

מגוון

Maguén - Escudo N° 178

REVISTA SEMESTRAL DE LA
ASOCIACIÓN ISRAELITA DE VENEZUELA Y DEL
CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDÍES DE CARACAS

AL SERVICIO DEL PUEBLO JUDÍO
Y DE SU CULTURA



MA

Maguén-Escudo

Revista semestral de la ASOCIACIÓN ISRAELITA DE VENEZUELA y el CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDÍES DE CARACAS.

Nº 178

DIRECTOR Y EDITOR FUNDADOR

Moisés Garzón Serfaty

EDITOR

Asociación Israelita de Venezuela

DIRECTOR

Néstor Luis Garrido CNP 5.307

ADJUNTA A LA DIRECCIÓN

Miriam Harrar de Bierman

CONSEJO EDITORIAL

Abraham Levy Benchimol, Víctor

Chérem y Alberto Benaím Azagury

PÁGINA WEB Y REDES SOCIALES

Sol Bendayán y Wilberth Caballero.

PROMOCIÓN Y RELACIONES PÚBLICAS

Sylvia Albo, Elsie Benoliel de Tobías

Camila Roffé de Levy y Sima Taranto

SECRETARIA

Yulaska Piñate

DISEÑO Y MONTAJE ELECTRÓNICO

Arq. Marilyn Bermúdez G.

FOTOGRAFÍAS

AVN, José Esparragoza, Alberto

Moryusef, Marco Tulio Socorro,

Archivos de José Luis Vega Andara,

Moisés Bali Levy, Camila Roffé

Benchimol, Richard Chapman y

Museo Sefardí de Caracas. Otros

archivos

RETOQUE FOTOGRÁFICO

César Torres Barbieri

FOTOLITO E IMPRESIÓN

La Galaxia

Depósito Legal pp 76-1523

ISSN 0798 - 1961

DIRECCIÓN

Asociación Israelita de Venezuela

Av. Ppal de Maripérez Los Caobos -

Caracas 1050

Teléfonos: (0212) 574.3953/

574.8297/ 574.5397.

Fax: (0212) 577.0249

<http://www.aiv.org.ve>

<http://www.cesc.com.ve>

e-mail: cesc_ven@hotmail.com

Las opiniones expresadas por los articulistas en sus trabajos no reflejan necesariamente las de la Asociación Israelita de Venezuela, ni las del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.

Es imprescindible para la reproducción de cualquier contenido de esta revista citar la fuente con todos sus datos.



Una imagen de Janucá: una lámpara de nueve brazos se exhibe en la vidriera de una panadería kasher de Le Marais, París. Fotografía cortesía de Marco Tulio Socorro. 2016.

Sumario

■ Editorial: Los nuevos tiempos	3
<u>PERFILES</u>	4
<u>TESTIMONIOS PARA LA HISTORIA</u>	
■ Museo Alberto Henríquez de Coro: un espacio judío abierto a la tolerancia / AVN/NATÁN NAÉ	5
■ Las cerámicas de Reina Herrera en el Museo Sefardí de Caracas / PRENSA MSCMEC	6
■ Aquí se habla de cultura judía / NATÁN NAÉ	8
■ Moisés Nessim y Elías Sultán recibieron reconocimientos por la AIV / NMI	9
<u>COMUNIDADES</u>	
■ Barranquilla: historia del progreso que los sefardíes trajeron a Colombia (extracto) / AZRIEL BIBLIOWICZ	11
<u>LINGÜÍSTICA</u>	
■ Consideraciones generales en torno a la desaparición o supervivencia del habla haquetía de la diáspora judeomarroquí / ABDALLAH BUCARRUMAN	15
<u>MUSICOETNOGRAFÍA</u>	
■ Voz de la diáspora judía: la palabra canta como eje del discurso identitario / YVÁN A. PINEDA M.	21
■ AIV homenajea al descubridor de la mikve en Coro / NATÁN NAÉ	34
<u>HISTORIA</u>	
■ La increíble historia de Pedro II / MARIO EDUARDO COHÉN	35
■ Hallan moneda «Sion libre» acuñada hace 1.967 años / ENLACE JUDÍO	36
■ Abraham Saba (1440-1508) y la isla de los Lagartos / RAB. YOSEF BITTÓN	37
■ Los israelitas remanentes de Santo Tomé y Príncipe / JORGE MAGALHÃES	39
<u>PERSONAJES</u>	
■ Reinas judías: desde el cuento de Ester hasta la historia de Salomé Alejandra / MIKA AHUVIA	40
<u>GENEALOGÍA</u>	
■ Genealogía sefardita de Polita De Lima / BLANCA DE LIMA	45
<u>FILOLOGÍA</u>	
■ Descubren la primera versión del Quijote en judeoespañol / JOSÉ F. MERINO	56
<u>FOLCLORE</u>	
■ La mujer-árbol y el hombre-mar: simbolismo mítico y tradición indoeuropea del epitalamio sefardí de La galana y el mar / JOSÉ MANUEL PEDROSA	58

LOS NUEVOS TIEMPOS

Para nadie es un secreto que Venezuela está atravesando una grave crisis económica, que ha redundado en una severa reducción de la actividad industrial, comercial y laboral. Esa situación no es ajena a las entidades culturales y, aun más, a las que dependen de organizaciones sin fines de lucro, como es el caso del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.

Adecuándonos a los nuevos tiempos; pero, sin menospreciar el valor inmateral que tiene la educación y la cultura, el CESC se ha empeñado en mantener abiertos todos los espacios para la difusión del legado judío, en especial aquel de origen español, aunque se haga poco a poco y aprovechando el trabajo de tantos voluntarios, que entienden que su papel es lo que ha distinguido a *Am Israel* del resto de los pueblos y lo ha convertido en ejemplo de resistencia.

Por esta razón, la revista *Maguén-Escudo* ha modificado su frecuencia de ediciones, pasando de trimestral a cuatrimestral, y de esta a semestral.

La consecución de recursos, no solo materiales, para su edición se ha hecho difícil, pero no imposible. En los nuevos tiempos que vivimos, cada artículo y cada página impresa de este medio de comunicación, que está en las casa de los socios de la AIV desde 1972, es un logro y un ejemplo de tenacidad. Asimismo, cada charla y presentación que desde los espacios culturales de la Asociación Israelita de Venezuela se ofrecen al público general y comunitario es un acto de fe en el futuro y de esperanza para la reafirmación de la tolerancia y el intercambio fraterno entre los pueblos.

Esta edición de Maguén-Escudo, que hoy llega a sus manos, es un bien que ha costado esfuerzo y trabajo. Es un tesoro con el cual aspiramos a que nuestros lectores se aproximen a la historia, a las tradiciones, a los valores de un pueblo comprometido con la *Torá*, en corresponsabilidad con sus hermanos y que venera la historia, que una forma de cumplir con el mandamiento de honrar padre y madre.

PD: *Por un error involuntario, la edición número 177 de Maguén-Escudo apareció con la fecha de Enero a Abril de 2016, cuando debió decir de Enero-Junio del mismo año. Esperamos su comprensión.*

ARTICULISTAS en esta edición

Mika Ahuvia: doctora egresada de Princeton (2014). Es investigadora del *Stroum Center for Jewish Studies* de la Universidad de Washington, especializada en las comunidades judías y cristianas antiguas del Mediterráneo.

Azriel Bibliowicz: periodista, sociólogo y escritor colombiano, con doctorado en Cornell. Es profesor invitado en sociología y literatura en varias universidades de su país.

Rab. Yosef Bittón: oriundo de Argentina, fue gran rabino de Uruguay. Tiene estudios en la Yeshiva University y en las universidades de Ben Gurión y Bar Ilán (Israel), con estudios doctorales en Emory (Atlanta). Lleva la sección Halajá del día de www.halaja.org. @RabbiBitton

Abdallah Bucarruman: profesor de Español en la Universidad Hassán II, de Casablanca, Marruecos.

Mario Eduardo Cohén: profesor de Historia, conferencista, escritor sobre temas históricos y del pensamiento judío. Actual presidente del Centro de Investigación y Difusión de la Cultural Sefaradí (CIDICSEF), con sede en Buenos Aires.

Blanca De Lima: antropóloga e investigadora, egresada de la Universidad Central de Venezuela. Docente investigadora de la Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda (Coro, estado Falcón).

Jorge Magalhães: responsable de la página coisasjudaicas.com donde firma con el pseudónimo de Magal. Trabaja en la Fundación Cultural Macaé, del norte de Río de Janeiro.

José F. Merino: periodista del departamento de Comunicaciones de la Universidad de Salamanca, España.

Natán Naé: pseudónimo del periodista, escritor y profesor Néstor Luis Garrido, especializado en temas judíos venezolanos.

Yván Augusto Pineda Monasterios: profesor titular de la Universidad Pedagógica Experimental Libertador. Especialista en Artes Integradas, música, poesía e historia de la cultura. Cantante de música popular venezolana, latinoamericana e intérprete de repertorio sefardí.

José Manuel Pedrosa: filólogo y folclorista, nacido en Madrid en 1965, profesor titular de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de Alcalá.

MUSEO ALBERTO HENRÍQUEZ DE CORO: un espacio judío abierto a la tolerancia

AVN/Natán Naé

Con la presencia de representantes de la Asociación Israelita de Venezuela, en las personas de Alberto Moryusef y del rabino Samuel Garzón, la gobernadora del estado Falcón, Stella Lugo de Montilla, encabezó la reinauguración del museo Museo Alberto Henríquez, en la ciudad de Coro.

El espacio, restaurado por el programa de intervención de casas patrimoniales que adelanta la gobernación de la entidad, es una importante obra arquitectónica que exhibe la imponencia patrimonial de la ciudad, declarada Patrimonio Mundial de la Humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la Ciencia, la Cultura y la Educación (Unesco).

El museo Alberto Henríquez funciona en la casa Senior del paseo Talavera, en el municipio Miranda, de Coro. En el pasado, esta construcción sirvió de vivienda para una importante familia sefardí de la región —de la que toma su nombre— y fue sitio de culto.

En la reinauguración, se exhibió la restauración de la sala de oración, la cual se cayó durante la vaguada del año 2010. En la actualidad, el museo Alberto Henrique posee, además, la biblioteca Abelardo Coronado y espacios donde se expone una serie de obras realizadas por Arturo Michelena, Armando Reverón y César Rengifo.

En la inauguración se conoció la obra la del pintor coriano Ángel Contín Crasto.

Además en este espacio se encuentra el baño ritual judío o *mikvé* descubierto en 2013 que,



En la gráfica de AVN, Alberto Moryusef, Stella Lugo, Antonio Molina de la UNEFM y el rabino Samuel Garzón.

de acuerdo con los expertos, viene a marcar un antes y un después en la historia del judaísmo en la nación y la entidad occidental.

Los rabinos y expertos «han certificado un baño ritual judío único en el mundo, en el mundo hay tres y el de Coro es único en su estilo en el planeta», expresó Lugo.



La gobernadora de Falcón muestra la obra del pintor coriano Toyo Contín, en uno de los salones del recién inaugurado museo.

LAS CERÁMICAS DE REINA HERRERA en el Museo Sefardí de Caracas

Prensa Museo Sefardí de Caracas



Reina Benzecri de Herrera
Z'L en su taller. Ca. 1970
(Foto José Sigala)

Una exposición en torno a la obra de Reina Herrera, fue inaugurada por el Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel el domingo 13 de noviembre, en la Asociación Israelita de Venezuela, como un homenaje póstumo a una de las figuras más prominentes de la cerámica venezolana.

Reina Herrera: legado de vida es el título de esta muestra, que con la curaduría y museografía de Alberto Asprino, ofreció un recorrido por los momentos claves de la obra de esta gran artista, nacida en Marruecos en el seno de una familia judía sefardí en 1923 y fallecida en Caracas en 2014.

La exposición contempló un primer acercamiento de carácter antológico con la obra *Sin título* realizada en 1977, de la Colección Ruben Pacheco, que de acuerdo con las palabras del curador Asprino, es una obra simbólica en esta muestra, ya que perteneció al

maestro Candido Millán (ya desaparecido), quien fue una persona muy especial para Herrera; y seguidamente aborda la década de los años 80 con la obra *Sin título (Cabeza)*, perteneciente a la colección de la Universidad Simón Bolívar, tiempo y espacio de gran significación en el proceso creativo de Herrera, según describe Asprino.

A continuación se cubrió un espectro expositivo de aproximadamente treinta años, donde el curador destaca mayormente el trabajo escultórico de la artista en franco diálogo con su obra dibujística, y muestra unos acentos puntuales como son sus herramientas de trabajo y algunos bocetos, para culminar estableciendo otro vínculo cercano al entorno amoroso y familiar, con la obra *Sin título (Máscara)*, realizada en el año 2000 por Herrera e intervenida por Mariana Monteagudo, su nieta quien siguió y heredó su sensibilidad creadora.

Asimismo, dentro de la muestra se incluyó la exhibición de una selección de obras de otros creadores de las artes del fuego, que de alguna manera encontraron en Reina Herrera un ejemplo por seguir, como son Josefina Álvarez, Alberto Asprino, Esther Alzáibar, Jorge Barreto, Guillermo Cuéllar, Rodrigo García Alejo, Maruja Herrera, Noemí Márquez, Mariana Monteagudo y María Pont.

Residenciada en Venezuela desde 1935, Reina Herrera realizó importantes aportes dentro del ámbito de las artes visuales venezolanas, tanto por su vasta producción creativa, como por su labor docente en la Escuela de Artes Plásticas Cristóbal Rojas durante más de tres décadas y en el Taller de Cerámica del Instituto de Diseño de la Fundación Neumann por dos años, transmitiendo sus conocimientos a muchas otras generaciones de ceramistas.

Su amplia actividad expositiva a lo largo de 50 años incluyó exhibiciones en los principales museos, salas y galerías de Venezuela, Turquía, Alemania, Inglaterra, Japón, México, China, Puerto Rico, entre otros países; además fue merecedora de reconocimientos como la mención honorífica en el XXI Salón Oficial Anual de Arte Venezolano, Museo de Bellas Artes, Caracas, 1960; Premio Nacional de Artes Aplicadas en el XXVI Salón Oficial Anual de Arte Venezolano, Museo de Bellas Artes, Caracas, 1966; Premio de Artes Aplicadas, XXV Salón Arturo Michelena, Valencia, Edo. Carabobo, 1967; diploma de honor a la Calidad, Exposición Internacional de la Cerámica Contemporánea, Estambul, Turquía, 1968; mención honorífica del jurado especial, Primer Encuentro Iberoamericano de Críticos de Arte y Artistas Plásticos, VI Salón Nacional de las Artes del Fuego, Valencia, Edo. Carabobo, 1978.

«Reina Herrera comprendió las reglas del barro y del fuego para transformarse en alquimista, dejándose llevar por la magia de la tierra,

desarrollando durante más de veinticinco años una obra que se convierte en una referencia indispensable en el escenario de nuestras artes visuales. Difícilmente pudieran cuantificarse esas horas, esos días de enseñar haciendo, de crecer creyendo. Este ha sido su valor de vida y en el fondo, el legado que nos ha dejado» (Alberto Asprino, 1991).

La muestra *Reina Herrera: legado de vida*, se estuvo presentando del 13 de noviembre al 11 de diciembre en el Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel, de la Asociación Israelita de Venezuela.



Sin título (Máscara). Obra de Reina Herrera.



Sin título (Cabeza).

Ciclo de charlas del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas

Aquí se habla de CULTURA JUDÍA

Notán Naé

El Centro de Estudios Sefardíes de Caracas llevó a buen puerto su ciclo anual de charlas *La experiencia judía: historia-personajes-costumbres-tradiciones*, que desde 2015 se viene realizando en los salones de la Fundación Herrera Luque, de Los Palos Grandes, y que en 2016 estuvo constituida por nueve conferencias que cubrieron un amplio espectro de la cultura sefardí.

En febrero, la bibliotecóloga Sol Bendayán Sultán presentó un esbozo de la vida de la cineasta Margot Benacerraf, primera mujer venezolana en ganar un premio en Cannes por su película *Araya*, quien estuvo presente y respondió algunas de las preguntas de los asistentes. Bendayán mostró una serie de fotografías correspondientes al álbum personal de la artista.

Maimónides fue el tema que abordó el doctor Abraham Levy Benshimol, quien hizo una semblanza de la vida del más grande filósofo y rabino que se conoce del Medioevo.

Para el mes de mayo, el CESC aprovechó la conferencia del arquitecto Alberto Moryusef sobre los cementerios judíos de Venezuela para lanzar la página web www.cementerios-judiosaiv.org.ve, una iniciativa de Moryusef en la cual se tiene un registro fotográfico de todas las tumbas contenidas en los panteones administrados por la AIV.

La genealogía y su investigación fue el tema abordado en su oportunidad por el licenciado Samuel Yecutieli, quien mostró cómo se puede hacer un árbol familiar y su importancia para la historia personal. Al mes siguiente, el ingeniero David Suiza introdujo al público en el difícil mundo de cómo se hizo el *Talmud* y de las partes que lo componen.

Dos conferencias sobre música se dieron en los meses de septiembre y octubre a cargo del profesor Néstor Luis Garrido, quien abordó en la primera la poesía litúrgica judía llamada *piyut*, sus reglas de composición y los autores; y en la segunda habló sobre el desarrollo de la discografía sefardí y de cómo esta influyó en el repertorio actual de los cantantes del género, en especial el venezolano.

El ciclo cerró en noviembre con la intervención del rabino Samuel Garzón, quien habló sobre la importancia de la pureza familiar y del papel que tiene la *mikve* —baño ritual judío— en este particular.

Para el próximo año, a partir del 22 de febrero, se reiniciará la programación mensual de estos conversatorios, pautados los últimos miércoles de cada mes, con interesantes temas como el libro *La conjura del esplendor*, a cargo de Meyer Magarici; filosofía judía, por Miriam Harrar de Bierman; la historia de la comunidad judía local, por el doctor Abraham Levy Benshimol; y el Holocausto sefardí: el exterminio de los judíos de Salónica (1943), por el licenciado Alberto Benaím Azagury, entre otros.



El rabino Samuel Garzón finalizó el ciclo de charlas con la importancia del baño ritual o mikve.

Representantes de dos generaciones al servicio de la kehilá

Moisés Nessim y Elías Sultán recibieron reconocimientos por la AIV

NMI



Das ejemplo de voluntariado comunitario: don Moisés Nessim y el expresidente de Hebraica, Elías Sultán Morely, acompañados por el presidente de la AIV, Daniel Benhamou (Foto José Esparragoza).

En un cálido acto celebrado en la *sucá* de la Asociación Israelita de Venezuela, en Los Palos Grandes, esa institución hizo entrega del Botón de Oro 2016 al presidente saliente de Hebraica, Elías Sultán, y una placa al veterano voluntario Moisés Nessim.

El acto contó con la presencia de rabinos, directivos, voluntarios y profesionales de las instituciones comunitarias; el maestro de ceremonias fue José Bentata, quien destacó las cualidades y aportes de los homenajeados para el desarrollo de la comunidad.

Moisés Nessim tiene seis décadas como activista comunitario. Fue fundador de la Unión de Jóvenes Hebreos de Caracas, de

Maracaibo y también la de Maracay; laboró en la Asociación Bet-El, de la cual fue tesorero y posteriormente presidente; ocupó los cargos de secretario de la Federación Sionista de Venezuela, y secretario general de la Junta Directiva de Hebraica durante la presidencia de José Benarroch (Z'L); también perteneció a las juntas directivas de la AIV entre 1988 y 1992. Asimismo fue directivo del Comité Económico para Educación Comunitaria (CEPEC), y como su presidente tuvo el privilegio de inaugurar el Liceo Moral Luces «Herzl-Bialik» en Los Chorros; fundó el programa Cepecrédito Educativo, que permitió otorgar créditos a los padres de recursos limitados;

fue directivo de Tzedaká Basseter, y ejerció durante varios períodos como miembro del comité de Disciplina y Arbitraje de la AIV.

Por su parte, Elías Sultán Morely tiene una trayectoria de 17 años como directivo de Hebraica, a partir del operativo realizado durante la vaguada de Vargas en 1999, cuando, en sus palabras, «lo picó el mosquito de Hebraica». Tras haber desempeñado varios cargos en sucesivas juntas directivas, actualmente finaliza su período como presidente del centro comunitario.

El presidente de la AIV, Daniel Benhamou, se dirigió a los presentes para reconocer el trabajo de los galardonados: «Moisés Nessim es un veterano del Comité de Disciplina y Arbitraje. Muchos casos ha tenido el honor de resolver, menos que los ratos de estrés y una que otra noche de mal dormir. Hacer *shalom*, buscar la justicia, no es tarea sencilla. *Tzédek, tzédek tirdof*: La justicia has de perseguir y perseguir, porque es esquiva (...) A Don Moisés, Premio al Mérito Comunitario, le damos una vez más un reconocimiento por su dedicación, esfuerzo y tenacidad».

En cuanto a Elías Sultán, el presidente de la AIV destacó: «Ha sido un presidente de lujo en Hebraica, en momentos de dificultades para la comunidad, el país y la membresía. Su don de gente lo hace querido, el personaje preferido de las madres de todas las edades y de las abuelas bellas de nuestra comunidad. Sonrisa a flor de piel, humildad y vocación (...) No es fácil manejar Hebraica, por varias razones: un público exigente que quiere de lo bueno lo mejor, sin dilaciones ni excusas; una clientela donde todos tienen "palanca" para reclamar, e incluso sin ella son suficientemente potentes y vociferantes; una situación-país inédita, crisis que exige de Hebraica ser el oasis permanente de todos; una Junta Directiva que ha de responder a tres je-

faturas muy exigentes: la propia de Hebraica, la UIC y la AIV».

Finalizó Benhamou: «El camino que hemos de transitar al definirnó como comunidad ortodoxa (y con miembros no necesariamente observantes), requiere de una institucionalidad muy cuidadosa. Es un camino plagado de tropiezos, todos salvables, todos predeciblesñ; pero, muchas veces difíciles de atajar. Elías ha tenido cuidado, y se ha sabido manejar en este medio con sutileza, inteligencia y buenas maneras. Sale de la presidencia de Hebraica en breve; pero, este botón lo compromete a seguir prestando sus servicios en esta, nuestra comunidad, por razones muy sencillas: es útil, es eficiente, lo queremos mucho, y hace falta».

A continuación se procedió a reconocer formalmente a Moisés Nessim con una placa entregada por Haim Bentolila y Alberto Moryusef; mientras que a Elías Sultán el botón de oro se lo entregaron Elías Benzaquén y Albert Israel.

