trama, mientras creyó que David era protestante, es decir, cristiano; al punto tal que su tío la califica de latitudinarista.

El amor imposible y trágico de ambos enamorados se enmarca en el fanatismo religioso de ambas familias y de la sociedad del pueblo de Ficóbriga, epicentro geográfico de la trama. Si en algún momento, arrebatado por el irresistible amor que siente por Gloria, Daniel accede a aceptar la fe de su amada aunque bajo falsas pretensiones: “Yo no soy ni seré nunca cristiano. Mi conversión es una impostura”,<sup>27</sup> interviene la madre de Daniel, Ester Spinoza, quien durante su visita a Ficóbriga y enterada de la titubeante decisión de su hijo teje una maniobra para desbaratar la decisión de Daniel en forma definitiva. El matrimonio mixto queda negado como opción social y personal. Sin embargo, la pareja sucumbe al amor romántico y ella queda embarazada, con lo cual viola uno de los códigos

<sup>26</sup> Latitudinarismo: doctrina y actitud adoptada por algunos teólogos anglicanos en el siglo XVII. “El latitudinarismo acentuaba la tolerancia religiosa indicando que había un número reducido de creencias comunes a todos los cristianos y que si éstos se atenían a estas creencias más bien que a complicados desarrollos dogmáticos podían a llegar a unirse en una sola Iglesia. Los católicos han llamado con frecuencia “latitudinarismo” a la actitud según la cual todos los hombres pueden salvarse, y también a la actitud de tolerancia considerada excesiva -y calificada por ellos de “falsa tolerancia”- frente a otras Iglesias o sectas o frente a otras creencias”. Ferrater, J. *Diccionario de filosofía*. Tomo II. Barcelona: Ariel Filosofía, 2004, p. 2079.

<sup>27</sup> Pérez Galdós, B. *Gloria*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, pp. 456-457.



judeo-cristianos que miden el valor social de una mujer: la virginidad, “que en esa sociedad donde vive significa la pérdida del honor”.<sup>28</sup> Esa violación de código nos dice que el amor unifica, es decir, hace posible la exogamia, mas el fanatismo religioso divide y hace fracasar el intento inter-religioso que plantea la ficción literaria.

En ese sucumbir de la pareja Pérez Galdós sintetiza los valores positivos de ambas religiones, que sin embargo no logran lo mismo en el plano social. Buscando una vez más la síntesis y acentuando el drama, Pérez Galdós hace transitar el fin de la pasión de los protagonistas justo en días de la pasión de Cristo, y hace morir a Gloria un domingo de resurrección, quedando un hijo, que sobrevive a la muerte de su madre y la locura de su padre, trágica descendencia de una relación exogámica condenada al fracaso. Aquí, el exceso religioso se impone al deseo amoroso, evitando su concreción formal como matrimonio mixto, aunque de la fuerza del amor haya nacido un descendiente que encarna el sino de una sociedad española heterogénea y estructuralmente heredera de tradiciones judías y católicas.

### **3.3 La hija del hebreo, de Federico Henríquez y Carvajal**

Federico Henríquez y Carvajal (1848-1952), descendiente de judíos sefarditas, nació en la ciudad de Santo Domingo, República Dominicana. Abogado de profesión, tuvo una intensa vida como político, periodista, escritor y académico, dentro y fuera de su país. Amigo personal de José Martí, entre los cargos que desempeñó están el de Presidente de la Suprema Corte de Justicia (1912), Ministro de Interior y Policía bajo la administración de su hermano, el presidente Dr. Francisco Hernández y Carvajal (1916), Rector de la Universidad de Santo Domingo (1930) y fundador y Presidente de la Academia Dominicana de la Historia (1933).<sup>29</sup>

Estrenada en el teatro La Republicana el 16 de julio de 1882, la obra trata sobre Daniel López, judío sefardita, quien se enamora de María, hija de

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>29</sup> Bosch, C. Federico Hernández y Carvajal. *Revista de Historia de América*, N° 34, 1952, pp. 549-552.



don Juan, ferviente católica que pone su confianza “en la Virgen”.<sup>30</sup> El drama comienza presentando a don Juan, padre de María, quien aparenta no estar al tanto del amor que su hija profesa por el joven judío Daniel López. Según don Juan, su hija está destinada a contraer nupcias con el teniente coronel don José del Prado, católico también.

A pesar de las firmes intenciones de don José, María continúa brindando sus afectos a Daniel López, afirmando que su “vida naufragará [padre mío,] sin Daniel”.<sup>31</sup> Por su parte, don Juan aduce que Daniel, “el mismo pretencioso joven, desciende de una familia fanática”.<sup>32</sup> Las duras palabras de don Juan no hacen titubear al joven, quien afirma sus lazos con María. Finalmente huye con ella de la casa paterna para santificar su lazo ante un sacerdote cristiano y, como le dice a María, “en un templo bendecido por... tu Dios”,<sup>33</sup> lo cual no genera problemas para el joven, en cuya vida brilla por su ausencia la práctica religiosa judía aunque, por otro lado, en ningún momento abandona su religión o siquiera sugiere convertirse en cristiano. Esta circunstancia de atonía cultural sin abandono de la fe de origen, fue propia —en el plano de lo real— en muchos hombres judíos que emigraron de Curazao e hicieron sus vidas en otros puntos de la cuenca caribeña. A esto lo hemos llamado, en otro trabajo, esqueletización de la fe; dada la pérdida de elementos rituales que ayudaran a conservar y fortalecer la identidad religiosa, agravada por la carencia de rabino en muchas de las ciudades donde estos hombres asentaron.<sup>34</sup>

Una vez santificado el matrimonio sin el consentimiento del padre de María, los recién casados se fugan a Colombia. La ficción literaria recrea un escenario vivido en numerosas ocasiones por varones sefarditas curazoleños en la tierra firme latinoamericana: la exogamia a costa de marcar distancias geográficas con la comunidad de origen. Había que pagar un costo, y este era

<sup>30</sup> Henríquez y Carvajal, F. *La hija del hebreo*. Santo Domingo: Imprenta de García Hermanos, 1883, p. 17.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>34</sup> De Lima, B. *Coro: fin de diáspora*. Caracas: Ediciones Universidad Central de Venezuela-Facultad de Humanidades y Educación-Comisión de Estudios de Postgrado, 2002.



el debilitamiento de los nexos familiares y los lazos afectivos. El drama literario agudiza la trama, al introducir la omisión del *paterfamilias* como clave para la concreción del matrimonio mixto, y el elemento de fuga como clave para la pervivencia del amor exogámico.

En Colombia les nace una hija a quien dan el nombre de Cristiana, con lo cual, a diferencia de la Ester/María de Isaacs, se impone una identidad católica en la descendencia la cual, sin lugar a dudas, facilitaría futuros escenarios matrimoniales para la joven. Pasan los años y un buen día aparece un pobre ciego pidiendo limosna en la puerta de casa de Daniel y María, quienes reconocen de inmediato en él a don Juan.

Al hacer dialogar a hija y padre, Henríquez y Carvajal ratifica valores de la modernidad: la supremacía del amor romántico, la tolerancia y el libre albedrío, con la desaparición del *paterfamilias* como factor de decisión en materia de matrimonios. Finalmente, Cristiana se revela ante don Juan como la hija de un hebreo. Don Juan, a raíz de una intervención quirúrgica, recupera su visión. Simbólicamente, su ceguera era más que física, era espiritual; siendo la intolerancia incapaz de permitirle apreciar el amor de su hija por Daniel. El final feliz de la obra es posible porque se impone el peso de la herencia católica, admitiéndose la exogamia siempre y cuando la descendencia se apegue a la religión materna.

### 3.4 Josefina

Como sus antecesoras, la novela de Salas —quien siempre permaneció judío— cuestiona críticamente las barreras que impedían un romance católico-judío. El autor dedicó su novela a Moisés Curiel, “Mi Hermano en el Arte”, cuya identidad no hemos logrados precisar. Abajo del título, Salas agregó que *Josefina* es una “Novela basada sobre un hecho histórico”.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Salas, D. *Josefina: novela basada sobre un hecho histórico*. Valencia: Ediciones Gobierno de Carabobo, 2004. Dilia Esther, la hija menor de Salas, confirmó que existen varios elementos autobiográficos en la novela de su padre. Según recuerda: “su padre en realidad se había enamorado de una cierta Josefina, una refugiada política venezolana. Dado que la pareja no pertenecía a la misma fe religiosa, no pudieron casarse”. Echteld, L. *Literatura en español en Curazao al cambio del siglo*. Tesis de doctorado. Universidad de Utrecht. Holanda, 1999, p. 104.