Moisés Nessim se dirigió brevemente al público para agradecer el homenaje: «Estoy muy feliz, sobre todo por ver a estos jóvenes de la generación de relevo; ellos garantizan la continuidad. Los sinsabores se olvidan, es difícil recordar lo malo. Yo continúo en la labor comunitaria. Estuve 45 años con el Keren Hayesod, y lo digo con mucho orgullo. Si no es por ustedes, yo no estaría aquí. Muchas gracias a todos los que han trabajado y colaborado».

Por su parte, Elías Sultán destacó que ser presidente de Hebraica no fue un trabajo, sino un placer, a pesar de la complejidad y los permanentes retos que implica, sobre todo en las actuales circunstancias del país.

Al finalizar el acto formal, los presentes disfrutaron de un brindis en el calor de la *sucá*.

BARRANQUILLA: historia del progreso que los sefardíes trajeron a Colombia (extracto)

Azriel Bibliowicz

En las primeras décadas del siglo XIX, Curazao padeció los efectos de una grave depresión económica, acompañada de sequías y una epidemia de viruela, muchas familias judías sefarditas emigraron hacia otras islas del Caribe y a Suramérica; algunos partieron hacia Coro en Venezuela y otros llegaron a Barranquilla, un puerto sobre el río Magdalena al pie de la costa caribe de Colombia.

Es importante señalar que el desarrollo y la importancia de Barranquilla están directamente ligados y se debe fundamentalmente a las di-

versas inmigraciones que encontraron albergue en esta ciudad durante el siglo XIX

Al final de la Colonia, Barranquilla era una aldea poblada por humildes pescadores, artesanos y agricultores. En 1775 B fue incorporada como corregimiento de la Provincia de Cartagena, solo se transformó en villa el 7 de abril de 1813.

En 1823, el Libertador, Simón Bolívar, le entrega al judío alemán Juan Bernardo Elbers la primera concesión para navegar en barcos de vapor por el río Magdalena, luego algunos correligionarios siguieron sus pasos y formaron compañías de transporte fluvial.

En 1832, Abraham Isaac Sénior establece el cementerio hebreo de Barranquilla, que posteriormente va a ser incorporado al cementerio Universal de dicha ciudad.

En 1835 Barranquilla contaba 5.359 habitantes y comenzó a transformarse en un



Vista panorámica de Barranquilla hoy en día.

puerto importante en la región. En 1844 se establece un cementerio judío en Santa Marta y en 1850, se consolida una pequeña, pero significativa, comunidad sefardita en Barranquilla. Poco a poco, esta comienza a superar la población de Santa Marta, aun cuando el puerto principal de la costa atlántica continúa siendo Cartagena. No sabemos mucho sobre las actividades de los primeros sefarditas en Santa Marta, Riohacha o Barranquilla; pero, es claro que varias firmas de sefarditas, como fueron los Salas, los Sénior y los Correa, le pidieron permiso al gobierno nacional para importar mercancías por el puerto de Sabanilla. Así, el comercio, las importaciones y exportaciones que se van a efectuar a partir de dicho puerto van a marcar un auge que impulsó el desarrollo de Barranquilla.

Según el interesante e importante libro de Adelaida Sourdis Nájera, titulado: *El registro*

oculto: los sefardíes del Caribe en la formación de la nación colombiana 1813-1886, va a ser en la casa de Abraham Isaac Sénior, donde se van a reunir los judíos sefarditas de la ciudad en *minyán* para rezar y leer el Pentateuco. En dicho período el rabino de la comunidad es don Moisés De Sola. Según los testimonios de Rodolfo Cortizzos, la comunidad se reunía todos los sábados y se celebraban las fechas de año nuevo y el día del perdón. Y en 1867 se establece un comité local de la Alliance Israelite Universelle.

Para 1871, Barranquilla cuenta con 11.595 habitantes y es el puerto más importante de la región superando a Cartagena que en ese momento contaba con 8.603 habitantes y a Santa Marta con 5.702 almas.

El papel que vino a desempeñar la comunidad judía sefardita en el desarrollo de la ciudad también fue documentado en el cuidadoso estudio *Árabes y judíos en el desarrollo del Caribe colombiano, 1850-1950* realizado por Louise Fawcett y Eduardo Posada Carbó. Es claro que la llegada de inmigrantes judíos de origen sefardita, siriolibaneses, alemanes, entre otros, transformó a ciudad y la convirtieron en la urbe más cosmopolita de país. Entre el grupo de familias sefardíes se destacan los apellidos Sénior, Salas, Álvarez-Correa, Cortizzos, De Sola, López-Penha, Sourdis, Juliao, Salzedo y Heilbron, por mencionar algunos.

El rápido crecimiento y el desarrollo económico se explica en parte por la favorable ubicación de la ciudad; pero, también debido a que se generó una sociedad atractiva, libre de barreras sociales, donde estos grupos de inmigrantes encontraron la posibilidad de interactuar sin problemas ni dificultades porque no enfrentaron las convenciones que hicieron a Medellín y a Bogotá ciudades difíciles y cerradas. Barranquilla, como ciudad nueva, pujante, abierta a múltiples costumbres, más

generosa que las ciudades tradicionales, tenía que transformarse en la urbe de mayor crecimiento con un 38 por ciento, algo hasta ese momento nunca visto en la historia demográfica del país.

Fawcett y Posada Carbó señalan que la elección de David Pereira como gobernador de la provincia de Barranquilla en 1854 era ya un indicativo de la integración alcanzada por la comunidad judía durante la segunda mitad del siglo XIX. Por ello, la historia de este grupo de inmigrantes está íntimamente ligada a la transformación de la ciudad que llegará a ser el puerto más importante del país. (...)

Abraham Zacarías López-Penha

El mundo cultural y las artes no les fueron ajenos a estos judíos sefardíes. La obra literaria de Abraham Zacarías López-Penha, quien nació en Curazao en 1865 y vivió en Barranquilla desde muy joven, representa una bocanada de aire fresco para la época y, aun cuando se pierde en las brumas literarias del país, merece ser redescubierta y reconocida como una de las obras que inaugura una época y una nueva tendencia en la literatura del país. En el estudio titulado *Historia de la poesía colombiana*, se le reconoce el mérito de ser el primer escritor que estableció contacto con los modernistas franceses. En su publicación *Flores y Perlas*, un quincenario, tradujo por primera vez a Mallarmé, Baudelaire y Rimbaud. Mantenía correspondencia con Rubén Darío y con Max Nordau, entre otros. Fue amigo del poeta modernista colombiano Luis Carlos López. Y con «el tuerto» López y Manuel Cervera publicaron una antología de poemas titulada *Varios á varios*. Su poemario *Cromos* fue prologado por Nicanor Bolet Peraza y editado por la Biblioteca Azul de París en 1895. Dos años después publica su primera novela *Camila Sánchez* y en 1898 otro volumen de versos con el título *Reflorencias*.

A pesar de las referencias a sus publicaciones en el *Diccionario Espasa* de 1915, podríamos decir que en Colombia sus poemas y novelas se han olvidado y desconocido. La suya es una criptoobra dentro de la literatura colombiana. De acuerdo con Alfredo de la Espriella, historiador barranquillero, este judío sefardita goza, entre otras cosas, del mérito de ser el autor de la primera novela esotérica de Colombia titulada *La desposada de una sombra*, que fue editada por la librería de la Vda. de Ch. Bouret en 1902 en México.

En una nación gobernada en aquellos días por conservadores, que se consagraba todos los años al Sagrado Corazón de Jesús, las composiciones de López-Penha fueron un desafío por su tono escéptico y agnóstico.

La irreverencia del poeta sefardí impidió que las páginas literarias de los diarios capitalinos lo reconocieran. Alfredo de la Espriella, en una conferencia que le dictó a la comunidad judía con motivo de los 500 años del Descubrimiento de América y expulsión de los judíos de España, explicó: «No comulgaba con el laurel fachendoso de los poetas bogotanos, o su poesía patriótica o los juegos florales que tanto caracterizaron la producción literaria de su época».

David López Penha, su hermano, era el dueño de un café llamado La Estrella (tenía grabada en la puerta la estrella de David). Ahí, Abraham Zacarías se deleitó en la lectura de los modernistas. Y por cierto fue uno de sus precursores, como bien lo indican Dino Manco Bermúdez y Paulina Santander Guerra en su tesis sobre el poeta. También los López-Penha, entre sus múltiples negocios, tuvieron a bien establecer el primer el cinematógrafo de la ciudad y fueron dueños de librerías prestigiosas.

El poeta Clímaco Soto Borda, refiriéndose a la actividad periodística y divulgadora de

López-Penha, solicitó que: «se estableciera un cordón sanitario en redondo de nuestra Atenas. La pretenciosa denominación con que se tildaba y todavía se tilda a Bogotá para que librase a nuestros bardos de aquel terrible contagio». ¿Cuál era el temor de Soto Borda? ¿Sería que intuía que López-Penha y los modernistas, el cine y las nuevas artes marchitarían el romanticismo floral de los poetas de la Gruta Simbólica?

A pesar de la polémica que despertó en su momento López-Penha, hoy ha caído en total olvido. Siempre me ha extrañado que Colombia, un país de poetas, tan atento a cualquier vate, se descuide y desconozca la obra de López-Penha con tanta pasión. Es inexplicable el olvido al que someten a este poeta sefardí enterrándolo en las bóvedas de la historia literaria colombiana. Me atrevo a pensar que se debe al desconocimiento de sus escritos. Pero, sorprende y resulta sospechoso el desdén y amnesia del mundo poético por sus obras. Tal vez por ello sea apropiado recordar uno de sus versos que dice:

«En un rincón de la casa / la araña teje que teje, / y el sol alumbra que alumbra, / y el hombre miente que miente».



Abraham Zacarías López-Penha

Bibliografía:

Marcos Aguinis, *La Gesta del Marrano*, Buenos Aires: Planeta, 1991.

Manuel Ballesteros Gaibrois, «La Historiografía de la Inquisición de Indias», Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (Directores), *Historia de la Inquisición en España y América*, t.I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984.

Azriel Bibliowicz, «El Quijote: los Duelos y Querbrantos del Santo Oficio», Senderos, publicación semestral de la Biblioteca Nacional, Vol. IX, Bogotá, junio de 1988, No. 33.

Jaime Humberto Borja Gómez, ed. *La Inquisición, Muerte y Sexualidad en la Nueva Granada*, Bogotá: Editorial Ariel, 1996.

Américo Castro, *Cervantes y los Casticismos Españoles*, Madrid: Alianza Editorial, 1974

—, *La Edad Conflictiva*, Madrid: Taurus, 1961.

—, *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Barcelona: Editorial Crítica, 1983.

—, «Miguel de Cervantes en su obra: antología, selección de estudios y documentación», *Suplementos Antropos*, No. 17, Barcelona.

María Mercedes Carranza (edit.) *Historia de la poesía colombiana*. Bogotá: Ediciones Casa de Poesía Silva. 1991.

Manuel Cervera, Luis C. López, A.Z. López-Penha. *Varios á varios*. Madrid: Imprenta Helénica. 1910.

Itic Croitoru Roitbaum, *De Sefarad al Neosefardismo*, Bogotá: Editorial Kelly, 1967.

—, *Documentos Coloniales: Originados en el Santo Oficio del Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias*, Bogotá: Tipografía Hispana. 1971.

Louise Fawcett, Eduardo Posada Carbo. «Árabes y Judíos en el desarrollo del Caribe Colombiano, 1850-1950.» Bogotá: *Boletín Cultural y Bibliográfico*. Biblioteca Luis Angel Arango. Vol. XXXV. No. 49. 1998.

Silvia Galvis y Alberto Donadio. *Colombia nazi 1939-1945*. Bogotá: Planeta. 1986.

Pedro Gómez Valderrama, «En un Lugar de las Indias» Bogotá: Senderos, publicación semestral de la Biblioteca Nacional. Vol. IX, No. 33, Bogotá, junio de 1988.

Simón Guberek. *Yo ví crecer un país*. Bogotá: Talleres del Departamento Administrativo Nacional de Estadística. 1974.

Mario Gurevich, Azriel Bibliowicz. «Los Judíos en España y América en Tiempos de Colón». Un

mundo jamás imaginado 1492-1992. Bogotá: Santillana. 1992.

Carmen Janssen. «Writing Culture: Jewish Texts in Colombia.» *Identidad doble-Doppelte Identität*. Mainz: Johannes Gutenberg-Universität Mainz. 1998

Dino Manco Bermúdez, José Watnik Barón. *Nuestra gente: primera generación*. Barranquilla: Escala Impresores Ltda. 2.000

Dino Manco Bermúdez, José Watnik Barón. *Miembros sobresalientes: comunidad judía de Barranquilla*. Barranquilla: Man Comunicaciones. 1996

Dino Manco Bermúdez, Paulina Santander Guerra. *El Modernismo en Abraham Zacarias Lopez-Penha*. Barranquilla: Tesis Post Grado. Universidad del Atlántico. 1999.

José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Cartagena de Indias, Santiago de Chile*: Imprenta Elzeviriana, 1899.

Daniel Mesa Bernal, *De los Judíos en la Historia de Colombia*, Bogotá: Editorial Planeta, 1996.

—, «Los judíos en la Época Colonial», *Separata del Boletín de Historia y Antigüedades*, volumen LXXIII, No. 753, Bogotá, 1986.

Eduardo Posada Carbo. *El Caribe Colombiano: Una historia Regional (1870-1950)* Bogotá: Banco de la República / Ancora Editores. 1998

Cecil Roth ed. *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem: Keter Publishing House. 1972.

Adelaida Sourdis Nájera. «Los judíos Sefardíes en Barranquilla: El Caso de Jacobo y Ernesto Cortisoz.» Bogotá: *Boletín Cultural y Bibliográfico*. Biblioteca Luis Angel Arango. Vol. XXXV. No. 49. 1998.

—, *El Registro Oculto: los sefardíes del Caribe en la formación de la nación colombiana*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia. 2001

Anna María Splendiani, José Enrique Sánchez Bohórquez, Emma Cecilia Luque de Salazar, *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, tomo HV, Bogotá: Centro Editorial Javeriano CEJA, 1997.

Carlos H. Uribe Celis. «Luis López de Mesa, Aproximación Crítica a su Obra» en *Vida y obra del profesor Luis López de Mesa*. Medellín: Editorial U. de Antioquia. 1985.

Nuestra Tribuna. Revista mensual, consagrada a los intereses nacionales, culturales, sociales y económicos de la colectividad hebrea en Colombia. Bogotá. 1933-1935.

Fuente: *Americae Latine, Histoire y Memoire y Centro Virtual Cervantes / e-Sefarad.com*

Consideraciones generales en torno a la desaparición o supervivencia del HABLA HAQUETÍA DE LA DIÁSPORA JUDEOMARROQUÍ

Abdallah Bucarruman

Durante el Protectorado español en el norte de Marruecos y bien antes, la ciudad de Larache se componía de comunidades de diferentes confesiones, entre la que figura la nación judía. La sociedad larachense vivía en un mundo de apertura y comunicación hacia el prójimo, dejando paso a la libre expresión y a la convivencia próspera entre los súbditos. Una de las perfectas demostraciones de esta diversidad intercultural y lingüística que ha caracterizado esta zona norteña es el habla de sus cohabitantes hebreos, la *haquetía*. Pues antes de exponer este fenómeno sociolingüístico y cultural a la vez de la comunidad judía larachense, sería conveniente señalar algunas que otras indicaciones importantes sobre la existencia de la nación judía en Marruecos.

En efecto, esta habla dialectal y comunitaria remite a esos súbditos marroquíes que vivían concretamente en la región noroeste del Luxus (Larache, Alcázarquivir, Arcila) y del norte (Tetuán, Tánger y Chauen), pues este idioma sefardí se escribe de tres maneras: hay quien lo escribe «*haquetía*» o bien «*hakitia*» o «*haketía*», por si uno desea emprender una investigación sobre sus orígenes o buscar interferencias o interacciones lingüísticas en torno a esta terminología mediante la Internet.



Vista del Zoco Chico y del barrio La Alcazaba de Larache, durante la época del protectorado español de Marruecos.

En cuanto al legado escrito sobre los judíos de Marruecos, es de señalar que existe hoy día más de 10.000 referencias bibliográficas (libros, artículos, pergaminos y archivos) y es verdaderamente una lástima que no exista un centro de documentación específica de todo este patrimonio literario sobre una comunidad, cuyas raíces permanecen en este país desde la expulsión de los árabes y judíos de España en 1492. Solo existe un museo del Judaísmo marroquí creado por el difunto Simón Levy^[1], desprovisto de una biblioteca específica y en el que expone objetos de tradiciones judeomarroquíes. Esas referencias bibliográficas están esparcidas en las diferentes bibliotecas de Casablanca, Rabat y otros focos urbanos^[2]. Se conoce bastante mal la historia de los judíos en Marruecos desde su expulsión de Sefarad^[3]

debido a la ausencia de un departamento de Estudios Semíticos que pueda consagrar esta parte de estudio exhaustivo sobre la historia hebrea en esta región. Sin embargo, se conoce mejor su historia ya desde el siglo XIX^[4]. Por lo cual, sería lamentable dejar al margen el estudio de esta comunidad que siempre formó parte de la sociedad marroquí. Es de subrayar que ha llegado el momento oportuno para fomentar y estimular estudios en este sentido, dado que la constitución marroquí ha sido modificada desde 2009 y en la que se subraya el reconocimiento tácito y oficial de la existencia de la comunidad judía y su contribución al desarrollo cultural y socioeconómico del país.

Hoy por hoy se está rescatando poco a poco la historia de los judíos que se ubicaron en las principales ciudades marroquíes. Existe el caso de la publicación de *Judíos de El Jadida* en el 2012. También se publicó recientemente la *Historia de los judíos del Oriente marroquí* (Uchda y sus alrededores). La ciudad de Larache dispone de una documentación exhaustiva sobre esta comunidad semita para que se pueda escribir su historia, completada con una serie interesante de fotos e imágenes, transmitida y vehiculada por los propios nativos de Larache mediante *Facebook* y otras redes sociales. Queda por relatar pues toda la historia de judíos en ciudades que marcaron indeleblemente una cantidad de focos urbanos como Kasba Tadda, Zagora, Beni Hayún, Ouarzazate, Marrakech... En Casablanca existían barrios y lugares judíos que conllevan una larga historia^[5]. También en las regiones del Atlas las comunidades judías convivían con los beréberes desde largo tiempo y hablaban *tachelhit*^[6]. La región que se extiende desde Ouarzazate hasta Zagora y más allá, permanecían también comunidades judías. Pero, el caso de la ciudad de Fez es característico y excepcional en la historia de esta

comunidad. Primero por ser una ciudad milenaria y ya desde el siglo IX (808) existía una comunidad judía en esta ciudad que se hizo cada vez más omnipresente e importante en los núcleos de notables y artesanos de la ciudad, así como la contribución efectiva de la elite religiosa rabínica y talmúdica que desempeñaba un papel preponderante en la construcción del judaísmo marroquí^[7].

El difunto escritor Mohamed Sibari nos legó una magnífica novela titulada *Judería de Tetuán* que se presenta como el testimonio de la convivencia, armonía y tolerancia en la que han vivido las tres religiones monoteístas durante el Protectorado español en el norte de Marruecos^[8].

En la Edad Media, se desarrolló un lenguaje hablado por los sefarditas o judeoespañoles, el ladino o el judeoespañol que no era más que un habla popular en la comunidad judía de Sefarad. El contexto sociolingüístico permitió esta fusión de lenguaje entre esta comunidad (el árabe, el mudéjar, el beréber o el berberisco según las crónicas, las influencias lingüísticas hispanorromanas y más tarde, hispanovisigóticas) sin omitir la parte más importante en su constitución, el hebreo o el hebraísmo. Este crisol de lenguas y dialectos hizo que el ladino permaneciera vivo en la Península ibérica durante un lapso, antes de desaparecer por completo. Solo persistió de manera singular entre la comunidad judía de Anatolia (Turquía), comunidad que iba a su vez evaporándose paulatinamente a lo largo de los tiempos. Hoy solo persisten unos grupos comunitarios muy reducidos.

Haim Vidal Sephiha^[9], profesor de Inalco (Instituto Nacional de Estudios Orientales) publicó un libro muy llamativo en este senti-

do, sobre el judeoespañol, y señala en él que después de la *Shoá* u holocausto humano es el turno hoy del holocausto cultural del ladino, haciendo alusión a su desaparición paulatina. Este profesor impartía clases de ladino en el citado instituto. Merece particularmente la lectura de su obra *Agonie des Judéoespagnols*. En ella señala que el habla haquetía también nació en un contexto de diversidad cultural bastante rica durante el Protectorado español y según fuentes y crónicas tuvo sus raíces ya en el siglo XVI. La contextualización social y lingüística hizo patente esa creación. Aunque la Inquisición prohibía el uso de cualquier lengua que no fuera oficial, o sea el castellano, la nación judía, permanecía hablando ese habla e iba desarrollándose a lo largo de los tiempos y lugares.

La pregunta es si la haquetía es un producto lingüístico del ladino que fue exportado desde Sefarad hasta ubicarse en el norte de Marruecos, o bien, fue un producto lingüístico nacional, o sea, que tuvo sus propias raíces en Marruecos, conociendo un desenvolvimiento paulatino en este país.

Fruto de sus estudios sobre el judeoespañol, Manuel Alvar en su *Manual de dialectología española* habla un poquito sobre la haquetía y dice que esta lengua, el judeoespañol, era un crisol de hablas o *koiné* resultante de judíos de diferente origen peninsular llegados a Marruecos tras su expulsión de España y Portugal. Y cita el testimonio de Pedro Antonio de Alarcón en su *Diario de un testigo en la guerra de África* (1859-1860), donde el escritor deja constancia de la sorpresa que le causó el «particular acento» de los habitantes que le abrían las puertas de la ciudad de Tetuán.

Para obtener un elemento de respuesta a la pregunta propuesta pues diríamos solo el

aspecto morfológico y fonético, incluyendo la particularidad semítica nos lo puede confirmar. Pero el *enemigo* puro de la *haquetía* no eran las lenguas habladas (el árabe clásico –en tanto que lengua administrativa y enseñada en los centros docentes marroquíes–, el dialecto marroquí con connotaciones larachenses, el francés (lengua colonial, también enseñada en los centros docentes), el dialecto *dyebli* –de la gente rural–, el habla de los pesqueros larachenses, sino, paradójicamente dicho, el español peninsular, hasta tal punto que uno de los viajeros europeos del siglo XVIII llamado Romanelli contaba cómo ganaba la vida en Mogador (*Essaouira*) impartiendo cursos de castellano, o sea, el español peninsular a los que lo desconocían.