En el mismo prólogo Salas también advierte a sus lectores de que “Persuadido estoy que no faltarán almas cándidas que, al fijar sus miradas sobre las endeble páginas de este libro, se sentirán presas de un temor rayando en cobardía, y descargarán sobre el autor sus implacables iras”.<sup>36</sup> Salas se refería probablemente a las críticas que su novela podría despertar por atreverse a cuestionar las barreras sociales que impedían un matrimonio católico-judío en medio de la comunidad judía más numerosa de la región caribeña.

### **3.4.1 Josefina: la trama**

La historia de *Josefina* se desarrolla en Curazao comenzando en febrero del 1892. Josefina, una joven y hermosa mujer, escapa de Venezuela junto a su familia y otras familias venezolanas, huyendo del trauma de una lucha civil que afecta a su país. En el curso de una velada conoce a Alfredo Olivero, joven judío.

Salas pinta a su bellísima heroína en terminología inspirada por el orientalismo del Cantar de los Cantares. Josefina, nos cuenta, “era joven como un joven cedro del Líbano”, “su acento rítmico era algo así como los acordes bíblicos del arpa de David”, y su voz “como el acento de aquellos ángeles que nos habla la Biblia!” Su madre era doña Mercedes, mientras que don Salvador, el padre que conoció toda su vida, era en realidad su abuelo. Josefina era también “cuasi fanática, educada con la cruz en la mano y la mirada fija en un crucifijo de madera, puesta casi siempre de hinojos, con la oración palpitando en los labios, adorando ídolos, contando las cuentas de un rosario y apretando sobre su pecho un pequeño volumen del nuevo testamento”.<sup>37</sup>

Alfredo no despliega ninguna característica que lo pudiera identificar como judío. Su nombre, Alfredo, es indicador del proceso de cambio cultural de sus padres, ya que las generaciones de padres judeo-curazoleñas anteriores a la de Alfredo uniformemente daban a sus hijos nombres de origen bíblico. Alfredo no aparenta haber recibido educación acerca de la fe, liturgia, religión o práctica judía. Salas identifica a su héroe como un libre pensador. Esta forma de pensar fue característica de la Libre Masonería, a la que tantos judíos curazoleños de la época se suscribían.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 21, 35, 54, 58.



Por lo tanto, cuando Alfredo declara su apasionado amor por Josefina, se crea automáticamente el marco para el choque entre los dos criterios: por un lado, el de una creyente, católica practicante, y por el otro, de un judío no-creyente, libre pensador. Alfredo no es capaz de contemplar nada que le impediría llegar al altar matrimonial. Se ve perplejo y frustrado por su fracaso de persuadir a Josefina para que responda favorablemente a sus súplicas. Josefina, a pesar de los insistentes ruegos de su amante, no cede de su posición: la de ellos es una relación imposible, y en el clímax del drama le dice: “no tiembles, nuestro amor es un imposible”.<sup>38</sup>

Irreconciliables diferencias religiosas están en los cimientos del imposible amoroso. Josefina, claramente convencida de que el amor entre ellos está condenado al fracaso, le dice: “nada podremos cuando la religión levanta su voz, voz terrible ante la cual tenemos que doblegarnos los mortales!”.<sup>39</sup> La unión de un judío con una católica, pronuncia Josefina finalmente: “traería sobre ti el grito de indignación de la sociedad Curazoleña; y lo que es aún peor, el desagrado de nuestros padres, la burla de nuestros amigos y el desprecio de nuestros relacionados”.<sup>40</sup>

A este argumento, Salas pone en boca de Alfredo una respuesta que menosprecia los lazos que atan a Josefina con su fe: “¡Tú no sabes amar! ¡Has escogido por pretexto a la religión, pues que si amaras de veras, nada podrían contra ti esos ídolos de madera ante los cuales te posternas!”.<sup>41</sup> Josefina, aparentemente sorda ante la indecorosa referencia a las figuras de la iglesia como “ídolos de madera”, “sacó de su seno una cadenita de oro que rodeaba su cuello y de la cual colgaba un crucifijo salpicado de diminutos brillantes” y lo besó con gran devoción. Finalmente, le dice: “¡Alfredo! ¡Cuán felices fuéramos si tú creyeras en este Redentor del mundo, el gran crucificado, nuestro Padre Celestial!”. Alfredo rechaza este pedido, y mientras trata de arrancar el crucifijo de las manos de Josefina le responde: “Aleja de ti, esa cruz sombría! Desecha de tu mente esas creencias menos hermosas que los cuentos orientales”.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 110-111.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 116.