Hay que saber que en los puertos principales como el de Casablanca, El Jadida o de Mogador, además del portugués se hablaba también el español peninsular^[10] que los propios judíos no sabían dominar. Y ya desde el siglo XIX, algunos monjes franciscanos impartían clases de español en diferentes ciudades –idioma que no tiene que ver con la haquetía–, pero que los judeomarroquíes acabaron aprendiéndolo hasta tal punto que se mofaban de este dialecto comunitario, de manera exagerada, como decía el difunto profesor Simón Levy, *el carácter mixto de esta modalidad pintoresca del español*^[11].

No existe una sola y única *haquetía*, y hay muy pocos estudios sobre este habla. No es de nuestra intención entrar aquí en las particularidades fonéticas y morfológicas de la *haquetía*; pero, debemos saber que existen variantes gemelas en torno a este idioma popular. Por ejemplo, existen dialectos españoles de los judíos del antiguo imperio turco llamados *yudió*, *yudezmo* o *españolit*. Todos estos dialectos

comparten principalmente los mismos rasgos fonéticos.

El *haquetía* proviene probablemente del término semítico *haqa*, *hikâya*, *yahqui*, o sea narrar una anécdota, una historieta o tan simplemente, una historia. También hay quien dice que proviene de los *hakitos*, haciendo referencia a los diminutivos de Ishâq (*hakito*), un sobrenombre o apodo muy en boga entre los judeomarroquíes. En cambio, la *haquetía* tiene una particularidad y es lo que hace que difiere del *yudió* por citar un ejemplo y es que hace recurso al árabe dialectal, contrariamente al turco, griego, y otros idiomas, conservando frecuentemente la pronunciación árabe. Desde luego, como el árabe de los judíos marroquíes, el dialecto español utilizado por estos últimos recurre a un sinfín de hebraísmos, giros y expresiones semitas para cubrir todo el terreno ritual y religioso de la lengua. Y parece que como lo mencionado anteriormente que la *haquetía* empezó a desaparecer en el momento en que los judíos tuvieron un contacto masivo con los españoles peninsulares, precisamente durante la ocupación de Tetuán (1860-62). Por supuesto este tipo de lenguaje difiere por completo de los judíos del resto de Europa –los askenazíes– que manejaban otro habla repleto de germanismos y tal vez, anglicismos, cuando, en realidad, la *haquetía* utiliza prácticamente los mismos rasgos gramaticales, morfosintácticos y lexicales.

Larrea Palacín es uno de los investigadores que formó parte de una generación muy especial que promovió el conocimiento y la difusión del judeoespañol hasta finales de los años sesenta. Supo recopilar y catalogar con cautela un sinfín de cuentos, cancioneros y romances judeoespañoles. Todo este legado escrito se incorpora en la literatura judeoespañola gene-

ral, así como en sus variantes sefardíes rituales y juglarescas (en África occidental española, por ejemplo): primero por ser una larga narrativa de tradición hebrea oral, transmitida desde siglos remotos y profundamente arraigada en el saber popular desde generaciones y, luego, por ser caracterizada por cuantas versiones semitas, incluso cristianas, gracias al crisol y al encuentro de tres culturas que convivían con encanto en el norte de Marruecos y marcaron –y siguen marcando–, indeleblemente la memoria colectiva de los judíos marroquíes de antes y expatriados hoy.

En resumidas cuentas, lo que hay que subrayar es no solamente la evolución del habla *haquetía* y sus repercusiones en la comunidad judía del norte de Marruecos y frente al español oficial, sino el carácter fundamentalmente antropológico y sociológico de esta nación que usaba ese dialecto familiar. Esta riqueza multicultural y esos vínculos de comunicación entre diferentes comunidades con profundas pinceladas pintorescas y costumbristas crearon un espacio de diálogo y de contacto entre diferentes naciones multiconfesionales de entonces que contribuyeron, sin la menor duda, al desarrollo social y cultural en el norte de Marruecos. El hecho de que la *haquetía* –en tanto que idioma comunitario– desaparezca de la escena pública de una ciudad como Larache, con fuertes arraigos históricos, es como un sueño que se evapora en el cielo de una memoria colectiva que comparten todas las generaciones humanas.

Notas:

[1] Ex secretario General de la Fundación del Patrimonio Cultural Judeo-Marroquí en Casablanca y ex profesor de Español en la Universidad Mohamed V de Rabat.

[2] También existen bibliotecas privadas que celosamente se encuentran en manos de familias judeo-marroquíes, así como archivos y pergaminos en manos de judeo-marroquíes expatriados en el mundo. Las alianzas israelitas que rigen los asuntos de la comunidad deben hacer un llamamiento a los que retienen esa documentación específica con el fin de recopilarla, catalogarla y digitalizarla, sea en el museo del Judaísmo marroquí de Casablanca, sea en el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas o en algún que otro centro que respete las normas estándar internacional de conservación de archivos. De esta manera, cualquier investigador puede acceder con facilidad a la búsqueda de informaciones documentarias precisas sobre la comunidad judía de Marruecos y permitir que se realicen estudios en este terreno todavía infecundo.

[3] Así es como los judíos de España llamaban el país ibérico.

[4] Ver el estudio de Mohammed Kenbib, *Juifs et Musulmans au Maroc (1859-1948): contribution à l'histoire des relations inter-communautaires en terre d'Islam*, publications de la Faculté des lettres et des Sciences Humaines de Rabat, série Thèses et Mémoires N° 21, 1994.

[5] Es una lástima constatar que en esta capital económica de Marruecos existía una comunidad judía que rebasaba los 600.000 a mitad del siglo XX (muchos emigraron a Israel o a las Américas después de la creación del Estado hebreo en 1948 y otros se fueron en los años sesenta por motivos estrictamente políticos, como consecuencia de los vientos del panarabismo) y que hoy, por razones historicopolíticas, solo queda una ínfima minoría, así como se ha notado la reducción constante de sinagogas, que a veces, permanecen vacías, por falta de entretenimiento o bien, por ausencia de fieles. También es de señalar el poco entretenimiento de los cementerios judíos por todo Marruecos, a excepción de Casablanca, por lo que la comunidad judía debe sensibilizarse para conservar en buen estado esos lugares fúnebres donde están enterrados sus ancestros.



Referencias bibliográficas relativas al estudio del judeoespañol en el norte Marruecos y sus interacciones sociolingüísticas:

[6] Muchas veces, estos dos dialectos familiares y comunitarios acababan por imbricarse hasta crear un nuevo estilo de habla de tipo judeoberber. En la cultura popular y folclórica existen refranes y proverbios de procedencia judía y muy en voga entre la población berber e inversamente.

[7] Fez era la sede de las escuelas rabínicas donde mayor número de rabinos y comentaristas de la *Torá* y del *Talmud* existían, en particular desde la llegada de los *megorashim*, descendientes de judíos expulsados principalmente de España y Portugal (durante las grandes crisis de fanatismo cristiano). Con el idioma comunitario *haquetía*, se ha llegado a restablecer las consonantes semíticas en las palabras de origen árabe o hebreo. Es de saber que existían dos tipos de judíos que cohabitaron el reino de Marruecos en tanto que única minoría autóctona no musulmana de Marruecos: los citados anteriormente y los *toshavim* que derivan de la diáspora que ha caracterizado el pueblo judío después de la conquista de Jerusalén por el emperador Tito en el siglo I después de J. C.

[8] Sibari Mohamed, *Judería de Tetuán*, ed. Slaiki Akhawayne, Tánger, 2012, p. 7.

[9] En su comunicación titulada *Vestiges linguistiques d'al-Andalus parmi les Judéo-Espagnols du Moyen-Orient*, pp. 235-239 en *La Civilisation d'al-Andalus dans le Temps et dans l'Espace*, Actes de Colloque International 16-18 Avril 1992, Faculté des Lettres et des Sciences humaines Mohammedia (Maroc), imprimerie de Fédala, 1993, ofrece una bibliografía exhaustiva sobre la cuestión del judeoespañol o ladino y sus evolución histórica, así como sus variantes sociolingüísticas, pp. 240-244.

[10] El español peninsular era considerado como la lengua internacional de Marruecos en aquel entonces.

[11] Ver Simón Levy, *La hakitía o cómo sobrevivió el Español en Marruecos hasta el siglo veinte*, en *Aljama*, revista de la Consejería de Educación y Ciencia en Marruecos, Número Especial XV Aniversario, (Vol. I), diciembre 2005, p 48. En este artículo, el autor describe los rasgos principales de la *haquetía*, a nivel fonético, fonológico, morfosintáctico y léxico, así como la morfología verbal y el uso de los plurales y consonantes semíticos y castellanos.

ARMISTEAD, Samuel G. y **SILVERMAN**, Joseph H, «El cancionero judeo-español de Marruecos en el siglo XVIII (incipiis de los Abensur)», Nueva Revista de Filología Hispánica (México), tomo XXII, 2-1973, pp. 280-290.

BENARROCH, Carlos, «Ojeada sobre el judeoespañol de Marruecos» en Actas del primer Simposio de Estudios Sefardíes (Madrid, 1-6 junio 1964), Instituto Arias Montano, Madrid – 1970, pp. 263-275.

BENDAYAN DE BENDELAC, Alegría, *Diccionario del Judeoespañol de los Sefardíes del Norte de Marruecos*, Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.

BENHARROCH, Isaac, *Diccionario de Haqueña : guía esencial del dialecto de los Judíos del norte de Marruecos*, ediciones de la Asociación Israelita de Venezuela y el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, con la colaboración de la universidad de Miami, Caracas, 2004.

BENICHO, Paul, «Observaciones sobre el judeo-español de Marruecos» in Revista de Filología Hispánica, Año VII, N° 3, 1945, pp. 209-258.

–Sobre la voz *Hakitia* in Hispanic Review, vol. 50, 1982, N° 4, pp. 473-478.

–Notas sobre el judeo-español de Marruecos en 1950 in Revista de Filología Hispánica, México, vol. XIV (1960), N° 3-4, pp. 307-312.

BENOLIEL, José, *Dialecto judeo-hispano-marroquí o Hakitia*, Madrid, 1957, 267 p. (primera publicación in Boletín de la Real Academia Española, 1926, 1927-1928 y 1952).

COHEN AFLALO, Esther, *Lo que yo sé (Manual de Hakeña)*.

CHETRIT, Joseph, *Judeo-arabic and Judeo-spanish in Morocco and their sociolinguistic interactions in Reading in the Sociology of Jewish Languages*, ed. By Joshua A. Fishman, Leiden, E. J. Brill, 1985, pp. 261-279.

EL MADKOURI MATAOUI, Mohamed, *Estudio de los arabismos en el judeo-hispano-marroquí o Hakitia de José Denoliel*, monografía de licenciatura

asesorada por Simón Levy, Facultad de Letras, Universidad Mohamed V, Rabat, 1986.

GARCÍA COLLADO, María Ángeles, *Literatura tradicional judeo-española en el Norte de Marruecos (Traditional Judéo-Spanish literature in northern Morocco)*, in Hesperia: Culturas del mediterráneo, N° 19, Año X, 2015, pp. 241-248.

LARREA PALACÍN Arcadio, *Romances de Tetuán*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2 vols., 1952.

–*Cancionero judío del Norte de Marruecos*, 1954.

–*Canciones rituales hispano-judías*, 1954.

–*Cancionero judío del Norte de Marruecos*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 3 vols.),

– *Canciones del África occidental española*, Madrid: CSIC/Instituto de Estudios Africanos.

–*Canciones juglarescas de Ifni*, 1956-1957.

MARTÍNEZ RUIZ, Juan, *Un cantar de boda paralelístico bilingüe en la tradición sefardí de Alcazarquivir*, Revista de Filología Española, tomo II, 1968, pp. 169-181.

–*Lenguas en contacto: judeoespañol y árabe marroquí. Interferencias léxicas, fonéticas y sintácticas*, Actas del cuarto Congreso Internacional de Hispanistas -1971; Salamanca) 1982; vol. II, pp. 237-249.

–*Textos judeo-españoles de Alcazarquivir (1948-1951)* in Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, vol. XIX, 1963, pp. 78-115.

–*Arabismos en el judeo-español de Alcazarquivir (Marruecos 1948-1951)* in Revista de Filología Española XLIX, 1966, pp. 39-71.

SEPHIHA, Haim Vidal, *Le Judeo-espagnol*, Paris, 1986, 242 p.

SIBARI Mohamed, *Judería de Tetuán*, ed. Slaiki Akhawayne, Tánger, 2012.

WEICH SHAHAK, Susana (1995), «Los romances de Alicia Bendayan, muestra del tesoro sefardí de Tetuán», Revista de Folklore, tomo 15b, n° 179.



Siga las actividades del CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDÍES DE CARACAS por Facebook y por nuestra página web: www.cesc.com.ve

La cultura sefardí a la mano.

¡Al vermos!

VOZ DE LA DIÁSPORA JUDÍA, la palabra cantada como eje del discurso identitario

Yván Augusto Pineda Monasterios

Especial para Maguén – Escudo

RESUMEN

Esta investigación es cualitativa y hermenéutica, basada en el material documental disponible en recursos bibliográficos e informáticos. Se centra en el estudio del habla cantada de la lengua judeoespañola, interpretada por la diáspora marroquí en Venezuela. Entre los objetivos que plantea a) fortalecer la comprensión del uso de la palabra cantada como el doble de la forma hablada de la lengua, b) recuperar el cancionero de la diáspora marroquí en Venezuela como soporte de la identidad etnohistórica, y c) construir un glosario para ayudar para comprender la riqueza lexicográfica presentes en el corpus seleccionado del libro de canciones. Se considera la tradición oral como informante clave; la metodología se asume como sujeto de investigación a un corpus de cancionero sefardí, definido por un grupo de piezas conservadas en cancioneros tradicionales, a la que tuvo realizado el análisis de expresión para obtener información, lingüística, cultural y literario en los textos recogidos en el corpus. Como triangulación, el enfoque histórico permite la comparación de las estructuras y los temas poéticos con el momento de su aparición en un contexto pluriétnico y multiconfesional. El interés redundante en el posicionamiento de la palabra cantada como dominio de investigación, situada en el campo del lenguaje, como auténtica expresión de la identidad, para coadyuvar a la preservación cultural.

En la historia cultural de la humanidad, la cosmovisión ha sido parte sustancial de la vida del ser humano, de tal modo que si se procura describir a un pueblo o una sociedad, es esencial conocer su comprensión y representaciones de esta en el arte, la cultura y la religiosidad. Asimismo se comprende que las particularidades de cada cultura se enmarcan dimensiones históricas específicas que definen las claves para la comprensión de la sociedad en la que están inmersas, así como de esas representaciones que han influido en los hechos políticos, sociales, religiosos y culturales de cada civilización.

Sobre esta base se pudiera decir que las religiones contribuyen a la sustentación de las relaciones sociales con base en su atribución cultural y que en consecuencia dejan su impronta en el pensamiento y en las formas y sustancias de las artes; porque en ellas se fundamentan muchas costumbres y usos sociales, desde los tiempos remotos hasta nuestros días.

Sería vano negar la importancia que ha tenido y que tiene la música como elemento



Entre los judíos sefardíes venezolanos, la boda de Berberisca forma parte de los refeentes culturales más morantes, donde se despliega parte del acervo musical de la diáspora sefardí.

vinculado a la dimensión religiosa de la cultura y, por ende, en la configuración, mantenimiento y cambio de la realidad sociocultural en casos tan significativos como la ocupación del territorio americano, como en los recientes eventos de impacto mundial, vinculados al tema religioso. De allí la comprensión de la notoria influencia de la música y la religión en los modos de hacer individuales y colectivos de las sociedades humanas.

La importancia del habla cantada como elemento de transculturación ha sido estudiado por Palacios (2005), en su investigación sobre la «evangelización en América», en la cual destaca el uso de la palabra cantada como un recurso para la cristianización y aculturación de los grupos indígenas:

«De todas las armas de las que se valían los religiosos para el adoctrinamiento de los indígenas, fue la palabra cantada la más efectiva. El canto llegó a convertirse en el mejor soporte para la propagación de la nueva fe, y a la vez el modo de comunicación más eficaz entre religiosos y naturales. Muchos son los testimonios de los misioneros que afirman que la palabra, al ser cantada, hacía más dulce el aprendizaje de la nueva Doctrina. Fray Toribio de Motolinía² en su *Historia de los Indios*, comenta cómo los indígenas podían pasar tres y cuatro horas seguidas aprendiendo las oraciones cuando se hacían cantadas». Pág.53.

En el caso que nos ocupa resalta por el contrario, el carácter aglutinador y de enculturación logrado por los judíos sefarditas mediante el uso de la palabra cantada, como estrategia para el resguardo y la persistencia en el tiempo de la tradición cultural, en un prolongado trayecto antropológico de la humanidad, que describe la particular caracterización y la persistencia cultural del pueblo judío de ascendencia española durante más de cinco siglos.



El músico e investigador sefardí Gérard Edery

Sobre la base de estas premisas, se señala el interés inquisitivo de realizar un estudio de habla cantada, apuntalado en un cancionero ligado a la tradición oral y a la identidad cultural del grupo mencionado, bajo el supuesto de que gracias a su conexión con las fiestas religiosas, tradiciones y rituales de paso e instancias del ciclo de vida entre las cuales el nacimiento, la adolescencia, el matrimonio y la muerte de un pueblo, constituyen hitos significativos, estos pudieran ser reflejados en el habla cantada utilizada en los mencionados rituales de paso.

En tal sentido, los cantos se entienden como rituales por su contexto de adscripción, generalmente asociado a algún rito, tal y como lo señala Larrea (1954), pero que «su ejecución, nada tiene que ver con las ceremonias sinagogaes» (pág. 7).

Para tales efectos se ha seleccionado el repertorio perteneciente al cancionero tradicional de una de las diásporas históricamente vinculadas a la historia de Venezuela en dos grandes momentos, primero durante la temprana Edad Media y luego con la más reciente migración de judíos sefardíes a Venezuela, en los siglos XIX y XX, a través de Curazao y radicados principalmente en la ciudad de Coro y sus alrededores y luego esparcidos a lo largo y ancho del territorio venezolano, Como señala Straka (2015).

Tal vez como consecuencia de que el cancionero sefardí haya sido transmitido oral-

mente y de forma cantada, no exista un mayor énfasis en su consideración para ser sujeto de estudios literarios, un campo de conocimiento que más allá de los estudios lingüísticos podría dar a conocer dimensiones entrañables de la lírica medieval y de sus actores. Información de importancia en razón de que la colonización del continente americano fue hecha en el mismo período histórico y comparte elementos y recursos afectivos, éticos y estéticos vinculados con dicha producción lírica.

Es digna de consideración, que en la mayoría de las taxonomías propuestas por los estudiosos de la música y de la etnopoésía sefardita, redundante una marcada tendencia hacia la categorización del repertorio sobre la dicotomía extrema que distancia los polos «religioso» y «profano», la cual se ha sustentado básicamente en criterios semánticos o morfológicos, de orden lingüístico. Sin embargo un acercamiento desde una perspectiva totalizadora podría presentar una renovada visión con mayores dimensiones en cuanto a las conexiones estructurales, semióticas, geográficas de la traición lírica sefardí y en consecuencia de la información sobre la diáspora marroquí en Venezuela.

Tal y como refiere Garzón (1992) en ocasión de la celebración de la VI Semana Sefardí de Caracas, al resaltar la importancia de la preservación del bagaje cultural sefardí como una reserva cultural en la que día a día se manifiestan como «joyas literarias y artísticas de incalculable valor para el investigador, el académico o el intelectual de hoy, que ha descubierto en este, una fuente inagotable de conocimientos» (pág. 4).

Así, al centrar la investigación en el discurso cantado puede establecerse un nuevo enfoque con base en la perspectiva de los estudios lingüísticos, porque por lo general el análisis de los textos están hechos, pero no se han estudiados de manera previa los cancioneros, para ser considerados en esta búsqueda como informantes claves, en el sobre el cual, el investigador despliega sus pesquisa y a «quién-realiza sus preguntas de investigación.

Uno de los problemas que hay que resolver es la recuperación de la voz histórica de la diáspora judía, más allá de la desaparición de los actores, los «narradores de noticias y de historias cantadas» otrora en voz de los juglares, (noticieros medievales y renacentistas), los cuales gracias a la traición por vía oral y etnopoésía funcionan como estanques culturales, caudales para abreviar en las fuentes de la memoria discursiva de estos pueblos, mediante el testimonio vivo presente en los repertorios.

Entre los investigadores, intérpretes y conocedores de la música sefardí destacan Gerárd Ederý, Esther Roffé y Joaquín Díaz, este trío de músicos son claves para esta investiga-



Gerard Ederý
(1989)



Esther Roffé
(1990)



Joaquín Díaz
(1992)



Informantes claves de la Investigación de Yván Pineda: Ederý, Roffé y Díaz.

ción, en razón de que por su relevancia como intérpretes, investigadores y por las reflexiones presentes en sus grabaciones y folletos insertos, son tratados aquí como informantes clave sobre la base de que sus producciones se han convertido en puntales de referencia obligatorios de la ejecución más prístina con el espíritu de la tradición sefardita.

Como se ha señalado la investigación con una intencionalidad exploratoria, se sustenta en el paradigma cualitativo, que estudia los sistemas de representación de la diáspora sefardita en Venezuela, en una suerte de «arqueología del pensamiento» del quehacer mitual, ritual y vital del pueblo sefardita, en tanto que se atiende no a las acciones que se realizan en los festivales y bodas judías sefarditas, sino a los significados atribuidos a tales acciones y sus conexiones sincrónicas y diacrónicas con otras culturas de contacto.

De tal manera que el cancionero se vuelve sujeto de investigación y el ejercicio se hace intersubjetivo por el cuestionamiento que se hace al cancionero para saber qué tipo de información puede arrojar sobre la cultura y sus autores; qué tipo de representaciones socio-culturales están presentes y qué tipo de comprensiones léxicas, morfológicas, semánticas y temáticas pueden establecerse entre las versiones motivos musicales y literarios; así como al significado del tratamiento discursivo que esa elección de motivos y recursos lleva implícitos en su conformación.

De tal manera que se trata de una investigación documental que integra revisión de materiales escritos, audiciones, fuentes electrónicas, conversaciones abiertas con músicos, investigadores e intérpretes de la cultura sefardí y de la tradición de cantos en judeo-español, programas de mano, cartas, pasaportes, así como información obtenida de los folletos que acompañan los registros.

Para determinar el universo de investigación, lo cual llevó a una primera compilación «totalizadora» que incluyera distintos repertorios sefarditas localizados en distintas geografías en busca de un universo que sirviera como referente de fondo. La base de esta compilación está tomada sustancialmente del *Repertorio del cancionero sefardita* presentado en internet por Gerárd Edery. Este material serviría de contraste y parangón con otra segunda compilación de menor tamaño pero de mayor correspondencia, por pertenecer al repertorio que nos ocupa, a saber: el de la diáspora marroquí en Venezuela interpretado por Esther Roffé. Finalmente se contrastó la información obtenida con el Repertorio aportado por Joaquín Díaz, investigador e intérprete español, con una extensa recopilación y clasificación de materiales.

El arqueo de fuentes documentales ha arrojado valiosa información para la sustentación y desarrollo del presente estudio, se valora la utilización de fuentes etnohistóricas, como pasaportes, postales y cartas, fotografías y documentos no convencionales como los programas de mano y publicaciones insertas en la discografía de los intérpretes disponibles. Cabe resaltar el apoyo prestado por el Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel, la Asociación Israelita de Venezuela y principalmente por el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, cuyas publicaciones y asesorías han sido vitales para esta investigación.

Un segundo momento fue el de la selección del corpus de investigación: el cual está integrado por 50 fonogramas grabados en disco compacto, obtenidas casi en su totalidad de la documentación sonora grabada por Esther Roffé en Venezuela, quien de esta manera se constituye en la informante clave sustantiva, dado que nacida en Acalzarquivir a mediados del siglo pasado y por haber aprendido los cantos de su abuela nacida en el siglo anterior, representa



Una gráfica de Esther Roffé en los años 70. (foto cortesía de www.cantosefardíes.com)

una personalidad cultural «auténtica» entre los cantores de los géneros sefardíes en Venezuela.

El corpus está integrado por los siguientes fonogramas obtenidos básicamente del material discográfico de de Roffé (2006) como se describe:

1. Escuchis señor soldado (las señas del marido) (Del romancero judeoespañol, a la manera del Odiseo sefardí)
2. Una Tarde de Verano (Del Romancero de la España mora)
3. El Paipero (Fray Pedro o Pai Pero) (Canción picaresca del folklore popular)
4. Day de cenar al despozado (Canción humorística, típica de bodas)
5. Ay lo Güeno (Canto popular de boda marroqui)
6. Esta Noche de *Purim* (Canción vinculada a la festividad de *Purim*, calendario hebreo)
7. La Serena (Canción popular del área de Turquía y Salónica)
8. Hi Torá Lanu Nitana (Canción Típica para celebrar la escritura sagrada o Torá)
9. Moshe salió de Misrayim (La Consagración de Moisés) (Pasaje bíblico para conmemorar la salida de Egipto)
10. Rahel La Estimoza (Canto de bodas y reuniones familiares)
11. Demandado de los sabios (Canción de boda popular en Alcazarquivir)
12. Juicio del rey Selomó (juicio del rey Salomón) (Pasaje bíblico que narra el juicio emblemático de Salomón)
13. En la ciudad de Toledo (Romance de Diego León) (Canción que narra los amores de Diego León y doña Juana)
14. Escalericica de oro (Canción de buen augurio para bodas de Turquía y Salónica)
15. Mirí la novia andando (La onza de la gracia) (Canción de boda de gran popularidad en Marruecos)
16. Dice la nuestra novia (Canción de boda picaresca que permite la improvisación)
17. Abraham Avinu (Canción que narra la historia del patriarca bíblico Abraham)
18. Dónde vas tú, Alfonsito (Romance popular del siglo de Oro, adaptado más tarde a la muerte de Mercedes la primera esposa del Rey Alfonso XII)
19. Yo me namorí del aire (Canción popular sobre el desengaño amoroso)

20. Esto era una gentil dama (La mujer del pastor)
(Romance popular en Alcazarquivir)
21. Hermosa era yo (La mujer de Juan Lorenzo)
(Popular del Romancero judeoespañol)
22. Biba Ordueña
(Canción popular del norte de Marruecos)
23. Las ricas bodas se arman
(Romance popular de Marruecos)
24. Morena me llaman
(Canción de Salónica)
25. La novia destrenza el pelo
(Canción típica de boda de Marruecos)
26. A la nana y a la buba
(Canción de cuna popular en Salónica, Turquía y los Balcanes)
27. En casa del buen rey
(Romance popular en Alcazarquivir)
28. Hija mía, mi querida
(Canción popular de Salónica)
29. Durme, mi Angelico
(Canción de Cuna)
30. Este ser villano
(Romance de Marruecos)
31. Sol Hachuel, la heroína hebrea (La Saddika o Santa)
(Canción que narra la historia de una mártir del judaísmo decapitada en Fez, Marruecos en mil ochocientos treinta y cuatro.
32. Abrix mi Galanica
(Canto tradicional de Salónica, del cancionero de Gerárd Edery)
33. Judía
(Canción sobre la mujer judía del cancionero de Mor Karbasi)
34. La Doncella Caballero
(Romance de la heroína hebrea, del cancionero de Joaquín Díaz)
35. A la una yo nací
(Canción de cuna del cancionero de Joaquín Díaz)
36. La Doncella guerrera
(Romance de la heroína hebrea, del cancionero de Joaquín Díaz)
37. A la una yo nací
(Canción de cuna del cancionero de Joaquín Díaz)
38. Ya salió de la mar la Galana
(Canción de baño del cancionero de Gerárd Edery)
39. El Novio no quiere dinero
(Del cancionero de Gerárd Edery)
40. El Enamorado y la muerte
(Romance luctuoso, tomado del cancionero de Joaquín Díaz)
41. Yo me levantara un lunes
(canción del Repertorio de Mor Karbasi)
42. Los Bilbilicos
(Del cancionero de Gerárd Edery)
43. Alta, alta va la Luna
(Del cancionero de Gerárd Edery)
44. Adío, Kerida
(Del cancionero de Gerárd Edery)
45. Una pastora io amí
(Del cancionero de Gerárd Edery)
46. Los siete modos de guisar la merenjena (berenjena)
(Del cancionero de Gerárd Edery)
47. Buena semana mos del Dio
(Del cancionero de Gerárd Edery)
48. Durme, mi alma
49. Esther, mi bien
50. Y dize la nuestra novia

Como se ha visto se han incorporado al corpus de treinta y cuatro fonogramas pertenecientes al cancionero de Esther Roffé, adicionalmente otros dieciséis que a manera de préstamo cultural, sirvieron de base para completar las explicaciones derivadas del estudio de habla cantada con base en el cancionero y su contrastación con las referencias bibliográficas o informáticas disponibles, para un total de 50 canciones.

En cuanto al caudal de información presente en el corpus seleccionado del abundante y extenso cancionero en judeoespañol resaltan sin duda los aspectos socioculturales en los cuales durante años la antropología y la educación han puesto el acento y su particular interés. En especial el enfoque cultural permite acercarnos al tema de la identidad con base en los sistemas de representación social y cultural mediante el estudio comparativo de las formas de vida, de la estructura social, de las creencias y de los medios de comunicación simbólica presentes en la cultura en estudio.

Las formas de vida, entendidas como «ciclo de vida», atienden los procedimientos mediante los cuales las sociedades aseguran su sostenimiento, por su adaptación al contexto físico en que se desenvuelve y con base en los intercambios con otras sociedades para suplir sus requerimientos alimentarios, matrimoniales, rituales y simbólicos.

Finalmente se realizó una aproximación a los contextos de aparición de los sintagmas: el ciclo vital, del nacimiento a la muerte; nanas y juegos infantiles; canciones amatorias y cantos de boda; acuerdos y disputas entre marido y mujer; canciones funerarias; prescripciones y fiestas religiosas entre otros. Del ejercicio se deriva una propuesta de constructo comprendidos como macrocategorías que dan cuenta de las tendencias de organización de los temas del repertorio.

En esta revisión se atendió principalmente a las representaciones que de las mujeres y hombres se hace en los temas del cancionero, sujeto de esta investigación, en tanto sean «emblemáticas», es decir, que den cuenta de la fuerza articuladora de su acción cultural, en las geografías y los tiempos.

Muchos de estos presentes en la tradición musical sefardí, reunidos en un conjunto de cantos, cuyas envolturas sustentan las creencias y se constituyen en los moderadores de

la comunicación simbólica que la humanidad sefardí ha diseñado, construido e institucionalizado para dar sentido a su vida en sociedad.

Dentro de las temáticas comunes encontradas en el cancionero se desatacan las amorosas que describen y explicitan las relaciones entre hombres y mujeres, los vínculos entre los clanes, las canciones de cuna que expresan los vínculos con los valores tradicionales y religiosos, y las de boda; que muestran un destacado protagonismo del mundo femenino en la cultura.

Por otra parte se destaca un número importante de canciones relacionadas con los festivales religiosos judíos e historias bíblicas que se cantan y que con base en la tradición oral, han logrado ser preservadas en cancioneros tradicionales orales, que actualmente se ven fortalecidas gracias a la consecutiva consolidación de grabaciones de significativos artistas e intérpretes de música sefardí.

Así se comprende que en los contextos de aparición de los sintagmas, muchos se aglutinan en torno al espacio ritualizado de los festivales judíos y el resto hacia otros eventos sociales no propiamente litúrgicos, los textos gozan de una ucrónía absoluta, que les permite transitar sin problema por la mente de los participantes, compartiendo significados, emocionalidades e historias propias, familiares y grupales, sin distinción de edad u origen.

MACROTEMÁTICAS DE LOS CANTOS SEFARDITAS

Con base en los temas presentes en los cantos sefarditas, estos pudieran aglutinarse mediante una matriz de decantación hacia una saturación temática para la delimitación de una clasificación mayor en macrotemas entre los que destacan: 1) el amoroso, el cual estaría integrado por cuatro unidades categóricas que se enumeran: a) la canción de amigo,



En Israel, la Orquesta Andaluza de Jerusalén se propuso rescatar los *piyutim*.

b) la de primavera, c) representaciones de la relación entre la feminidad y la masculinidad (fidelidad e infidelidad) y d) la puerta cerrada; y 2) se encuentra también una macrotema bíblico que gira alrededor de tres categorías; a) la Justicia y sabiduría humana, b) la fidelidad de Dios, c) La Llegada del Mesías.

El macrotema amoroso sefardita describe y emplaza las relaciones entre hombres y mujeres, las edades propias para el afán de las relaciones, los lugares de encuentro, las vinculaciones entre los clanes, sus prescripciones endógamicas y prohibiciones exogámicas, y en los cantos de boda muestra un destacado protagonismo del mundo femenino en la historia y la cultura.

Un segmento del macrotema amoroso parecería estar vinculado a la retórica de la puerta cerrada, definida por Pedrosa (2011) y conocido como el *paraklausithyron*, un vocablo que con etimología griega hunde sus raíces en el significado de *para*, prefijo que significa «ante», *clausi* «cerrada» y *thyron* «puerta», también referido como el motivo del hombre que implora a la puerta de la mujer. En su reflexión Pedrosa (opus cit) realiza un estudio muy completo de este tema basado en un «Análisis comparativo de un conjunto de baladas y canciones de la tradición hispánica

(incluidas la tradición portuguesa y la sefardí tanto del norte de Marruecos como del Mediterráneo oriental) basadas en el tópico del amante que llama a las puertas de la amada (*paraklausithyron*), por lo general en medio del frío y de la lluvia».

MACROTEMA BÍBLICO

El macrotema bíblico vincula episodios míticos o arquetipales con la finalidad de reforzar la importancia de la observancia de la Ley, los preceptos que giran sobre la tradición judía en general y en lo particular a la costumbre sefardita. Resaltan para los cantos del macrotema bíblico, el uso de los *piyutim*, o base poética de los himnos litúrgicos, la etno-poesía «inspirada» o religiosa por excelencia. Distintos *piyutim* son usados de acuerdo a las ocasiones o festivales religiosos.

a) La Justicia y Sabiduría humanas: En cuanto al tema de la justicia humana está se vincula mucho a la sabiduría, a la edad avanzada y el arquetipo más representativo lo constituye Salomón y el famoso juicio.

Entre los *piyutim* que aparecen reseñados en la discografía de Roffé, se resaltan, los dedicados a ribí Yehudá Yabali, a rabí Shimón y rabí Meír, a quienes se atribuye virtuosa sabiduría. Sus respectivos *piyutim* son entonados con especial énfasis el día de la *hilulá*, una tradición ancestral de los judíos marroquíes para recordar a hombres y mujeres cuya erudición o especial santidad por apego a las escritura, los ha vuelto venerables.

b) La fidelidad divina: La fidelidad del «Dio» de los judíos es exaltada entre otros en el canto judeoespañol del éxodo judío, la *Huida de Egipto* o la *Consagración de Moisés (Moshé)*, que narra en el libro del Éxodo, la salida de Egipto, la entrega de

las tablas de la Ley, y el castigo a los egipcios con las diez plagas y de la promesa del *Abastado* de proteger y cuidar al pueblo de Israel. Es un canto vinculado con la fiesta judía de *Pésaj*. Las diez plagas fueron el agua convertida en sangre, las ranas, los mosquitos, los tábanos, la peste del ganado, las úlceras, el azote del granizo, la langosta, las tinieblas y la muerte de los primogénitos egipcios.

Sin duda alguna es Moisés la encarnación del héroe mítico del pueblo hebreo. El garante de su enunciación como «pueblo elegido» luego de la salida de Egipto, trayendo como consecuencia la subsiguiente consolidación de su identidad nacional. Como puede observarse, el texto está basado en el relato bíblico del Éxodo.

DE LAS MATRIARCAS Y SU RELACIÓN CON EL CULTO: EL MATRIMONIO CON DI-OS

Si Moisés es el héroe mítico del pueblo hebreo su contraparte femenina es Ester, la *Reyna*, matriarca y heroína del pueblo hebreo cuyo nombre es protagónico en la fiesta de *Purim*, día en el cual entre otras acciones se recuerda con veneración su nombre.

Al tema de las bodas emblemáticas subyace la analogía de la mística y del amor y la fidelidad de *Hashem* al pueblo judío y de este con Él, en tal sentido expresa Morgensztern, en *Voces de Sefarad*, que:

«Un cierto número de temas que se encuentran en el cancionero sefardí, son los temas como "los jardines" que por ejemplo es el paraíso, el *Shabat* igualmente que (...) que se recibe como a una esposa, porque es la santificación del *Shabat* y es también la santificación de la boda. Hay un amor entre el hombre y Di-os, entre la mujer que representa a su pueblo y Di-os,

que está maquillado, escondido a través de simples canciones de amor»

- b) La llegada del Mesías: Una de las tradiciones religiosas de mayor arraigo en el judaísmo es aquella que se refiere a la llegada de un mesías libertador del pueblo. Esta tradición no es ajena al pueblo sefardita y un importante ejemplo de esta historia tradicional se encuentra referida en el *piyut* del canto *Hi Torá Lanu Nitana*, interpretado por Roffé en hebreo y judeo-español.

El canto es utilizado en la liturgia de la Alegría de la Torá, en la que se conmemora la lectura anual del *Jumash*, tal y como se designan a los cinco libros del Pentateuco, o cinco libros de Moisés, su significado literal es el de guía, instrucción y enseñanza, el sentido principal es el de celebrar y dar continuidad a la lectura de los libros establecidos como doctrina prescrita para los judíos, tal y como se resalta en el material escrito que integra el folleto que acompaña la grabación más reciente de cantos realizada por Esther Roffé.

De entre las colosales ramas que derivan del tronco común de la cultura musicoliteraria judía y española resaltan los «cantos espirituales en judeoespañol», los cuales tienen su más alto exponente en la llamada Edad dorada del judaísmo en la España musulmana, que va de los siglos X al XII, y en la cual desatacan los textos de Yehudá Haleví o Salomón Ibn Gabirol, poemas que se cantaban con melodías hebreas, tanto como con árabes o cristianas.

La segunda gran rama del común acervo musical y literario se nutre de los llamados «géneros tradicionales», todos ellos de transmisión oral. Son los más divulgados y abarcan al refranero, los dichos y consejas, los cuentos, y en particular los romances y canciones.

El *Romancero* ha estado siempre vivo y presente en el ciclo vital de los sefardíes. Lo mismo surge para acompañar las horas de ocio, para sobrellevar los trabajos caseros, como para animar fiestas y juegos. Podía ser un canto en los duelos o utilizarse para dormir a los niños, y desde luego estaba presente en las festividades religiosas.

El cancionero tradicional por su belleza literaria y musical, destaca con su diversa variedad de temas y ritmos, así como por su uso y recurividad, sin parangón entre festividades íntimas o religiosas, sin lugar a dudas es el más cuantioso y mejor preservado. Existen muchos ejemplos que narran como se ha visto temas amorosos, humorísticos, de partos, de circuncisión, de cuna y, por supuesto, de uno de los acontecimientos sociales de primordial importancia, como son las bodas, en las que se realizan integraciones de clanes y se asegura la transmisión de la herencia religiosa del judaísmo.

Un elemento significativo señalado por Larrea (1954) está vinculado al hecho de la tipología de versos y las rimas, porque «la rima no se ajusta, como en el resto de las canciones, a las normas de la rima española», y aduce que «por la inclinación sefardí a convertir las palabras en agudas, las posibilidades de rima alcanzan límites muy amplios» (pág 10).

APROXIMACIÓN LINGÜÍSTICA AL CORPUS

Se reconoce al contacto con la lengua hablada y cantada por los sefardíes su origen hispánico y una marcada proximidad a la lengua de la España medieval, con posteriores agregados e influencias de varias lenguas como el hebreo, el árabe, el turco y las lenguas romances y eslavas,

El corpus seleccionado ha sido sometido a una revisión que involucra una primera aproximación a su estudio lingüístico en cuatro

dimensiones como se señala, en correspondencia con las planteadas por Alvar (1971): fonética, morfológica, sintáctica y léxica.

Cabe resaltar que Alvar (opus.cit) realiza un contraste de sus hallazgos de campo con otros hechos por investigadores que lo anteceden a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, con lo cual puede estudiarse en el cancionero de la diáspora venezolana la permanencia en el tiempo de algunos de los usos lingüísticos o su eventual desaparición o transformación, en un trayecto antropológico que abarca más de cien años. La intencionalidad radica en la comprensión que en el habla cantada de la diáspora marroquí en Venezuela se encuentra la persistencia de una fonética, una morfología, una sintáctica y un uso léxico que conserva por tradición oral una correspondencia con las voces de los siglos XIX y XX.

Como puede observarse, a pesar de la distancia historicogeográfica transcurrida entre los estudios del *Romancero judeoespañol*, de Menéndez Pidal, (1958), de las recopilaciones y aportaciones del *Romancero judeoespañol de Marruecos* recopilado por Benichou, (1968) ambos citados por Alvar, y en las aportaciones de este último, los efectos de la migración a distintos contextos lingüísticos en el norte de Marruecos, posteriormente a Curazao y ahora a Venezuela, se identifican en el cancionero de Roffé muchas de los rasgos fonéticos correspondientes al tratamiento vocálico caracterizado en el meticuloso estudio de Alvar (1970).

Como resultado de la investigación, luego de interrogar al cancionero como testigo de una de las culturas más persistentes y permeadas por los contextos culturales de su seguida inserción luego de la expulsión y éxodo de España en el siglo XV, luego del decreto emitido por los Reyes Católicos en 1492 se han obtenido distintas conclusiones que se comentan de seguido:

En la aproximación al cancionero sefardita se reconoce de manera enfática su cualidad de testimonio diacrónico que a manera de reservorio cultural agrupa y vincula distintos aspectos del perfil cultural judeoespañol, tantos en sus dimensiones: éticas, filosóficas, económicas, históricas, simbólicas, artísticas y educativas, a lo largo su transitar históricos de más de cinco siglos, desde la expulsión de España el 31 de marzo de 1492, hasta el período actual

Del anterior sentido pueden conocerse por un lado la importancia histórica que se le ha reconocido como patrimonio cultural de la humanidad, aunada a la persistencia en el tiempo por casi VI siglos, reconociendo el valor de las culturas basadas fundamentalmente en la transmisión cultural, por vías de la tradición oral.

El análisis de los registros desde un enfoque interdisciplinario permite ampliar la visión de los mismos para la obtención de una comprensión multidimensional más representativa de la cultura de la cual se convierte en un doble y sujeto de investigación como se pudo observar en el presente estudio de habla en el que se resaltan los componentes extralingüísticos del cancionero perteneciente a la diáspora sefardí en Venezuela.

La selección del corpus de investigación ha permitido certificar la continuidad de elementos lingüísticos característicos y propios de la lengua judeoespañola tanto en el plano morfológico, como en el léxico y sintáctico, en los registros de habla cantada obtenidos de las interpretaciones de Esther Roffé, la informante clave de la investigación, intérprete del cancionero, de origen marroquí y perteneciente a la diáspora judeovenezolana.

La revisión y estudio del cancionero permitió la clasificación analítica del corpus hacia la construcción de dos constructos que



En la fiesta de Simjat Torá se entona el canto Hi Torá Lanu Nitana.

refieren a la saturación en una pareja de macrocategorías adicionales al ciclo de vida, con énfasis hacia dos tendencias, como se ha referido en el capítulo IV, a) la Macro categoría amorosa y b) la Macro categoría bíblica.

Se comprende que la profundización del estudio del repertorio involucra un proceso inquisitivo de gran alcance, del cual esta aproximación representa apenas una fase inicial. En tal sentido las investigaciones posteriores permitirían profundizar y abrir un nuevo espectro confluyente con una línea de investigación interdisciplinaria.

La etnopoésía o poesía tradicional sefardita se transmite esencialmente de manera oral, de allí su cualidad de «discurso vivo», producto de un crisol de lenguas y sonidos de gran singularidad con una identificación de fonemas y construcciones morfosintácticas propias que la distinguen del resto de las lenguas de la especie humana aun en la variante de habla cantada utilizada en Venezuela.