A través de los diálogos entre Josefina y Alfredo se perfila un claro desbalance en los argumentos que él esgrime: mientras que Josefina de manera persistente y apasionada hace referencia a los símbolos cristianos y a sus imágenes, que tanto significado tienen en su vida, Alfredo no cesa de criticar la devoción religiosa de su amada y el apego a sus símbolos, pero nunca se refiere a la suya propia ni a sus prácticas. Por otra parte, y al contrario de la novela de Galdós, donde se propone la conversión al catolicismo, —una opción teórica, ya que conversiones de esta naturaleza eran totalmente desconocidas y no existentes en la España de sus días—; Salas sigue la tónica argumental de Henríquez y Carvajal, donde no hay propuesta alguna para que el enamorado abandone su fe religiosa. La conversión de una religión a la otra en los días de Salas no era una opción factible, inclusive en una colonia holandesa mucho más liberal que España. Ello la aleja de la trama argumental en las novelas caribeñas.

### **3.4.2 El rechazo paternal al matrimonio exógamo**

Los apasionados argumentos y contra argumentos de los enamorados no son capaces de persuadir uno al otro. Lo que sí se convierte en una realidad es la predicción de Josefina de que su relación con Alfredo suscitaría el enfado de los padres. Por un lado, nos dice Salas, el padre/ abuelo de Josefina, don Salvador, es un “fanático religioso, [que] se moriría de pena si supiese que ella amaba a un hebreo”,<sup>43</sup> y que si tal matrimonio llegaría a consumarse, sería para él “un crimen horrendo”.<sup>44</sup> Don Salvador pregunta: “¿Es posible, que mi hija, educada en la escuela de nuestra religión santa y única, pueda incurrir en el error de amar a un hebreo?”.<sup>45</sup> En la novela, no es Josefina quien revela a su padre sus sentimientos por Alfredo, sino su celosa hermana, Elena. Mas Josefina, justificadamente, presentía la reacción de don Salvador.

El padre de Alfredo, igual que el de Josefina, también es calificado de fanático, quien “Amaba al judaísmo con amor profundo [mientras que] la

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 154.



iglesia lo inspiraba un horror espantoso”.<sup>46</sup> A pesar de que Alfredo anticipaba la forma de pensar de su padre en cuanto a su religión, decidió, contrariamente a Josefina, compartir con él personalmente su amor por ella, pidiéndole por adelantado: “Nada más que un poco de tolerancia”. Mas cuando Alfredo le revela su amor por Josefina la católica, la respuesta de su padre —similar a la del padre de Josefina— es categórica y contundente: “cometes un crimen si esa mujer es una católica; nuestra religión nos impide el matrimonio con una mujer de distinta religión a la nuestra. El verdadero hebreo ha de ser invariable, tenaz y enérgico en el cumplimiento de sus ritos”. Alfredo responde a sus objeciones: “Padre, tú sabes que no soy religioso”.<sup>47</sup>

Es muy posible que Alfredo haya recibido una sólida educación general, mas en ningún lugar de la novela Salas ofrece el más mínimo indicio de que Alfredo también recibió la educación religiosa judía a la que su padre aparenta aludir. Como ya indicamos, Josefina demuestra un apego íntimo y sincero a sus prácticas religiosas, mientras que Alfredo es totalmente indiferente e ignorante acerca de su religión. Desde esta perspectiva parecería lógico que no sintiera necesidad de compartir sus inquietudes religiosas con Josefina. Era un libre pensador y masón como tantos otros judíos de su época. Justificadamente, tomando en cuenta su educación, Alfredo no demuestra ningún lazo con el pasado histórico de la religión de sus padres y por la consecuente obligación de contraer matrimonio dentro de su fe.

Salas define tanto al padre de Alfredo como al padre de Josefina, como “fanáticos”. Se hacen merecedores de este epíteto por el sólo hecho de insistir de que sus hijos contraigan matrimonio dentro de su religión. Tal insistencia fue vista por lo menos por un crítico contemporáneo como “la sofocante costumbre de la endogamia”.<sup>48</sup> Lo opuesto, por tanto, sería liberarse de esta “sofocante costumbre” dejando de lado cualquier preocupación por preservar las tradiciones religiosas-culturales de cada individuo, dejando que sólo el amor sea el determinante de una relación. Es por eso que el Alfredo de Salas, igual el Daniel de Pérez Galdós y el David de Henríquez y Carvajal, determinan que los obstáculos que la religión crea en contra de los matrimonios exógamos se debe a “Esa intolerancia de las

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>48</sup> Abraham, *Ob. Cit.*, 1980, p. 131.

religiones todas, esas preocupaciones mezquinas [que] son la fuente principal del odio que aún germina en el corazón de la humanidad”.<sup>49</sup>

Queriendo justamente barrer con este “odio” y dejar que el amor y la amplia tolerancia imperen por sobre todo, un contemporáneo de Salas, Ernesto Cortisoz, sefardita colombiano, expresó precisamente los pensamientos sugeridos en *Josefina*. Hijo de los sefarditas Julia Álvarez Correa y Jacob Cortisoz, residentes en Barranquilla, Colombia, Ernesto se enamoró de una mujer católica, Esther Rodríguez. En su Diario, Ernesto nos legó algunas de sus meditaciones acerca de las diferencias religiosas:

Hablamos acerca de la religión, [escribe Ernesto refiriéndose a Esther], y me complace enormemente notar que no hay nada de fanático en ella. [Nótese que este es el mismo término que Salas y Henríquez y Carvajal usaron para identificar a los padres en sus narraciones]. Resulta que nos entendemos muy bien, particularmente en cuanto se refiere al delicado asunto que algún día nos veremos forzados a confrontar: la religión. Creo que nunca dudaré acerca de su genuino amor.<sup>50</sup>

#### 4. Reflexiones finales

De *María a Josefina* la literatura despliega diversos elementos de una realidad histórica específicamente caribeña, pero que expresa un dilema universal para el colectivo judío: la necesidad de mantener la endogamia matrimonial como condición estructural para permanecer como pueblo, con su particular identidad religiosa. En el caso caribeño sería reduccionista apuntar hacia un único elemento como el detonante o estimulador de los procesos exogámicos. Tenemos las migraciones, la ausencia en tierra firme de comunidades robustas, demográficamente en ascenso, con presencia de rabino y sinagoga, unido todo a las presiones socio-culturales del colectivo criollo, las tendencias modernas acerca del amor romántico y un latitudinarismo posiblemente asociado a la masonería; todo ello determinando procesos de asimilación cultural que incluyeron la exogamia grupal como ruta para generar familias de destino.

<sup>49</sup> Salas, *Ob. Cit.*, p. 139.

<sup>50</sup> Capriles, *Ob. Cit.*, pp. 179-180.



La ficción literaria rescata los códigos sociales propios de la Modernidad en abierto choque con los marcos socioculturales previos. Se enfrentan endogamia y exogamia, *paterfamilias* y libre albedrío, acuerdos matrimoniales y amor romántico, intolerancia y tolerancia, religión y laicismo. La literatura impone como trama el enlace libre albedrío-amor romántico-exogamia, expresada en la idea de dejar que “el amor haga lo suyo”. Aunque es válida, tiene como limitante que destaca uno solo de los elementos que integran la red que hizo posible el proceso de disolución gradual de la identidad judía de muchos de los sefarditas caribeños, red que sí se puede observar cuando la historia abre el abanico de las fuentes.

Esa misma ficción literaria plantea la utopía del amor como religión, una única religión, eco del pensamiento latitudinarista; la cual desemboca en la imposibilidad de la unión exogámica. Aunque las obras potencian lo que se considera impensable, lo negado: el amor entre personas de distinta fe religiosa; el ideal utópico no se puede concretar y los autores destruyen a los personajes, siendo la muerte en distintas formas estilísticas la solución final al conflicto: María (Isaacs) y Gloria mueren físicamente, Morton enloquece, lo cual es una forma de morir. Alfredo, literalmente, muere de amor lejos de Josefina. David verá morir su herencia religiosa y cultural desde el mismo nombre de su hija: Cristiana.