Recomendaciones

Las recomendaciones giran en torno a lo siguiente:

Auspiciar la continuidad y profundización de los estudios sobre el cancionero judeoespañol de la diáspora venezolana mediante la instauración de una línea de investigación en la Universidad Experimental Pedagógica Libertador (Upel), que aglutine diversos aspectos

antropológicos: históricos, imágenes, plásticos, religiosos, lingüísticos, literarios, musicales, simbólicos que den cuenta de la riqueza y complejidad del mundo sefardita y de sus actores.

Favorecer el conocimiento de la cultura sefardí y los aportes de la diáspora venezolana, mediante la implantación de conversatorios, conferencias y talleres.

Promover recitales de música sefardita que resulten en la difusión del repertorio histórico que se ha constituido en patrimonio de la humanidad y que se ha consolidado en el tiempo como aporte de los migrantes a la diversidad cultural venezolana.

Proponer la comprensión de que las religiones adquieren una atribución cultural que deja su impronta en el pensamiento y en las formas del arte, porque en ella se fundamentan muchas costumbres y usos sociales, desde los tiempos remotos hasta los más recientes.

Diseñar y desarrollar en la Upel y otras instituciones universitarias e investigativas interesadas un conjunto de cursos, diplomados y otras instancias educativas que apuntalen la comprensión de las dimensiones éticas, filosóficas, económicas, históricas, culturales, artísticas y educativas, de los cancioneros así como en su función implícita de generadora de conocimientos.



Esther Roffé (a la izquierda) con los miembros del CESC. (Foto Alberto Moryusef)

Crear vínculos con otros centros e instancias de investigación dedicados al estudio, recuperación, difusión y promoción de la cultura sefardita, para coadyuvar a la comprensión de la importancia del cancionero sefardí y de la lengua judeoespañola como parte vital de un patrimonio cultural de la humanidad a restaurar.

Promover la comprensión de enfoques disciplinarios diversos, provistos de instrumentos teóricos y metodológicos idóneos al campo de estudio, tendientes desarrollar una visión respetuosa multidisciplinaria, interreligiosa y multicultural al hecho religioso en Venezuela.

Auspiciar el diálogo y los encuentros ecuménicos capaces de abordar el hecho religioso en desde una visión abierta, dialogante y democrática. Difundir las enseñanzas, filosofía y moralidad, de una tradición religiosa, que involucra un entendimiento de la ética, un proceso de transformación espiritual y un conjunto de escrituras de valor patrimonial.

Referencias Generales revisadas:

- Altabe D (2010) «Poemas Contemporáneos en ladino», en Nuevo Mundo Israelita, Nro. 1958, Alvar, M. (1971) «Cantos de Boda Judeoespañoles», Publicaciones de estudios sefardíes, Serie II. Literatura, número I, Instituto Arias Montano. Madrid.
- Barrocas, E. (2010) Istorya I Folklor Sefaradi, De las «FADAS» i la ENKESISION, en Revista Maguén-Escudo. Órgano difusivo del Centro de Estudios Sefardíes, Octubre-Diciembre, N. 157, 45-51, Caracas, Venezuela.
- Benichou, (1968) Romancero judeoespañol de Marruecos Castalia, y Creación poética en el romancero tradicional Gredos, Madrid
- Benmayor, R. (2003) Nuevo Corpus de la antigua lírica popular hispánica, Fondo de Cultura Económica, México
- (1979) Romances judeoespañoles de Oriente. Nueva recolección: Cátedra Seminario Menéndez Pidal-Gredos, Madrid

- Brown, K. (1995) El paraíso Sefardí y sus cancioneros, siglos 17-18, Actas 12, Centro Virtual Cervantes. cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/12/aih_12_2_010.pdf, (Consulta: 2015, Agosto 01).
- Cano, M. (2012) «La Historia Judía de Andalucía», Universidad de Granada. lahistoriajudiadeandalucia.wordpress.com, (Consulta: 2015, Agosto 02).
- Cappon, A. (1935) «Poema a España» en Semanario La Alborada, Sarajevo, Yugoslavia.
- Catalán, D. (1997-1998) Arte poética del Romancero Oral: los textos abiertos de creación colectiva, 2 vols. Siglo XXI, Madrid.
- (1970) Por campos del romancero: estudios sobre la tradición oral moderna, Gredos, Madrid.
- (1969) Siete siglos de romancero (historia y poesía): Gredos, Madrid
- Clarac de Briceño, J. (1981) Dioses en Exilio (representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida), Fundarte. Caracas.
- Cuesta M. (1998) «La Autoalabanza femenina en la lírica de tipo tradicional.» *Lyra mínima oral: Los géneros breves de la literatura tradicional. Actas del Congreso Internacional celebrado en la Universidad de Alcalá, del 29 al 30 octubre de 1998.* Eds. Carlos Alvar, Cristina Castillo, Mariana Masera y José Manuel Pedrosa. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2001. 107-115.
- Debax, M. (1982) «Romancero, the impossibility of disguising one's true nature». *Alhambra*, 2, p.413. Madrid
- Díaz-Mas, P. (2005) *Romancero*, Editorial Crítica, Barcelona.
- (1994) *Poesía oral sefardí*, Esquíu-Ferrol. A Coaña, España.
- Díaz P. y Sánchez M (2013) Los sefardíes y la poesía tradicional hispánica del siglo XVIII: el Cancionero de Abraham Israel (Gibraltar, 1761-1770), Consejo Superior de Investigaciones científicas. Colección publicaciones de estudios sefardíes. Número 15, Madrid
- Frenk M. (1975). *Las Jarchas mozárabes y los comienzos de la lírica románica (reimp.1985)*. El Colegio de México, México.
- Garrido, N. (2013) «Hacia un nuevo tipo de identidad del judío venezolano», en *Revista Maguén-Escudo. Órgano difusivo del Centro de Estudios Sefardíes de N.167* Abril – Caracas, Venezuela.
- Garzón, M. (1992) *Alocución sobre el Romancero Sefardí*, VI Semana Sefardí de Caracas. Maguén-Escudo, Revista Trimestral de la Asociación Isarelita de Venezuela y del Centro de Estudios Sefardies de Caracas. Número 84, segunda época. Julio Septiembre 1992. Italgáfica. SRL. Caracas. www.centroestudiossefardies.com/files/magazine/084.pdf
- Gil, E. (2000) Entrevista durante la preparación de la Exposición «La Nuestra Novia», Trajes de boda judío, elaborada por el Museo Morris E. Curriel y el Centro de Estudios Sefarditas de Caracas, en Octubre de 2000.
- Karbasi. M. (1986) «Judía», Fonograma de su álbum *Hija de la Primavera*.
- Larrea, A. (1954) *Canciones rituales hispano-Judías, celebraciones familiares de tránsito y ciclo festivo anual. Recogidas y transcritas por Arcadio de Larrea Palacín, correspondiente de la Real Academia Española.* Fénix, Artes Gráficas. Ediciones del Consejo superior de Investigaciones científicas, Instituto de estudios africanos.
- Levy, A. (1992) *Alocución en el Acto Inaugural de la VI Semana Sefardí de Caracas.* Escudo, Revista Trimestral de la Asociación Israelita de Venezuela y del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas. Número 84, segunda época. Julio Septiembre 1992. Italgáfica. SRL. Caracas. www.centroestudiossefardies.com/files/magazine/084.pdf
- Malinowski B. (1973) «Los Argonautas del Pacífico occidental I». Planeta de Agostini, S.A. Barcelona, España.
- Martínez, J. (1963) «Poesía sefardí de carácter tradicional (Alcazarquivir)», *Archivum* XIII pp. 79-215, núm. XXVIII. Universidad de Oviedo, pp. 79-215.
- Masera, M. (1993) «Yo mi madre, yo, / que la flor de la villa me so': la voz femenina en la antigua lírica popular hispánica' in Company et al.: 105-130
- (1994) «Las nanas: ¿una canción femenina?», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 49: 199-2
- Meersohn C. (2005) «Introducción a Teun Van Dijk: Análisis de Discurso» www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/24/meersohn.htm, Universidad de Chile. (Consulta: 2015, Junio 29).
- Menéndez Pidal, «Romancero judeoespañol», *Los romances de América y otros estudios* Espasa-Calpe, reed. 1958) pp. 114-179, Madrid.
- Menéndez, R. y Goiry, M. (2010) *Romancero de la Cuesta del zarzal* <http://cuestadelzarzal.blogia.com/2010/081901-15.-el-archivo-del-romancero-en-el-olivar-de-chamartin-de-la-rosa-1925..php>
- Monsonyi, E. (1989) *La Oralidad*, en *Revista Oralidad*, Publicación de la Oficina Regional de

Cultura de la UNESCO, para América Latina y el Caribe, ORCALC, La Habana. Pag 5-18

Ortega, M. (1919) Los hebreos en Marruecos: estudio histórico, político y social, Madrid, Editorial Hispano-Africana,

Otero, (C) 1976. Evolución y revolución en romance II. Seix Barral. Madrid

Palacios, M. (2005) La palabra cantada como herramienta evangelizadora en la América colonial, *Biblat, Revista Extramuros*, 23-Octubre. 49-61.

Pedrosa, J. (2010) Literatura sefardí de transmisión oral II, El cancionero y el romancero de los sefardíes: identidades y mestizajes en *Revista Maguén-Escudo*. Órgano difusivo del Centro de Estudios Sefardíes de N.157 Octubre-Diciembre – Caracas, Venezuela-

1993a. «Fuentes y correspondencias hispánicas del cancionero sefardí de Oriente: estudios comparativos», (Universidad Nacional de Educación a Distancia).

1993b. «La leña de Calderón: un estudio de antropología literaria», *Romanische Forschungen*, 105: 110-17.

(1992) «La novia exigente: de unas seguidillas del siglo XVII a "ball rodó" catalán y canción paralelística sefardí», *Criticón*, 56: 41-52.

Pérez, E. (2015) El Sol y la Morena en la Antigua Lírica Tradicional Hispana. www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.php?ID=4005.

(2012) Tu encanto es dulce como la miel: los orígenes de la lírica amorosa. *Liceus*,

(Rodríguez, E. (1998) «El Romancero, ¿femenino o feminista? Notas a propósito de 'La doncella guerrera'», *Draco*, nº1, pp. 51-62

Roffé, E. (2006), *Recuerdos Sefarditas*, Folklore Judeo Español, Álbum disco con 11 discos compactos. Edición digital.

Straka T. (2015) «El llamado de Sefard», *Diario «El Nacional»*. www.el-nacional.com/tomas_straka/llamado-Sefard_0_648535323.html, (Consulta: 2015, Junio 29).

Van Dijk, T. (2001) Algunos principios de una teoría del contexto. *Revista latinoamericana de estudios del discurso*, 1(1), 2001, pp. 69-81.

Weich, S. (2015), *Observaciones sobre el Romancero Sefardí de tradición Oral, Motivos Míticos y Foco Temático*. Universidad Hebrea de Jerusalén. <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista6/AMPARORICO/weich1.htm>, . (Consulta: 2015, Agosto 05).

AIV homenajea al descubridor de la mikve en Coro

Natán Naé

La junta directiva de la Asociación Israelita de Venezuela, representada por su vicepresidente, Edgar Benáim, ofreció un desayuno en homenaje al profesor Carlos Alberto Martín La Riva, académico de la escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela, quien descubrió el baño ritual judío (*mikve*) en la casa Senior de Coro.

En el acto, que se dio en vísperas de *Rosh Hashaná 5777*, la junta directiva de la AIV resaltó el valor que tiene para la comunidad judía el hallazgo. En la recepción estuvieron presentes los miembros del Cesc, así como autoridades rabínicas de la institución.

Asimismo, Martín La Riva fue objeto de un homenaje en la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la UCV, con motivo de su aniversario. En esa oportunidad, Martín ofreció una clase magistral en el auditorio en el

que mostró sus estudios y la importancia de la preservación del acervo cultural y material de los distintos pueblos que conforman la nación venezolana, entre ellos el judío.



Martín y parte de su equipo en la AIV: Luz González, Melvin Garzón, el profesor y Carmen Cedeño (Foto CESC).

La increíble historia de PEDRO II

Mario Eduardo Cohén

Señor lector: ¿Ud. alguna vez se imaginó que un gobernante latinoamericano pudiera leer la *Torá* en su idioma original? ¿Que esta misma persona pudiera traducir textos del hebreo? ¿Que hasta compartiera un *kabalat Shabat* en el Muro Occidental? ¿Que un rabino fuera uno de los que hiciera una de las primeras biografías del gobernante?

Todo esto y muchos hechos más fueron protagonizados por el gobernante americano más importante del siglo XIX, el emperador Pedro II del Brasil (nacido en 1825 en Río de Janeiro y fallecido en París en 1891). Reinó durante 58 años ese país (en la primera época con un regente y a partir de 1841 en forma directa).

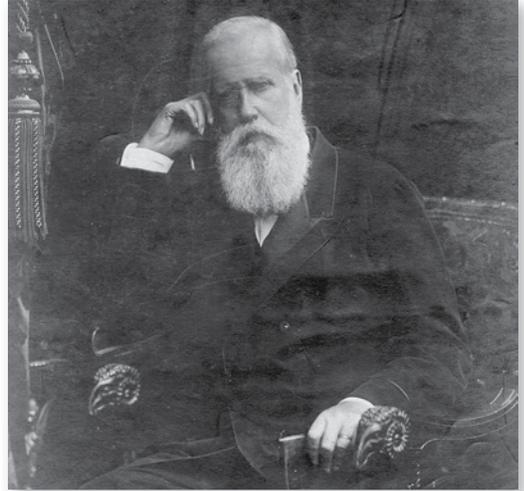
Mientras en el siglo XIX casi todos los Estados latinoamericanos se fraccionaban, en cambio el Brasil se expandía constantemente, en parte, gracias al gobierno de Pedro II. La historia argentina lo recuerda por haber sido aliado de Bartolomé Mitre en la sangrienta Guerra del Paraguay.

Su reinado fue de corte liberal con libertad de prensa y económica en una sociedad muy abierta para la época.

Recientes investigaciones han profundizado sobre el interés del rey por la cultura judía. (*) Las causas de esta admiración por lo judaico no las dejó explicitadas en ninguna parte.

Cabría preguntarse el porqué se comprometió tanto en la cultura hebraica si en aquella época la comunidad judía era muy pequeña (hacia 1872 la comunidad judía era de unas 2.309 personas sobre un total de 10 millones de brasileños).

Quizás se explica su interés por el judaísmo por ser un gran lector del Libro de los Libros. Escribió en su propio diario personal:



El emperador Pedro II a los 62 años. año 1887

«Estudié la Biblia cuando pude, amo la Biblia, leo todos los días y cuando más leo más la amo».

Otra explicación puede ser que por causas inherentes a su propia vida —sus padres lo abandonaron cuando tenía cinco años—, se dedicó a los libros, a los idiomas y a la cultura en general.

Cabe recordar que tuvo contacto con lo más alto de la cultura europea de la época: fue amigo de Richard Wagner, Louis Pasteur y otros. Entre los diversos estudiosos de la época que lo admiraban podemos citar a Charles Darwin, Víctor Hugo, Friedrich Nietzsche, etc.

Hablaba francés, inglés, italiano, griego, árabe, sánscrito, lengua tupí y el hebreo «que era su idioma predilecto», según Sonia Sales.

Aun después de abdicar siguió estudiando hebreo; su maestro de esta lengua, Christian Seybold, lo acompañó al exilio.

Visitó varias sinagogas. En la de San Francisco (Estados Unidos) pidió leer la *Torá* en hebreo; lo mismo ocurrió en las de Bruselas y Londres.

En Viena visitó el Instituto Israelita para Ciegos. Incluso participó en las oraciones del *kabalat Shabat* en el Muro Occidental de Jerusalén.

Pedro II tradujo al francés muchos textos hebreos: una gramática, la conocida canción *Jad Gadiá* (del Pésaj) y antiguos cantos de *brit milá* y *Purim*. Al respecto decía un comentarista de la época: «Ninguno de nosotros, hombres de letras tuvo la idea de salvar del olvido estas piezas del folklore judaico, hasta que un emperador brasileño las recopiló, las interpretó, las tradujo y las publicó, con total fidelidad a los originales».

Un biógrafo señaló el interés por la lengua hebrea (Ephraim Deyanard): «Su Majestad se destacó y grabó su nombre en letras luminosas en la historia y el corazón del pueblo del Di-os de Abraham...»

»Decenas de miles de hijos de Israel recordarán a Su Majestad [Pedro II] por la gran

honra que le confirió a este antiguo pueblo al haber estudiado su lengua».

Cerraremos con las palabras escritas por su biógrafo, el rabino B. Mosse, que resalta no solo el conocimiento de la lengua, sino también su interés por la suerte del pueblo judío: «[Pedro II era] un conocedor a fondo del hebreo. Ciertamente, hablaba más fluido la lengua que muchos hijos de Israel. No solamente amaba nuestra lengua, nos amaba a nosotros, elogiaba las virtudes de nuestro pueblo y se indignaba con el antisemitismo».

En conclusión: hemos explorado algunas de las hipótesis sobre las causas de su increíble interés por la cultura judía. El tema no está cerrado y espera nuevas investigaciones.

(*) Entre otras obras: Sonia Sales: *D. Pedro II e seus amigos judeus*. Goiânia, 2011.

Hallan moneda «Sion libre» acuñada hace 1.967 años

Mucho antes de que se hiciera la consigna «Palestina libre» —de hecho unos 1.967 años antes— se acuñó y circuló en Jerusalén una moneda con la inscripción «Libertad de Sion».

La ministra de Cultura y Deporte, Miri Regev, mostró esa moneda en el gabinete como parte de una presentación sobre los preparativos para la celebración el próximo año de los 50 años de la reunificación de Jerusalén. La moneda fue encontrada durante una excavación en un camino recientemente descubierto en Jerusalén. El sitio de la excavación se abrió abierto al público durante *Janucá*.

La moneda antigua pertenece a una serie acuñada durante la revuelta judía contra los romanos que eventualmente llevó a la destrucción del Segundo Templo en el año 70. El reverso de la moneda lleva la inscripción



«Dos años de la Gran Revuelta», datándola en el año 67.

Regev, observando las «ridículas» resoluciones recientes de la Unesco tratando de eliminar cualquier conexión judía con el Monte

del Templo, dijo: «En 1967 volvimos a Bet El, Hebrón, Shiló y Elon Moré».

Al enterarse de la celebración del jubileo, el primer ministro Benjamín Netanyahu dijo: «Hasta la Guerra de los Seis Días, los habitantes de Jerusalén vivíamos bajo el temor del fuego de francotiradores y la guerra en medio de la ciudad». La liberación de Jerusalén cambió la ciudad fundamentalmente, agregó.

«Jerusalén dejó de ser una ciudad fronteriza, más bien se convirtió en la vibrante capital de Israel.

Enlace Judío / México

ABRAHAM SABA (1440-1508) y la Isla de los Lagartos

Rab. Yosef Bittón



La Inquisición portuguesa fue tan cruel que en inglés el auto de fe se dice «auto-da-fe» en lengua lusa.

El rabino Abraham Saba nació en Castilla, España, en 1440. Cuando los judíos fueron expulsados de allí en 1492, no había ningún lugar seguro a donde ir. Ninguna ruta estaba a salvo de los piratas, del hambre y de la siempre presente amenaza de plagas y epidemias. 120 mil judíos escaparon a Portugal. En aquel momento este parecía el lugar más confiable. No había que atravesar el mar, el idioma era muy similar y la cultura era ibérica. El rabino Abraham Saba fue uno de esos que se fueron a Portugal en busca de un nuevo comienzo; pero, los refugiados pronto descubrieron que el horror, la tristeza y la amargura no habían terminado.

El rey portugués Juan II, deseoso de aumentar su tesoro, aprobó la admisión de los judíos exigiéndoles que pagaran una importante suma de dinero, cien cruzados. Los que no podían con esa suma, podían residir en Portugal un máximo de ocho meses, por una suma menor, ocho cruzados por cabeza. La mayoría de los judíos, entre ellos el rabino Saba, se trasladaron a la ciudad de Oporto, el principal puerto lusitano, con la esperanza

de navegar en breve a un nuevo destino en Italia, Turquía, Grecia o el norte de África. Pero, la escasez de barcos hizo que su salida fuera imposible. Y después de que los ocho meses terminaron, el rey Juan proclamó que aquellos que no podían renovar el pago de su residencia otros ocho meses adicionales, o se convertían al cristianismo o serían considerados automáticamente esclavos del rey. Nadie tenía dinero para pagar. Habían salido de España con las manos vacías. Las familias que rechazaron la conversión fueron testigos de uno de las peores tragedias que sufrieron los judíos *sefaradim*: el rey Juan ordenó separar a los hijos de sus padres, algo que ni siquiera la cruel Inquisición española se atrevió a hacer. Miles de niños pequeños fueron arrastrados a los conventos para ser criados como católicos. 700 niños y niñas adolescentes fueron enviados en un barco a Santo Tomé, una remota isla en la costa occidental de Guinea, recientemente colonizada por los exploradores portugueses, famosa por la abundancia de lagartos carnívoros. De acuerdo con informes de la época, casi todos esos niños fallecieron, algunos devorados por los grandes reptiles y otros de hambre o abandono.

El rabino Saba describe este terrible evento en su libro *Tzeror Hamor, parashat Ki Tavó*.

«Esta es la gran tragedia que cayó sobre nosotros en Portugal, el Rey tomó los niños y las niñas y los mandó en barcos a la isla de los lagartos, para poblar ese lugar».

Dos niños pequeños del rabino Saba fueron tomados de él en estas circunstancias, y el rab Saba nunca los volvió a ver. Buscando a sus hijos, cuenta él, se vistió como gentil y recorrió numerosos conventos. En cada mo-

nasterio recitaba en voz alta el *Shemá Israel*. Al oír la voz del rab Abraham, atraídos por la dulce y familiar melodía del *Shemá*, los niños judíos de los conventos venían hacia él y lloraban desconsoladamente.

En 1495 el rey Juan II murió y, con la ascensión al trono del rey Manuel, la situación de los judíos no mejoró. Al año contrajo matrimonio con la princesa española Isabel, hija de los Reyes Católicos י"ט, con la esperanza de traer toda la península bajo una sola monarquía. Los reyes españoles aceptaron casar a su hija Isabel con Manuel con una sola condición: que Manuel echara a los judíos de Portugal. El 4 de diciembre 1496, Manuel estipuló que para noviembre del año siguiente ningún judío podría permanecer en su reino. Los que no se quisieran convertir deberían abandonar sus posesiones y dejar el país. Cuando Manuel vio que los *yehudim* estaban dispuestos a arriesgar sus vidas y marcharse dejando todo atrás antes de convertirse, se dio cuenta de que la partida de los judíos iba a afectar negativamente la economía de Portugal, como estaba ocurriendo en España. Y decidió entonces hacer una conversión en masa, por decreto. En otras palabras, en lugar de expulsar a los judíos de Portugal, decidió expulsar al judaísmo de los judíos. Y los declaró a todos *de facto* cristianos nuevos.

Había un grupo de 20 mil judíos en Lisboa, entre ellos el rab Saba, esperando desesperadamente algún barco que los pudieran sacar de Portugal; pero, el Rey mandó bautizarlos a la fuerza y les dijo: «Si quieren, pueden marcharse; pero, sus hijos ya están bautizados y se tendrán que quedar aquí...». Los pobres *yehudim* tenían que elegir entre sus hijos y su fe... Estos judíos eran los más valientes, pues eran los que huyeron de España dejándolo allí todo para no profesar ni siquiera en apariencias otra religión.

El rab Saba fue llevado a prisión. Y cuenta que allí vio al *Rab haRashí* de Portugal, *ribí* Shimón Maimi (Meimi) ל"מ. Él, su esposa, sus hijas y su yernos fueron torturados para forzarlos convertirse y así servir como ejemplo para los demás *yehudim*. Pero, el anciano rab Maimi, al igual que toda su familia, prefirió sufrir las terribles torturas y murió al *kidush Hashem* rechazando la conversión.

Después de pasar seis meses en un insalubre calabozo el rabino Saba fue enviado con un grupo de judíos a la ciudad de Arcila o *Asilah*, en Marruecos, a una prisión fortificada. Al cabo de unos meses, él pudo escapar milagrosamente y llegó a Fez, una ciudad con una importante comunidad judía. Le llevó unos cuantos años al rab Saba recuperarse de su deterioro físico y emocional y, luego de esa larga convalecencia, se convirtió en uno de los *rabanim* de la ciudad y comenzó a reescribir sus libros.

La mayoría de sus textos, seis libros de su autoría, había quedado en Portugal. Uno de los más conocidos del rab Saba, donde cuenta toda la historia que hoy hemos presentado, es *Tzeror Hamor*, un comentario sobre la *Torá*. También escribió *Eshkol haKofer*, un comentario sobre las *Meguilat* de Rut y Ester. Estos dos son los únicos libros de rabino Saba que tenemos. Los manuscritos que quedaron en Portugal eran *Tzeror haKésef*, de *responsa* rabínicos sobre temas relacionados con *Rosh Hashaná* y *Yom Kipur*; *Tzeror haJayim*, un comentario sobre el tratado *Pirké Avot*. Un comentario de los *Salmos*, otro a la *Guemará Berajot* y un libro cabalístico en el cual explicaba las diez *sefirot*.

Desde Fez el rabino Saba viajó hacia Adrianópolis (Edirne, Turquía). Murió el 9 de *Tishrí* de 5269 (1508) en un barco. Fue enterrado en el cementerio judío de Verona, Italia.

Fuente: halaja.org

Los israelitas remanentes de SANTO TOMÉ Y PRÍNCIPE

Jorge Magalhães

La historia de Santo Tomé y Príncipe, dos islitas en la costa occidental africana que conforman la república homónima, cercanas a Guinea, incluye un etapa de tragedia. En 1493, un año después de que los hebreos fueron expulsados de España, un gran porcentaje de ellos se refugió en Portugal, donde el edicto de expulsión solo se decretó en 1496.

El rey Juan II de Portugal, procurando fondos para financiar su programa de expansión colonial, procedió a cobrarles impuestos exorbitantes a los judíos, y les dio poco tiempo para que pagaran y multas cuantiosas a quienes se atrasaran.

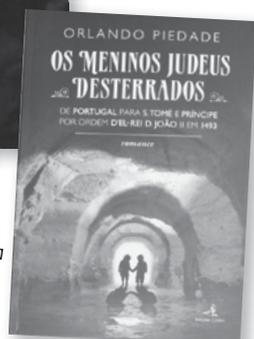
El monarca quería colonizar las islas de Santo Tomé y Príncipe (con el fin de «blanquear la población», como él mismo afirmó), pero los portugueses se negaban a asentarse en aquellas tierras tropicales e infestadas de cocodrilos.

Ya que parecía poco probable que la mayoría de los judíos pagara los impuestos, por estar sufriendo necesidades, el rey deportó a sus hijos menores, entre las edades de dos y diez años, para aquellos parajes.

En el puerto de Lisboa, no menos de dos mil niños fueron separados de sus padres y puestos en barcos como esclavos —rabí Samuel Usque relata esto en su libro *Los sufrimientos y tribulaciones de Israel*—. En el primer año, apenas 600 niños permanecieron con vida. Usque cuenta que cuando los padres vieron que la deportación era inevitable, ellos les transmitieron a los pequeños la importancia de la observancia de la ley de Moisés, y algunos hasta casaron a sus hijos.



El escritor santomense Orlando Piedade escribió una novela sobre los niños esclavos (a la derecha), de quien declara ser descendiente.



Los esfuerzos de los padres aparentemente no fueron en vano, como relatan los rumores que llegaron al Santo Oficio de la Inquisición lisboeta, según los cuales en las islas había casos de clara judaización. La Iglesia Católica se sintió muy agraviada.

El obispo designado para Santo Tomé y Príncipe en 1616, don Pedro da Cunha Lobo, se sintió atormentado con el asunto. En 1621 ordenó una procesión, con el fin de confrontar a los judaizantes, y fue insultado tan sinceramente que con el disgusto renunció y tomó el primer navío que volvía a Portugal.

Hubo un cierto flujo de comerciantes israelitas de cacao y azúcar en las islas en los siglos XIX y XX. Dos de ellos están enterrados en el cementerio local. Hoy todavía se pueden encontrar descendientes de los niños esclavos y algunas costumbres judías permanecen, aunque mezcladas con los valores y la cultura de la sociedad criolla.

REINAS JUDÍAS: desde el cuento de Ester hasta la historia de Salomé Alejandra

Mika Ahuvia



Efigie de la reina Shelamtzión Alexandra o Salomé Alejandra.

Había una vez una reina judía que gobernaba el país y su nombre no era Ester. Ella se llamaba *Shelamtzión Alexandra* o Salomé Alejandra.

Mucha gente jamás ha escuchado de la reina *Shelamtzión Alexandra*. Reinó en el siglo I antes de la era común, sesenta años después de que los asmoneos alcanzaran la independencia del Imperio Selúcida y pocas décadas antes del rey Herodes. Muchos se han tropezado con la calle que lleva su nombre en el centro de Jerusalén; pero, por otra parte, a ella apenas se la menciona, marginada, en los registros históricos^[1]. En la preparación de *Purim* y la lectura de la *Meguilat Ester*, el relato de esta reina judía olvidada vale la pena recordar.

¿Quién era Salomé Alejandra?

Shelamtzión Alexandra (Salomé Alejandra) fue reina de Judea entre los años 76 y

67 antes de la era común. Su mandato duró menos de una década, pero aún fue más largo que dos períodos presidenciales de Estados Unidos. Ella condujo un período de paz y prosperidad. Como muchos judíos de la actualidad, ella tenía dos nombres: uno hebreo y otro griego.

Salomé se convirtió en única heredera del reino asmoneo cuando murió su esposo, el rey Alejandro Janneo (o *Yanáí* según las fuentes rabínicas), que gobernó entre los años 103 y 76 a.e.c. Ella ya tenía dos hijos adultos (Aristóbulo e Hircano II); pero, decidió no hacerse a un lado a favor de ellos, quizá porque previó que la rivalidad entre el mayor y el menor de sus hijos podría no terminar bien. Sin embargo, esta no debió de ser una decisión fácil para ella: exactamente una generación antes de la de ella, la esposa del rey asmoneo Juan Hircano (*Yojanán Hircanos*) murió de hambre

a manos de su hijo cuando intentó quedarse con la corona ^[2]. Pero, Salomé pudo reinar e hizo valer su nombre al mantener la paz de Sion con un ejército poderoso, una diplomacia muy cuidadosa y el apoyo de los judíos del antiguo Israel y más allá.

Precedentes históricos y legales de las reinas judías

En el tiempo de Salomé, no había ningún precedente de reinas poderosas en Judea —a menos que se cuente a Jezabel, la monarca más notoria de la historia de Israel, o a su hija Atalía—. Los reyes David y Salomón tuvieron muchas esposas, algunas de las cuales tuvieron más influencia que las otras; pero, ellas nunca aparecieron ejerciendo el poder en vez de sus maridos. Ninguna ley bíblica específica que solo los hombres puedan gobernar, aunque durante varios siglos que siguieron al reinado de Salomé, los rabinos interpretaron el versículo 14 del capítulo 17 de *Devarim* —*Deuteronomio* que dice: «...Pondré un rey sobre mí...» de la siguiente manera: «Un rey, no una reina» (*Sifré Deuteronomio* 157). ^[3]

La reina Salomé en la memoria rabínica

No obstante lo anterior, en el mismo documento en el que los rabinos descartaban la posibilidad de una reina judía, ellos recuerdan a la reina *Shelamtziön Alexandra* o Salomé de manera muy favorable. Al comentar el pasaje de *Devarim* —*Deuteronomio* 11:13-14, que describe la llegada de las lluvias en su estación como un premio por mantener los mandamientos, *Sifré Deuteronomio* escribe (42):

רבי נתן אומר בעתו מלילי שבת לילי שבת
כדרך שירדו בימי שלמצי^[4] המלכה.

«Rabí Natán dice: «En su estación —desde la noche de *Shabat* hasta la noche de *Shabat*,

la forma (en que la lluvia) cae en los días de la reina *Shelamtzo*».

En otras palabras, el rabino Natán observa que en los días de la reina Salomé, la y Dios premió a los israelitas con lluvias abundantes desde el cielo. No había ninguna penalidad por ser gobernados por una reina en vez de un rey. ^[5]

A esos buenos tiempos los rabinos los llamaban los días de la reina Salomé.

La reina Salomé: protectora de los fariseos

¿Qué hizo esta reina? El historiador judío de tiempos antiguos Josefo provee algunos detalles: «Ella era particular en la observancia de las tradiciones nacionales y podía excluir del poder a quien se desviara de las leyes sagradas» (Josefo, *Las guerras de los judíos* 1:107).

Mientras que su esposo había perseguido a los fariseos o *perushim*, en su mandato como reina solitaria, particularmente Salomé lo apoyó y promocionó la visión del judaísmo que estos tenían, lo que quizá aseguró la popularidad de esta corriente en las generaciones venideras (Josefo. *Las guerras de los judíos* 1:110) ^[6].

Típico de esa época, Flavio Josefo se muestra incómodo con la idea de una mujer encargada de asuntos políticos; pero, admite lo siguiente: «Probó ser una administradora perspicaz y capaz, y con reclutas regulares duplicó el tamaño del ejército... además de fortalecer a su propio país, ella inspiraba en los monarcas extranjeros un respeto saludable» (Josefo, *La guerra de los judíos* 1:110).

De forma notable, Salomé mantenía la paz usando medidas defensivas y logros diplomáticos, en vez de actos de agresión ilegítimos.

Flavio Josefo nos cuenta que ella era amada por las masas del pueblo judío (*Antigüedades de los judíos* 13:407). Inmediatamente después de su muerte, sus hijos lucharon por el trono, lo que condujo a que se pidiera el protectorado romano, y Judea nunca volvió a tener una independencia completa hasta el establecimiento del Estado de Israel moderno.

Las últimas referencias de Josefo con respecto a Salomé fueron que, a pesar de haberse alejado del comportamiento femenino adecuado, ella «mantuvo la nación en paz» (*Antigüedades de los judíos* 13:432).

Salomé y Ester como heroínas

Una ventaja de recuperar a Salomé en la memoria judía es darle su lugar por su papel en la diplomacia y la paz. Los reyes guerreros tienden a perfilarse ampliamente como modelos de liderazgo en el imaginario de Occidente. Quizá haya espacio para un tipo de dirigente que abogue también por la paz, la piedad religiosa y la diplomacia.

En la *Meguilat Ester* encontramos otra heroína que maniobra el protocolo real para salvar a su gente ^[7]. La reina Ester arriesga su vida cuando va a la recámara real sin invitación: «Si he de morir, que así sea», dice ella (*Ester* 4:16) ^[8]. Una vez allí, ella no hace sus exigencias de ayuda, sin que de manera cuidadosa presenta al rey sus peticiones y pone en acción un plan para socavar a Amán y así salvar al pueblo judío ^[9].

La recitación de la *Meguilat Ester* durante el bochinche de la celebración de *Purim* puede distraernos de

la parte seria de esta historia y del ejemplo de Ester. Junto a la reina Shelamtzión Alexandra, Ester nos demuestra que las habilidades en la mesa de negociación deberían ser tan valoradas como las estrategias en el campo de batalla.

Y para que no piensen que estoy argumentando a favor de las habilidades de carácter sexista (o sea, las mujeres hacen esto y los hombres, aquello), vale la pena que veamos lo siguiente del académico bíblico Tivka Frymer-Kensky: «No hay discurso feminista en la Biblia: la forma en que las mujeres argumentan, la naturaleza de su lógica y retórica es la misma de la de los hombres... Tanto hombres como mujeres pueden hablar, argumentar, halagar, convencer y persuadir» ^[10].

Con estas dos reinas, la *Torá* y la historia judía presentan otra forma de tener éxito en el mundo, tanto para hombres como para mujeres.



La reina Ester, Andrea del Castagno

La relación entre la Meguilá y la reina Salomé

La *Torá* y la historia convergen de una manera sobresaliente en la vida de Salomé. Si su reinado no tenía precedentes en la época del Segundo Templo, sí contaba con ellos en el imaginario judío: Ester había hecho posible imaginar positivamente lo que sería tener una reina.

Hace unas décadas, el historiador Elías Bickerman llamó la atención sobre una coincidencia maravillosa: una nota añadida a la traducción al griego del libro de Ester nos dice que en el año 78 o 77 a.e.c, apenas un año antes de que Salomé asumiera el reinado, se tradujo al griego la *Meguilat Ester* y se envió a las comunidades judías asentadas en la vieja Alejandría ^[11]. De acuerdo con el colofón de la versión griega de Ester, una delegación de judíos de Jerusalén viajó a Egipto con la traducción de la *Meguilá*, y les pidieron a los judíos alejandrinos que comenzaran a celebrar el *Purim*.

Es un hito resaltante en la historia judía, en el cual podemos ver uno de los tiempos en que los judíos estaban conectados entre Jerusalén y la Diáspora, y en los cuales se establecieron las fiestas que nosotros damos por sentados en nuestros días.

Como sugirió Tal Ilán, este momento también es crucial puesto que muestra que «la decisión de promover el *Libro de Ester* pudiera estar bien asociada a la coronación de *Shelamtzión Alexandra*» y pudo «hacer parte de una amplia campaña literaria diseñada para promover el liderazgo de mujeres mediante el diálogo con otros puntos de vista contemporáneos... que eran hostiles a la idea de mujeres en el poder» (como lo era el de Josefo, por ejemplo) ^[12]. La reina Salomé Alejandra



En *Purim*, la representación más popular en los disfraces infantiles es el de la reina Ester.

ciertamente se benefició del precedente de Ester, que pudo o no haber reflejado la realidad histórica del período persa, pero su historia provee de un modelo para una nueva realidad en la vida de Salomé.

Celebrar *Purim* con las reinas judías

La fiesta de *Purim* y la escenificación satírica de la *Meguilat Ester* pueden hacernos desvalorar el cuento inusual que estas preservan: la saga de una jovencita que tiene éxito contra todo pronóstico en tierras extranjeras. Igualmente, Salomé logró mantener su reinado a pesar de todas las dificultades. La historia de la desvalida, del débil que vence al más poderoso, es la quintaesencia de los temas judíos; pero, no es frecuente que el pueblo de Israel sea representado —tanto en la literatura como en la vida real— por una mujer, que además es señalada como pía, apoyada por Di-os y amada. ^[13]

Cuando celebramos *Purim*, nos podemos reír con Ester y Mardoqueo (*Mordejái*); pero, también debemos recordar a la reina *Shelamtzión Alexandra* (Salomé Alejandra), honrar su ejemplo y desear que *Éretz Israel* pueda volver a experimentar esas lluvias celestiales de paz en nuestros tiempos.

Notas:

¹: Tal como abordaremos más adelante, mucho de lo que conocemos de *Shelamtzión Alexandra* viene de los dos recuentos que hace de su reino el escritor Flavio Josefo en Las guerras de los judíos 1: 107-119 y en Las antigüedades de los judíos 13: 398-432. Para un análisis de estas fuentes y su fiabilidad, ver el libro de Tal Ilán *Integrating Women into Second Temple History* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1999), esp. 100-105 y 127-154. Este *devar* se basa el trabajo de Ilán: su obra es bien conocida entre los académicos, pero no está tan bien difundida como debiera en el público general.

²: Ver Ilán, *Integrating Women*, 127, cuando comenta el pasaje de las guerras de los judíos 1:71 y las antigüedades de los judíos 12-302. El nombre de la reina asesinada no quedó en los archivos históricos.

³: Ver la discusión en Ilán. «*Daughters of Israel, Weep for Rabbi Ishmael!: The School of Rabbi Aqiva vs. the School of Rabbi Ishamel*» en *Silencing the Queen: The Literary Histories of Shelamtzion an Other Jewish Women* (Tubinga, Mohr Siebeck, 2006).

⁴: Tal Ilán dedica un capítulo a argüir sobre el nombre Shalamtzión en *Silencing the Queen*, 129ff. Ella nota que Josefo solo conocía a esta reina por su apelativo griego, Alejandra, mientras que los rabinos solo se refieren a ella por su nombre semita. Sin embargo, «los escribanos posteriores, tal como lo sugieren las evidencias manuscritas, no siempre lo entendieron. No existe ninguna representación correcta de su nombre en ningún manuscrito rabínico» (260). La ortografía de su nombre se establece según aparece en el material de Qumran. Ver 4QCalendrical Document C (Florentino García Martínez y Elbert J. C. Tigchelaar, ed., *Dead Sea Scrolls Study Edition* [Brill Academic Publishers, 2000], 694).

⁵: Ilán aborda las variantes de las mismas tradiciones en *Silencing the Queen*, 35-42, y llama la atención sobre cómo las fuentes rabínicas posteriores gradualmente eliminaron *Shelamtzión* de esta tradición y la reemplazaron con su contemporáneo Shimón ben Shetaj.

⁶: Josefo escribe: «Junto a la reina Alejandra, y ganando poder junto a ella, estaban los fariseos, un sector importante de la comunidad judía que era considerada más religioso que el resto de la nación, y más estricto en la observancia e interpretación de las leyes» (traducción de Néstor Garrido,

a partir de la realizada por Gaalaya Cornsfeld, ed., Josefo: *The Jewish War*; Zondervan Publishing House, 1982).

⁷: Ver la interpretación de Elsie Stern de la *Meguilat Ester* como un cuento de advertencia para los judíos que vivían en la Diáspora en su ensayo para TABS (*Torah and Biblical Scholarship*)

⁸: Ver la interpretación que hace Helena Zlotnick sobre Ester en *Dinah's Daughters: Gender and Judaism from the Hebrew Bible to Late Antiquity* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2002), 87.

⁹: Para saber más sobre la diplomacia de Ester y su lugar en la Meguilá y para entender los personajes femeninos en la Biblia, ver el ensayo de TABS hecho por Michael Fox, llamado *The Women in Esther*.

¹⁰: Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth* (Free Press, 1992), 130.

¹¹: Elías J. Bickerman, «*The Colophon of the Greek Book of Esther*», *Journal of Biblical Literature* 63-4 (1944): 339-369. Ilán confía en las citas de Bickerman, tal como lo hace Aaron Koller en su libro *Esther in Ancient Jewish Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014). Otros han sugerido una cita anterior a la traducción, de aproximadamente el año 114 a.e.c.: ver Carey Moore, «*On the Origins of the LXX Additions to the Book of Esther*», *JBL* 92.3 (1973): 382-3.

¹²: Ilán, «*Esther, Judith an Susanna as Propaganda for Shelamtzion's Queenship*», *Integrating Women*, 135.

¹³: La analogía de Israel como una adúltera pecadora en los profetas es más prominente. Ver a Ilana Pardés, *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach* (Cambridge: Harvard University Press, 1992) 126 ff. ; Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses*, 137-8. Ver también el texto de Susan Niditch, *A Prelude to Biblical Folklore: Underdogs and Tricksters* (Champaign: University of Illinois Press, 2000).



GENEALOGÍA SEFARDITA

de Polita De Lima

Blanca De Lima

Fotos: archivo de José Luis Vega Andara
(nieto de Regina Pía Castillo De Lima)

Especial para Maguén – Escudo

INTRODUCCIÓN

Digamos que todo comenzó como un llamado de la selva. Un algo que empujaba a retroceder, retroceder y retroceder a partir del cuaderno de familia llevado por mi abuela, María Alcocer de De Lima. Del cuaderno pasé al archivo histórico y a los documentos. Y los años pasaron. Y en esa arqueología del archivo fueron apareciendo, surgiendo de entre olores fungosos y tintas polvorientas, Thomas Gabriel, Isaac Henry y Edmundo. Pero, además estaba el tío Alfonso, quien en sus inesperadas

visitas mencionaba a la tía Pola y cuando él siendo un jovencito le mecanografió *Ladrón de sal*, pero era imposible ir más atrás.

Thomas Gabriel se convirtió en mi enigma cotidiano, y el enlace con la tía Pola también. Yo preguntaba al tío Alfonso: «¿Por dónde viene lo de tía Pola? Y él agitaba la mano con gesto de «hacia atrás, hacia atrás». Y ese hacia atrás fue por más de una década mi reto de cada día de archivo histórico. Retroceder me llevaba a Curazao... y Curazao era un imposible económico. Hasta que un día los primos perdidos de la isla, Cornelia y Richard, aparecieron en mi vida. Un árbol genealógico inconcluso flotando en Internet, un llamado de auxilio internético buscando a Thomas Gabriel y un mensaje desde Willemstad por medio del árbol: «Tengo información sobre Thomas De Lima».