Sin embargo, las fuentes históricas nos indican que la realidad no se comportó de manera tan rígida. La muerte no fue el sello que marcara los destinos individuales, mas sí el de las comunidades. En la realidad fue exitosa la exogamia, bien a través de matrimonios o uniones consensuales, teniendo como resultado el problema demográfico que viven las comunidades judías a nivel planetario: “la disolución de una minoría por medio del abrazo biológico con la mayoría”.<sup>51</sup>

En su afán por enfatizar la restricción y los condicionamientos religiosos y culturales que la sustentan, la fuente literaria se aleja del dato histórico: la exogamia se concretó a lo largo de la cuenca del Caribe y generó miles de descendientes de sefarditas que hoy son católicos sin desconocer sus raíces históricas y culturales judeo-españolas. De Lima ha detectado en las redes

<sup>51</sup> Hyman, P. *Gender and assimilation in modern Jewish history: The roles and representation of women*. Washington: University of Washington Press, 1995, p. 13.



sociales y las webs de genealogías en internet a estos descendientes, entre los cuales están los Senior de Colombia y Venezuela, los Álvarez Correa de Colombia, los De Lima de Venezuela, Colombia y Trinidad & Tobago; así como descendientes católicos de sefarditas en la isla de Curazao.<sup>52</sup>

Sin embargo, es preciso recalcar que esta exogamia se dio casi en su totalidad por vía masculina. Exceptuando los casos antes presentados de República Dominicana, la soltería femenina fue el destino de muchas mujeres judías de tierra firme, impedidas de matrimoniar por falta de varones de su propio grupo religioso, lo cual alimentó la desaparición de las comunidades en tierra firme. El factor demográfico se vio afectado por la exogamia varonil, que encauzó hacia el colectivo femenino criollo sus preferencias en materia de pareja, dejando a las mujeres judías sujetas a una exigencia cultural y religiosa: la endogamia, imposible de cumplir ante la merma de varones. Atadas a un patrón cultural que exige un balance demográfico entre ambos sexos, mismo que se perdió entre migraciones recurrentes y enlaces varoniles mixtos extra-comunidad, la soltería femenina puso el punto final a la posibilidad de supervivencia de casi todas las comunidades sefarditas en la cuenca caribeña.

El conjunto de uniones y matrimonios abordados en estas páginas sirven de ejemplos que nos llevan desde los prolegómenos de la exogamia matrimonial hasta los enlaces mixtos reconocidos y aceptados; recreando un escenario heterogéneo donde podemos imaginar el tránsito de la asimilación de la exogamia partiendo desde fuertes conflictos intrafamiliares y reto a la comunidad, pasando por el ocultamiento de vidas familiares paralelas en tierra firme hasta llegar a las bodas mixtas con mayor o menor aceptación. Los enlaces exogámicos fueron, al igual que los procesos migratorios, beneficiosos para el receptor —en nuestro caso las sociedades criollas— y debilitantes para el grupo emisor; la comunidad sefardita curazoleña. Cada unión consensual, cada matrimonio mixto, significó la pérdida de un potencial reproductivo que se trasladó del grupo emisor (sefarditas de Curazao) al grupo receptor (sociedades criollas). La comunidad isleña se diluyó, en buena medida, a lo largo de la cuenca del Caribe.

---

<sup>52</sup> De Lima, B. ¿Una nueva dimensión para el oficio del historiador?; el potencial académico de Facebook y otros portales en internet. En: N. Suárez (Ed.). *Diálogos culturales* (pp. 227-234). Mérida: ULA-GIECAL-AAM., 2009.



Existen muchas maneras de abordar el proceso histórico de disolución de una minoría. La novela *Josefina*, junto a sus predecesoras, da fe del valor de la ficción como fuente antropológica para estudiar la exogamia en el caso caribeño, ya que la narrativa permite escuchar la voz de una memoria impedida. La ficción recrea y analiza, dibuja, y comenta. En diálogo con la documentación histórica, nos permitió poner de manifiesto las formas en que un grupo, en este caso, los sefarditas curazoleños, afrontó uno de los grandes dilemas que siempre acompañarán a toda comunidad religiosa en minoría demográfica y carente de soportes para el despliegue de su identidad religiosa y cultural.