Durante su breve presencia en mi vida, antes de convertirse en polvo de estrellas, Cornelia y yo trabajamos a cuatro manos develando y uniendo misterios entre el archivo familiar heredado de Ana Margaretha De Lima Jesurun, el Archivo Nacional de Curazao, el Archivo de la Congregación Mikvé Israel-Emanuel, el Archivo Nacional de La Haya, mi propio archivo familiar y diversos archivos falconianos, comenzando por el Archivo Histórico del Estado Falcón. Tras Cornelia llegó el colega Hubert Cabaña, un curazoleño enamorado de la historia de Thomas, Regina y sus hijos, en especial de Genereux; con un impresionante banco de datos que generosamente ha compartido conmigo.



Óleo de gran formato de Regina Jesurun. Propiedad de Richard Chapman. Curazao.

Así nació la historia de los padres de Thomas, así los abuelos y bisabuelos de Polita tuvieron nombres, apellidos y una historia en la isla. Así abracé mi propia historia.

ISAAC DE DAVID ABINUN DE LIMA

Isaac de David Abinun de Lima y Calvo fue el penúltimo hijo varón de David Abinun de Lima y Hanah Calvo, pareja que hizo vida en Curazao al interior de la congregación sefardita Mikvé Israel, y tuvieron siete hijos; tres mujeres (Leah, Rachel y Sarah) y cuatro varones (Haim, Mordechay, Isaac y Moseh Haim).

Isaac Abinun de Lima nació en Curazao el 8 de julio de 1774.ⁱ Su circuncisión tuvo lugar el 7 de Av de 5534, que corresponde al 15 de julio de 1774,ⁱⁱ respetando la norma de circuncidar a los siete días del nacimiento. Fue un hijo segundón sin mayores privilegios de herencia. Isaac tuvo mediano éxito como comerciante; pero, su actitud en materia de emparentamiento, tal vez resultado de su condición de segundón, definió el futuro de una rama del apellido De Lima en Venezuela, ya que su familia de destino rompió tanto con la tradición judía como con las normas sociales de su época.

Isaac hizo vida consensual con la mestiza católica Regina Jesurun, hija de la mulata esclava Anthonette (Anthonia) Levy, propiedad de Leah de Benjamín Naar, de la comunidad sefardita y viuda de Abraham de Pinha Jr. El 10 de enero de 1775 Antonia compró a Abraham la libertad de su hija mestiza llamada Paulina, pagando 67 pesos y cuatro reales; y años después, el 13 de marzo de 1782, pagó a la viuda Leah 90 pesos por la libertad de su hija mestiza Regina.ⁱⁱⁱ Una tercera hija se llamó Martina Neyra y sabemos de su existencia porque quedó mencionada en el testamento de Regina Jesurun.^{iv}

Los apellidos de madre e hijas hacen posible estimar que sus respectivos padres y/o

amos hayan sido judíos. Anthonia era Levy, su hija Regina se identificó con el apellido Jesurun y Paulina y Martina se identificaron con el apellido Neyra. Tras casar con Tomás León a Paulina se le encuentra como Paulina Neyra o Paulina León. En Curazao, los descendientes de judíos con gentiles acostumbraron a utilizar el apellido paterno aun no siendo legitimados. En términos sociales ser identificado como *yu de budio* (hijo de judío, en papiamento) era una ventaja entre los mulatos y mestizos.

Isaac y Regina permanecieron unidos y él no se casó al interior de su comunidad étnico-religiosa. Fue una exitosa pareja perteneciente, según de Bravander, a la clase media alta del grupo social conformado por los mulatos y mestizos de piel clara,^v donde abundaban los *yu de budio*. De esta unión nacieron Antoinette, Ana Margaretha, Thomas Gabriel, Raquel, Victoire, Genereux Jacob Richard y Pauline. Todos, menos Pauline, que había fallecido, fueron presentados por su madre ante las autoridades acatando la orden de empadronamiento mediante libros de Registro de Ciudadanía que regía para la isla desde 1831.^{vi} En ese registro, fechado el 7 de agosto de 1832, no figuró el De Lima como apellido de sus hijos por hacer la presentación una madre soltera. Sin embargo, el mismo día y con apenas tres números de diferencia en el control del libro, Thomas Gabriel se registró identificándose con el apellido De Lima y dando como fecha de nacimiento el 23 de marzo de 1807.^{vii} Lo mismo hicieron con posterioridad sus otros hermanos. Lo que aparece como una contradicción era producto del impedimento social para que una madre soltera declarara el apellido paterno de sus hijos.

No pudiendo expresar por escrito que tenía descendencia o una pareja no judía, Isaac figura en distintos documentos de la vida de

su pareja e hijos, aunque sin ser presentado como concubino o como padre. Figura como albacea en el testamento de Regina, elaborado en 1825; y como testigo junto a su pareja Regina en los esponsales de su hijo Thomas Gabriel, en 1834. En su propio testamento, fechado 1° de septiembre de 1837, nombró como herederos únicos y universales a sus hijos con Regina, enlistados en el documento de mayor a menor; mas, sin identificarse como su padre. Sus albaceas fueron su primogénito varón, Thomas Gabriel, quien luego emigraría a Venezuela, y su yerno Daniel Simon, casado con su primogénita Antoinette. A sus hijos dejó, sin detallarlos, «todos los muebles e inmuebles del causante, acciones, créditos y derechos...». ^{viii} Isaac Abinun de Lima falleció en Curazao el 5 de septiembre de 1837 y descansa en el *Beth Haim* de su isla natal. ^{ix}

El 17 de enero de 1838 las hermanas de Isaac (Leah, casada con Isaac Pardo; y Raquel, casada con Josias Dovale Jr.) y de Regina (Paulina y Martina), hicieron una declaración jurada. En el documento declararon que a petición de los hijos de Regina Jesurun «engendrados fuera de matrimonio con Isaac Abinun de Lima», ellas autorizaban que su declaración sirviera como prueba donde y cuando les fuera requerida en el proceso de legitimación de los hijos de la pareja. ^x

El 31 de enero de 1839 el rey Guillermo II firmó el decreto N° 82, por el cual: «Hemos aprobado y entendido la solicitud aquí indicada para los cinco hijos naturales del suplicante, de nombre Antoinetta, Anna Margaretha, Thomas Gabriel, Victoire y Jacob Richard Genereux, concebidos por él fuera de matrimonio con la difunta Regina Jesurun, autorizándoles cartas de legitimación con el efecto que ellos serán considerados de hoy en adelante y reconocidos como hijos legítimos del difunto solicitante, y que gozarán todos

los derechos y ventajas asociados con el estado de hijos legítimos». ^{xi} Se extendió carta de legitimación para cada descendiente. En documentos públicos de años posteriores aparecen Isaac y Regina como padres de sus hijos, entre ellos las actas de defunción de Genereux, Victoire y Ana Margaretha, que reposan en el Archivo Nacional de Curazao.

Su retrato, en un óleo de gran formato, forma parte del archivo familiar de Richard Chapman Leyba, quien reside en Willemstad, Curazao, y es descendiente de Anna Margaretha De Lima Jesurun, segunda hija de Isaac Abinun de Lima.

THOMAS GABRIEL DE LIMA

El documento más antiguo en Venezuela que menciona a Thomas De Lima lo ubica en 1827 vendiendo una goleta de nombre Josefina. Es posible que le haya animado a emigrar el hecho de que Juan Bautista Tinoco, esposo de su prima hermana Antonieta León, fuera alcalde parroquial de Coro para 1828. El joven Thomas, de apenas 21 años, adquirió en enero de ese año la goleta Anita, anclada en el puerto de La Vela. El documento lo identificó como «vecino de la isla de Curaçao y residente en esta». La goleta fue comprada a su pariente Juan Bautista Tinoco, quien tal vez ayudaba al novel inversor a consolidar su posición en Coro. ^{xii}

Tal vez para diversificar sus inversiones, a Thomas se le encuentra en enero de 1832 arrendando una fanegada de tierra de labor en el Coro de la naciente república. ^{xiii} Sin embargo, desaparece de los documentos públicos durante varios años y solo se le reencontra a partir de 1838. ¿Qué ha sucedido en ese tiempo? Thomas ha retornado a Curazao donde su único hermano varón, Genereux, casa en 1832 con Josephine Vidal, hija de un comerciante y armador local. Él mismo casa en 1834 con Eliza Bonne, ^{ivx} vive en 1835 la



Óleo de gran formato de Isaac Abinun de Lima. Propiedad de Richard Chapman. Curazao.

muerte de su madre y en 1837 la de su padre, quedando como heredero universal de ambos junto a sus hermanos, además de albacea testamentario. En el decurso de esos años nacen en Curazao sus hijos Atalis/Athalie (1835), Belarmina/Belmerine Isenia (1837) e Isaac Henry (1838).^{xv} En Venezuela nacerán cuando menos otros dos: Edmundo (C. 1849) y Victoria-na (1851).^{xvi} La distancia en años entre Isaac Henry y Edmundo –unos once años– hace razonable suponer que otros De Lima ubicados en el eje península de Paraguaná-Coro también fueran hijos de la pareja Thomas-Eliza, como por ejemplo Tomás V. De Lima, Enrique B. De Lima y Antenor De Lima; sin que esto haya podido aún ser confirmado ni por vía documental ni por memoria oral familiar.

La vida de los hermanos se bifurcó. Genereux hizo un matrimonio que le permitió ascender económicamente y mantenerse en la isla atado a una intensa actividad comercial

y naviera, además de participar en el mundo político y en la masonería. Por el contrario, Thomas casó con una joven sin bienes de fortuna y optó por la emigración. Genereux fue propietario de casas de comercio, barcos, esclavos y de la plantación Groot Saint Michael, que compró en 1875 a Samuel Levy Maduro Jr. Su ascendencia judía fue mencionada por Isaac Emmanuel al hacer el listado de propietarios de plantaciones en Curazao.^{xvii}

Importante para sugerir explicaciones sobre la segunda emigración a Venezuela de Thomas Gabriel De Lima son los eventos a raíz de la muerte de su madre, que enfrentaron al obispo Niewindt con Genereux. En su carácter de párroco de la iglesia Santa Ana, el obispo rehusó que Regina tuviera un funeral y entierro católicos, por considerar que al no estar casada había vivido siempre en pecado con un judío. Genereux, muy bien posicionado en lo económico y político, hizo todo para que obispo cediera en su posición; pero, no se permitió el ingreso del cuerpo de Regina a la iglesia para su funeral y fue enterrada en un apartado rincón del cementerio.^{xviii}

Con su joven familia, tal vez buscando alejarse del estigma social que le acompañaba por su origen mestizo y que con certeza pasaría a sus hijos en la rígida estructura social de la isla, con algún capital en las manos resultado de la herencia dejada por sus progenitores y tras haber ejecutado el testamento de su padre, Thomas regresa a Venezuela para nunca volver a residir en Curazao. Antes de un año de fallecido Isaac Abinun de Lima se encuentra a Thomas como residente en Coro.^{xix} Pero, rápidamente desaparece de la capital provincial para radicarse en Pueblo Nuevo, península de Paraguaná, donde desde 1840 se dedicó a actividades de comercio.

Thomas optó por el bajo perfil de una vida que combinaba la ruralidad de un pe-

queño pueblo paraguano con actividad comercial en el eje Coro-Pueblo Nuevo de Paraguaná. En dos años había adquirido una casa en Pueblo Nuevo y un derecho en una posesión en el pueblo de Buenavista, cercano a su lugar de residencia.^{xx} Además de sus negocios con mercancía y barcos, apoyó a su hermano Genereux, quien durante los años cuarenta traficó con embarques de sal de Paraguaná hacia Maracaibo.^{xxi}

A lo largo de los años cuarenta los cuadernos de demandas y de protocolos de Pueblo Nuevo de Paraguaná lo muestran actuando contra deudores y como beneficiario en compromisos de pagos, siempre en esa zona; pero, también figura con el mismo perfil en documentos públicos de Coro.^{xxii}

Su gusto por los bienes inmuebles se revela en sucesivas adquisiciones de propiedades que hablan del logro de una cierta bonanza económica. En 1849 se hizo con dos interesantes propiedades: una casa con huerta y corrales, en el barrio de Guinea, al sur de Coro, y en Paraguaná los hatos de Curaca y Curuquito, con dos casas, estanques, corrales y un derecho de posesión en Curaidebo.^{xxiii}

Ya era un hombre de avanzada edad, unos 60 años, cuando figura en los cuadernos de contabilidad de la firma comercial coriana Isaac A. Senior junto a su primogénito Isaac Henry, quien alquiló en 1869 una casa en Coro ubicada sobre la Calle del Comercio y para 1874 tenía la firma Isaac H. de Lima & Ca.^{xxiv} Todo lleva a concluir que Thomas se trasladó para residir en la capital estatal, quizás con el objetivo de apoyar las actividades de su primogénito. Su otro hijo, Edmundo Leoncio, tuvo un muy bajo perfil como comerciante.

Thomas y Eliza siguieron un patrón fuertemente endogámico para casar a sus hijos. Por este patrón enlazaron tres hermanos De Lima: Isaac Henry, Belarmina (Belmerine) y

Edmundo Leoncio; con tres hermanos Salcedo: Ana, Alejandro y Amalia. La razón para explicar este proceso es simple: Ana, Alejandro y Amalia eran bisnietos de Paulina Neyra de León, hermana de Regina Jesurun. La línea genealógica era así: Paulina Neyra de León—su hija Antonia León de Tinoco, su nieta Paulina Tinoco de Salcedo y sus bisnietos Ana, Alejandro y Amalia. La primogénita de Thomas y Eliza, Atalis/Athalie Felicia, fue matrimonialmente con su primo hermano Isaac Chapman De Lima, hijo de Ana Margaretha, hermana de Thomas. La menor, Victoriana, murió soltera.

Thomas Gabriel De Lima murió en Coro el 30 de marzo de 1891, a la avanzada edad de 84 años.^{xxv}

ISAAC HENRY DE LIMA BONNE

Todo indica que Thomas, siguiendo la tradición patriarcal, concentró sus esfuerzos en el primogénito Isaac Henry, ya que se les encuentra unidos en actividades comerciales de manera recurrente. Pero, además, participaron ambos en la logia masónica Unión Fraternal N° 24, instalada en 1877.^{xxvi}

Isaac casó, como ya se dijo, con su prima Ana Salcedo y de esa unión nacieron Rosa Ana, Polita, María Elisa, Tomás Jacobo, Salvador, Emigdio, Antonia, María Soledad y Belarmina. Los registros de bautismo llevados en la Catedral de Coro conservan las partidas de bautismo de Tomás Jacobo y Antonia (Libro 19, 1873-1877), y María Soledad y Belarmina (Libro 21, 1878-1884). Desafortunadamente, el libro 18 (1867-1873), donde podría estar el acta de Polita De Lima, presentaba tal grado de deterioro que fue imposible su consulta ya en el año 2000.

Isaac Henry De Lima Bonne estuvo activo en Coro en el lapso 1866-1879. Fue un mediano comerciante típico, que se inició haciendo constantes compras a la casa mayorista Isaac A.

Senior y tuvo la representación de casas comerciales, detectándosele como encargado general de la firma J. & J. R. Blanch, con intereses en Coro y otras ciudades, encargado y representante de la casa mercantil de Daniel Jesurun y Dacosta Gómez y agente en Coro de Serapio García —el más destacado comerciante de café en Barquisimeto, estado Lara, durante los años setenta del siglo XIX.^{xxvii} En 1869 alquiló una casa en la Calle del Comercio N° 28, pagando alquileres por adelantado hasta 1874, indicativo de su uso para efectos mercantiles.^{xxviii}

Isaac Henry falleció de manera prematura a los 40 años, el 29 de marzo de 1879,^{xxix} dejando viuda y nueve niños. Fue sepultado en la iglesia de San Francisco, en Coro, donde está su lápida. Dejó una hija mayor de 11 años y una recién nacida de menos de un mes.

La memoria familiar transmite que Isaac era propietario de una goleta y el administrador de los negocios ofreció a la viuda venderla para cubrir sus gastos e irle pagando mensualmente, sucediendo que fue estafada quedando en muy precaria situación económica, lo cual hizo decir a su hija Polita que ella trabajaría para su familia.^{xxx} Documentos posteriores indican que Ana Salcedo viuda de De Lima tuvo que vender activos de los cuales eran coherederos sus menores hijos.^{xxxi}

Polita Justina De Lima Salcedo (Coro, 5-09-1869/ Coro, 21-03-1944), hija de Isaac Henry, fue educada en Curacao y fue junto a su hermana Antonia una de las fundadoras de la Sociedad Alegría, creada el 18 de febrero de 1890, foco cultural de fines del siglo XIX en Coro junto a la Sociedad Armonía; ambas activas entre 1890-1895. En el análisis de Dunia Galindo, Polita De Lima era reconocida: «como una suerte de líder ideológico y promotora indiscutible de esta forma de sociabilidad moderna en la región». Y es que las sociedades Armonía y Alegría, siguiendo a Galindo,

representaban el emergente liberalismo y los valores emanados de la doctrina federal, valores que configuraban lo que Carrera Damas llamó «la trampa ideológica», al recrear escenarios ambiguos donde por un lado el eje de la vida femenina seguía centrado en el hogar, en el mundo de lo privado, a la vez que iniciaba su participación en el mundo público, por tradición en manos de los varones.^{xxxii}

Con sus actividades las jóvenes participantes de estas sociedades culturales, mayormente solteras, transmitían al entorno un aura de igualdad que era visible, inicialmente, por medio de la obra social y cultural. Posteriormente, nos dice Irma de Sola: «Se transformaron en grupos de presión cívica y lograron del gobierno regional y de la Municipalidad la construcción de una serie de obras públicas y de ornato de la ciudad que hacía tiempo el pueblo deseaba y no encontraba el cauce posible para su realización».^{xxxiii} Ambas sociedades desaparecieron en 1895 sin que aún se haya podido determinar las causas que contribuyeron a ello.

Polita De Lima siguió produciendo tras la desaparición de la Sociedad Alegría, con una destacada obra literaria que abarca poesía, teatro, novela, promoción cultural, periodismo y pedagogía. Ganó en 1913 por votación popular nacional el título de Princesa del Parnaso Venezolano, convocado por el periódico trujillano *Idilios* (Pampán, estado Trujillo, Venezuela).^{xxxiv}

Casó con el Gral. Ceferino Castillo y tuvo una única hija: Rosario (Coro, 11-07-1908),^{xxxv} mejor conocida como Regina Pía Castillo De Lima. El matrimonio estuvo sometido a una serie de tensiones, quizás en relación a la disparidad de edad, cultural y educativa de los esposos. Polita era una figura pública y al parecer su esposo aspiraba de ella el sometimiento pleno a la vida del hogar. El resultado fue una polémica separación que llegó al conocimiento público, se ventiló en la prensa local y donde

puede suponerse el poder político del Gral. Ceferino Castillo se impuso en el conflicto. Polita fue representada legalmente por su hermano, el abogado Salvador De Lima, perdiendo la custodia de su única hija. Nada la detuvo y el 31 de marzo de 1909 el periódico *La Evolución* publicó una carta pública dirigida por la poetisa a su hermano una vez conocida la sentencia, descargando en ella su dolor:

«Querido hermano: adversa e injusta la sentencia dictada en mi causa, en nada aminora la profunda gratitud de mi alma por tu nobilísimo interés en el triunfo de la justicia. Has trabajado con tenaz apremio. Ni el miedo personal, ni consideraciones de baja índole te han detenido. Gracias.

»En el tiempo y circunstancias en que ha sido puesta la demanda no podía esperarse otro resultado. Como abogado y como hombre has dado brillantes pruebas y creo que has ganado al perder en esta causa públicamente sancionada a mi favor por esta sociedad. Levante Dios el peso de su cólera sobre los que se mancharon al tomar parte en mi desgracia y sobre los jueces que pronunciaron mi sentencia.

»Al privarme de mi hija, lobos hambrientos han destrozado mis entrañas... ¡Poco es este dolor como rescate por haber traído un ser a la vida!

»He sido injustamente sacrificada; pero, un solo fallo no decide del destino de una familia. Reposa mi confianza en mis futuros jueces a quienes, no dudo, la Providencia dará fortaleza para administrar cumplida justicia.

»Tu hermana, Polita De Lima». ^{xxxvi}

La pareja debe haber consensuado pese al dictamen judicial, pues Polita recuperó la custodia de su hija Regina Pía, utilizó su apellido de casada hasta el fin de sus días y el acta de



Polita De Lima y su hija Rosario/Regina Pía Castillo De Lima

defunción de Ceferino Castillo, fallecido en 1924, asienta que «era de estado casado con Polita De Lima de Castillo». ^{xxxvii}

En su honor el Ateneo de Coro lleva el nombre Polita De Lima y un busto de la poetisa ocupa lugar de honor en el patio de esa institución. El ejecutivo del estado Falcón creó la orden Polita De Lima, otorgada cada año, en el Día Internacional de la Mujer, a féminas destacadas. Numerosas escuelas públicas y privadas en Venezuela llevan su nombre.

Otro descendiente de Thomas y Eliza con destacada participación en la vida de la ciudad de Coro fue Oscar María Chapman De Lima (Barquisimeto, ¿1870? / D. Coro, 29-03-1928). ^{xxxviii} Hijo de Athalie Felicia De Lima Bonne e Isaac Pablo Chapman De Lima, casó con su prima hermana Belarmina Salcedo De Lima, hermana de Polita. Tuvieron una numerosa prole de diez niños: Graciela María, Ricardo Agustín, Tomás Jacobo, José Fran-

cisco, Carmen Teresa, María Consuelo, Ana Margarita «La Catira», Oscar María Enrique, Jorge y Josefina «Chipina». Solo José Francisco tuvo descendencia.

Oscar destacó como médico ginecoobstetra y cirujano. Fue el partero de Polita De Lima en el nacimiento de su hija Rosario/Regina e hizo la presentación de la niña ante las autoridades del registro civil. En 1923 fue ampliamente difundida la cirugía que hiciera para extirpar un lipoma que pesaba 10 libras, utilizando un pequeño cortapluma a falta de bisturí, operación realizada con éxito en el Hospital Antonio Smith de la ciudad de Coro. Su meritoria actividad hizo que la primera institución falconiana especializada en atención ginecoobstetricia llevara su nombre: Instituto de Maternidad Oscar M. Chapman. Se le recuerda en la literatura falconiana como «prototipo de esos nobles capitanes de la medicina en que, todo humildad y todo servicio, atesoran un ejemplo de perdurables virtudes (...) nació en el estado Lara, pero Falcón fue su segunda patria».^{xxxix}

Thomas y Eliza se asimilaron a Venezuela sin dificultad, integrándose a la emergente clase media y perdiéndose la tradición en torno al comercio. Dejaron numerosa descendencia y sus nietos se orientaron hacia distintos ejercicios profesiones, como la docencia y periodismo (Polita De Lima Salcedo), ingeniería (Horacio Salcedo De Lima), telegrafista (Roque De Lima Salcedo), abogacía (Salvador De Lima Salcedo), medicina (Oscar Chapman De Lima) y empresario en telecomunicaciones (Alejandro Gabriel Salcedo De Lima).

GENEALOGÍA SEFARDITA DE POLITA DE LIMA

(N= Nacimiento, M= Matrimonio, D= Defunción, C= Circa)

1. David de Haim Abinun de Lima (N. Venecia, 1672)^{xl}

+ Leah de Mordechay Halas y Clara Montezinos (N. 1678/ D. Ámsterdam, 13-01-1709)^{xli}

Matrimonio en Ámsterdam, 26-08-1699.^{xlii}

HIJOS DE DAVID Y LEAH: Haim y Mordechay

...2. Mordechay de David y Leah.

+ Leah de Isaac Halas y Raquel Andrade (M. Curazao, antes de 1744)^{xliii}

HIJOS DE MORDECHAY Y LEAH: Isaac Israel, David y Clara.

.....3. David de Mordechay y Leah (N. Curazao, 15-02-1743 / D. Curazao, 17-01-1820)^{xliv}

+ Hanah ¿de Isaac? Calvo (M. Curazao, 24-03-1765)^{xlv}

HIJOS DE DAVID Y HANAH: Haim Jr. (N. 1765/ D.1833), Mordechay (N. 1768), Isaac (N. 1774), Leah (N. C. 1775/ D.1850), Rachel, Sarah (D. 1824) y Moseh Haim (N. 1782/ D.1856).

.....4. Isaac Abinun de Lima (N. Curazao, 8-07- 1774/ D. Curazao, 5-09-1837)

+ Regina Jesurun (N. Curazao, 21-08-1777 / D. Curazao, 9-09-1835)^{xlvi}

HIJOS DE ISAAC Y REGINA: María Antoinette, Poulaine Jacoba, Ana Margaretha, Thomas Gabriel, Raquel, Victoire Enriqueta y Jacob Richard Genereux.

.....5. Thomas Gabriel De Lima Jesurun (N. Curazao, 23-03-1807/ D. Coro, 30-03-1891. (Esponsales en Curazao, 8-08-1834. M. Curazao, 20-08-1834)

+ Eliza Valentina Bonne Hellers (N. Curazao, 14-02-1810 / D. Coro, 12-05-1887)^{xlvii}

HIJOS DE THOMAS GABRIEL Y ELIZA VALENTINA: Atalis (Athalie), Belarmina (Belmerine) Isenia, Isaac Henry, Edmundo Leoncio y Victoriana.

.....6. Isaac Henry De Lima Bonne (N. Curazao, 5-11-1838/ D. Coro, 29-03-1879)

+ Ana Antonia Salcedo Tinoco (N. C. 1844/ D. Coro, 17-02-1930)^{xlviii}

HIJOS DE ISAAC Y ANA ANTONIA: Rosa Ana, Polita, María Elisa, Tomás Jacobo, Salvador, Emigdio, Antonia, María Soledad y Belarmina.

.....7. Polita De Lima Salcedo (N. Coro, 5-09-1869/ D. Coro, 21-03-1944)
+ Ceferino Castillo (N. C. 1849/ D. Coro, 22-10-1924)

HIJOS DE POLITA Y CEFERINO: Rosario/Regina Pía.

.....8. Rosario/Regina Pía Castillo De Lima (N. Coro, 11-07-1908/ D. Caracas, 21-06-1982)

+ José Andara

HIJOS DE ROSARIO Y JOSÉ: Roberto, Ceferino, Rosario, Polita, Tadeo y Cristina.

Fuentes:

FUENTES DE ARCHIVO

- Archivo Nacional de Curazao. Sección Registro de Ciudadanía, Sección Antiguos Archivos de Curazao, Sección Registro Civil, Sección Protocolos Notariales.

- Archivo Nacional de La Haya. Holanda. Sección Antiguos Archivos de Curazao, Aruba y Bonaire; Sección Secretaría de Estado.

- Archivo Histórico del Estado Falcón-Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda. Fondo Senior, Sección Instrumentos Públicos, Sección Protocolos Notariales, Sección Matrimonios, Sección Defunciones.

- Archivo Histórico del Municipio Falcón, Parroquia Pueblo Nuevo. Cuadernos de Demandas de diversos años, Cuaderno de Protocolos.

- Archivo General Alcaldía Municipio Miranda Estado Falcón (AGAMM), Fondo Concejo Municipal.

- Biblioteca Mongui Maduro. Curazao. Fondo Congregación Mikvé Israel-Emanuel.

- Archivo Blanca De Lima. La Vela de Coro. Estado Falcón. Venezuela. Cuaderno de la familia De Lima Alcocer.

FUENTES DE ARCHIVO ELECTRÓNICAS

- Base de datos digital del Cementerio de Ouderkerk. www.dutchjewry.org

FUENTES SECUNDARIAS

- DAHLHAUS, Marcus (1923), *Een levensschets van Mgr. Nieuwindt. S/E*, Curazao.

- DE BRABANDER, Manon (2013), *Genevieux Jacob Richard De Lima Jesurun 1811-1878*. Universidad de Leiden, Holanda. Tesis de Maestría, Capítulo II.

- DE SOLA, Irma (1987). *Polita De Lima, promotora cultural de Coro. Ateneo de Coro*. Coro, Venezuela.

- EMMANUEL, Isaac (1957). *Precious Stones of the Jews of Curaçao. Curaçaoan Jewry 1656-1957*. Bloch Publishing Co. EUA.

- EMMANUEL, Isaac & EMMANUEL, Suzanne (1970). *History of the Jews of the Netherlands Antilles*. Volumen II. American Jewish Archives, Cincinatti, EUA.

- GALINDO, Dunia. Espacio público y poder político en *Armonía y Alegría: dos sociedades culturales de mujeres en el siglo XIX*. *Revista Iberoamericana*, Vol. LXX, Núm. 206, enero-marzo 2004, Pp. 183-196.

- SÁNCHEZ, Rafael (1999). *Curiana*. Edición facsimilar INCUDEF. Coro, Venezuela.

- VERDOONER, Dave y SNEL, Harmenl (1991). *Trouwen in Mokum. Jewish Marriage in Amsterdam 1598-1811*. Volumen I, 's-Gravenhage, Holanda.

- YARRINGTON, Douglas (1997). *A Coffee Frontier: Land, Society and Politics in*

Duaca, Venezuela, 1830-1936. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, EUA.

FUENTES HEMEROGRÁFICAS

- CABAÑA, Hubert, «De Lima versus Niewindt», in *Antilliaans Dagblad*. Curazao, Año 8, N° 21, martes 28-12-2012, 16-17.

- Periódico *La Evolución*. Coro, 31 de marzo de 1909. Año 1, mes II, N° 14.

Notas:

ⁱ Archivo Nacional de Curazao (ANC), Sección Registro de Ciudadanía (SRC), Libro 92, F. 16v.

ⁱⁱ Archivo de La Haya. Ouden Archieven tot 1828. Inv. Nr. 1484° (1722-1830). Fotografía de este registro en Biblioteca Mongui Maduro, Curazao, Fondo Congregación Mikvé Israel-Emanuel.



Botón de oro de la sociedad Alegría, de Coro, a la que perteneció Polita De Lima.

ⁱⁱⁱ Archivo Nacional (NA), La Haya. Sección Antiguos Archivos de Curazao, Aruba y Bonaire (OAC). Número de entrada 1.05.12.01, Inventario N° 211, folios N° 48 y 49.

^{iv} ANC, Antiguos Archivos de Curazao (OAC) hasta 1828, Carpeta 1073, Acta notarial N° 127.

^v DE BRABANDER, Manon, 2013, Capítulo II.

^{vi} ANC, SRC, Libro 92, Fs. 30v-32, Registro N° 173.

^{vii} ANC, SRC, Libro 92, Fs. 31v-32, Registro N° 176.

^{viii} ANC, OAC, Carpeta 775, Acta notarial N° 1.

^{ix} ANC, Sección Registro Civil, Defunciones 1837, Acta N° 168.

EMMANUEL, Isaac, 1957, P. 540.

^x ANC, Sección Protocolos Notariales 115, Inventario N° 776, acta N° 13, 17-enero-1838.

^{xi} NA La Haya. Sección Secretaría de Estado. Inventario N° 4447. Decreto N° 82, 31-01-1839. Decreto del rey Guillermo II.

^{xii} Archivo Histórico del Estado Falcón-Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda (AHEF-UNEFM), Sección Instrumentos Públicos (SIP), Tomo 56, Fs. 38-39v y 173-174v.

^{xiii} Archivo General Alcaldía Municipio Miranda Estado Falcón (AGAMM), Fondo Concejo Municipal (FCM), Serie Sindicatura, Subserie Arrendamientos, Peticiones de Terrenos Arrendados 1800-1832, Carpeta N° 9, Cuaderno N° 15.

^{xiv} ANC, Sección Registro Civil, Matrimonios 1834, N° 15. Esponsales, 8-08-1834.

^{xv} ANC, Sección Registro Civil, Nacimientos 1835, N° 69, Nacimientos 1837, N° 1, Nacimientos 1838, N° 210.

^{xvi} A falta de registros vitales en manos del Estado venezolano para esa época, el año de nacimiento de Edmundo se obtuvo de su acta de defunción, que indica tenía 62 años al morir. El nacimiento de Victoriana se obtuvo del registro de bautismo.

^{xvii} EMMANUEL, Isaac & EMMANUEL, Suzanne, 1970, Volumen II, Apéndice N° 2, P. 638.

^{xviii} DAHLHAUS, Marcus, 1923. CABAÑA, Hubert, *Antilliaans Dagblad*, martes 28-12-2012, Pp. 16-17.

^{xix} AHEF-UNEFM, SIP, T. 62, Fs. 138-138v.

^{xx} AHEF-UNEFM, SIP, T. 63, Fs. 47-47v, 74-74v. Las posesiones o terrenos compuestos son un tipo de propiedad originada en el siglo XVI en la península de Paraguaná, estado Falcón.

^{xxi} AHEF-UNEFM, SIP, T. 63, Fs. 54 y 60-60v.

^{xxii} Archivo Histórico del Municipio Falcón,

Parroquia Pueblo Nuevo. Cuadernos de Demandas de diversos años, Cuaderno de Protocolos.

^{xxxiii} AHEF-UNEFM, SIP, T. 65, Fs. 225-225v y 260-260v.

^{xxxiv} AHEF-UNEFM, Fondo Senior (FS), Libro de Balance I. A. Senior (1876-1897), Libro de Ventas a Crédito (enero 1873-agosto 1874). AHEF-UNEFM, SIP, T. 70, Fs. 375v-376v.

^{xxxv} AHEF-UNEFM, Defunciones Coro 1891, acta N° 60.

^{xxxvi} AHEF-UNEFM, FS, Cuaderno de la logia Unión Fraternal N° 24, Coro, 1877-1879, F. 4.

^{xxxvii} AHEF-UNEFM, SIP, T. 70, Fs. 252v-253v. AHEF-UNEFM, Sección Protocolos (SP), Municipio Miranda 1873, Fs. 5-6v. SP, Municipio Miranda 1874, Fs. 61-62.

YARRINGTON, Douglas, 1997, Cap. IV.

^{xxxviii} AHEF-UNEFM, SIP, T. 70, Fs. 375v-376v.

^{xxxix} AHEF-UNEFM, Defunciones Coro 1879, F. 7v, Acta N° 47.

^{xxx} Memoria familiar de la prima María de los Ángeles «Maruja» De Lima.

^{xxxi} AHEF-UNEFM, Sección Protocolos Notariales 1893, Trimestre IV, Doc. N° 18, Fols. 22v-24v.

^{xxxii} GALINDO, Dunia, 2004, 183-196.

^{xxxiii} DE SOLA, Irma, 1987, Pp. 11-12.

^{xxxiv} *Ibidem*, P. 15.

^{xxxv} AHEF-UNEFM, Nacimientos Coro, Parroquia Santa Ana, 1908, F. 22, Acta N° 42.

^{xxxvi} Periódico *La Evolución*. Coro, 31 de marzo de 1909. Año 1, mes II, N° 14, P. 2.

^{xxxvii} AHEF-UNEFM, Defunciones Distrito Miranda, Municipio Santa Ana, 1924, F. 36v, Acta N° 71.

^{xxxviii} AHEF-UNEFM, Defunciones Coro 1928, F. 25v, Acta N° 50.

^{xxxix} SÁNCHEZ, Rafael, 1999, P. 402.

^{xl} VERDOONER, Dave y SNEL, Harmenl, 1991, Volumen I, P. 63.

^{xli} Fecha de muerte de Leah de David Abinun de Lima en base de datos digital del Cementerio de Ouderkerk: <<http://www.dutchjewry.org/P.I.G./image/00085501.jpg>> (29-09-2015).

^{xlii} Fueron testigos de la boda de David y Leah el tío del novio, Jacob De Lima Pereira; y la madre de la novia, Clara Hallas. Datos en VERDOONER & SNEL. Ob. Cit., P. 63.



Tres generaciones: Ana Salcedo, Polita De Lima y Regina Pía Castillo.

EMMANUEL, Isaac y EMMANUEL, Suzanne. Ob. Cit., P. 927.

^{xliii} *Ibidem*, P. 898.

^{xliv} Biblioteca Mongui Maduro, Fondo Congregación Mikvé Israel-Emanuel, Registro de circuncisiones y defunciones de la congregación Mikvé Israel de Curaçao, 1722-1830.

^{xlv} EMMANUEL, Isaac y EMMANUEL, Suzanne. Ob. Cit., P. 927.

^{xlvi} ANC, SRC, Libro N° 92, Registro N° 173.

^{xlvii} ANC, SRC, Libro N° 92, Registro N° 327.

^{xlviii} Por una dedicatoria de una foto fechada 1873, y que dice tenía 29 años, se desprende que nació en 1844. La fotografía se conserva en el Archivo Familiar de Richard Chapman, en Curazao. Coincide la dedicatoria con lo escrito por el abuelo Roque De Lima en el cuaderno de la abuela María: «Murió tía Ana día lunes, a los 87 años 1930».

^{xlix} El cuaderno de la abuela María apunta: «1944. El 21 de marzo murió Polita De Lima de Castillo en Coro».

Descubren la primera versión del QUIJOTE EN JUDEOESPAÑOL

José F. Merino



María Sánchez-Pérez encuentra en el periódico *El Amigo de la Familia*, publicado en Estambul, el único testimonio conocido de la obra cervantina traducida a la variedad lingüística de los judíos sefardíes

Passa por ser el libro más traducido después de la Biblia. A lo largo de 400 años *El Quijote* se ha editado en más de 140 lenguas y variedades lingüísticas diferentes, e incluso a varias lenguas judías, como el hebreo o el yidis. Sin embargo, hasta ahora se creía que no existía ninguna versión en judeoespañol, la variedad lingüística de los judíos sefardíes.

La profesora del departamento de Literatura Española e Hispanoamericana de la Universidad de Salamanca, María Sánchez-Pérez, ha descubierto una traducción parcial de la universal obra de Cervantes, hasta hoy totalmente desconocida, que se publicó en judeoespañol aljamiado en el periódico sefardí de Estambul *El Amigo de la Familia*, en 1881, en cuya edición trabaja actualmente. Este hallazgo supone, por tanto, la primera versión conocida hasta la fecha del *Ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* en judeoespañol.

El Amigo de la Familia fue un periódico publicado en Constantinopla entre 1881 y 1886. Su principal promotor fue David Fresco (1853-1933), uno de los periodistas más activos de la ciudad. A

él se deben algunos de los periódicos más longevos de la ciudad. Fundó y publicó *El Tiempo* (1871-1930), un «*periodiko israelita politiko, literario, komersial y financiero*», que tuvo como suplementos *El Sol* (1877-1878); *El Amigo de la Familia*, (1881-1886) y *El Instruktor* (1888-1889).

El Amigo de la Familia se presenta como una «*revista periódika ilustrada*» de periodicidad semanal y, como la mayor parte de esta prensa sefardí, está escrita en judeoespañol aljamiado, es decir, en lengua judeoespañol, pero utilizando caracteres hebreos.

El Amigo de la Familia era un periódico de carácter literario y divulgativo, dirigido a un público familiar, que divulgó semanalmente durante un lustro contenidos de muy diverso tipo: artículos de carácter histórico, consejos provechosos, refranes, acertijos, fábulas, etc., pero

también novelas. Un modo de proceder bastante habitual en esta prensa, según explica Sánchez-Pérez, era que los directores o responsables de la publicación no precisaran la fuente de la que tomaban sus materiales. Esto ocurrió también con esta adaptación del *Quijote* al judeoespañol, «ya que no existe ningún dato que detalle explícitamente de dónde tomaron el texto que presentan».



La profesora María Sánchez-Pérez encontró una versión aljamiada de *El Quijote* en un periódico judío de Estambul.

Gran éxito entre los lectores

La primera entrega localizada por la profesora de la facultad de Filología es una traducción al judeoespañol de *El curioso impertinente*, novela corta insertada en la primera parte del *Quijote* —concretamente entre los capítulos 33-35—. Este texto se publicó por entregas entre las páginas de *El Amigo de la Familia* durante varios números consecutivos, concretamente desde el 5 hasta el 12. «Desde el principio podemos comprobar que no se trata de una mera transliteración del texto cervantino a caracteres hebreos, sino de una auténtica traducción al judeoespañol, utilizando términos y fórmulas muy castizamente sefardíes», explica Sánchez-Pérez, quien acaba de publicar este hallazgo en el número de diciembre de la revista *Ínsula*.

Fue tal el éxito de esta publicación, que el director del periódico, David Fresco, deci-

dió incluir otra historia del *Quijote*. De esta forma, se fue publicando, también de manera abreviada y por entregas —desde el número 17 hasta el 28 (27 de octubre de 1881/4 heshván 5642), excepto en el número 21 donde no aparece—, la conocida como *Historia de Cardenio*, que se corresponde con los capítulos 23 al 36 de la primera parte.

«Parece claro —subraya la profesora Sánchez-Pérez— que el propósito inicial del director del periódico no fue la traducción literal de la obra cervantina, sino que, a raíz de la publicación de una parte del *Quijote* y del éxito que cosechó entre los lectores de su periódico, decidió continuar con la tarea de sacar a la luz, adaptándolos, nuevos capítulos de la genial obra de Cervantes».



Siga las actividades del CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDÍES DE CARACAS por Facebook y por nuestra nueva página web: www.cesc.com.ve
La cultura sefardí a la mano.

¡Al vermos!

LA MUJER-ÁRBOL Y EL HOMBRE-MAR: simbolismo mítico y tradición indoeuropea del epitalamio sefardí de La galana y el mar

José Manuel Pedrosa

Entre los documentos etnográficos que publicó Michael Molho en su fundamental libro sobre *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica* (1950), figura este referente a las bodas que se celebraban en aquella comunidad judeoespañola de Grecia:

La «toilette» de la novia duraba varias horas. Después de haber hecho abundante uso de todos los objetos y de todos los ingredientes que contenía el paquete enviado por el novio, la futura esposa tenía que llevar a cabo la triple inmersión ordenada por las prescripciones rabínicas, en una piscina, a la que descendía por unos cuantos peldaños. Antes de meterse en el agua, era costumbre que la madre de la futura esposa cortase ella misma las uñas de su hija, como colmo de limpieza, sobre un lienzo en el cual se habían desparramado dulces. Si, por un descuido, dejaba de cortar una sola uña, su hija tenía que sumergirse de nuevo en la piscina. En el agua se disolvían algunos trozos de azúcar, como señal de buen agüero, y se colocaban dos velas de cera a los lados de la piscina. Después de este bautismo, la novia era recibida por las mujeres presentes con canciones apropiadas. He aquí un ejemplo:

*Ya salió de la mar la galana
con un vestido al y blanco.
Ya salió de la mar.*

*Entre la mar y el río
nos creció un árbol de benbrío.
Ya salió de la mar.
La novia ya salió del baño;
el novio ya la está esperando.
Ya salió de la mar.*

*Entre la mar y la arena
nos creció un árbol de almendra.
Ya salió de la mar ¹.*

Esta canción es una de las más difundidas dentro del repertorio de las bodas de los sefardíes de Oriente ². Su contexto ritual está lleno de connotaciones simbólicas, porque el baño de la novia y el corte ritual de las uñas tienen, en muchas culturas, sentidos fecundatorios y mágicos ampliamente documentados que permiten entender en un marco clarificador los ritos sefardíes ³. Pocas veces como en este epitalamio es posible encontrar, además, una mayor coherencia entre el contexto etnográfico y el texto literario de una canción, basado en la metáfora de la unión del árbol y el mar, del principio femenino y el masculino, que cuenta con antiquísimos antecedentes y con numerosos paralelos en la tradición cultural de muchos pueblos.

Antes de explorar esta dimensión simbólica de nuestra canción, conviene conocer extractos de otras versiones que amplíen las referencias a estos arquetipos simbólicos. Un texto interesantísimo es el también tesalonicense que publicó Moshé Attías, en el que



Una pareja sefardí de Brooklin, en el estado de Nueva York, EE UU. Foto: Galaxy Studios

se detectan restos de *leixa-pren* (paralelismo alternante como el de la antigua lírica galaico-portuguesa medieval) que le confieren un innegable aspecto arcaico:

*Entre la mar y l'arena
mos creció un árbol de canela.
Échate a la mar, la galana,
échate y alcanzarás*

*Mos creció un árbol de canela,
cien años mos ture contenta.
Échate...*

*Entre la mar y el río
mos creció un árbol de bembriello.
Échate...*

*Entre la mar y la agua
mos creció un árbol de manzana.
Échate...*

*Mos creció un arbol de manzana,
cien años mos ture ca_ada.
Échate...⁴*

En una versión de Rodas publicada en 1987 aparecen también elementos textuales desconocidos en las versiones anteriores:

*Entre la mar i el rio
kresio un arvol de bembrio.*

*Entre la mar i la güerta
kresio un arvol de pimienta.*

*Entre la mar i la tierra
kresio un arvol de kanella⁵.*

Entre los sefardíes de Marruecos solo se conocen dos versiones de nuestro epitalamio. Ninguna hace referencia a los elementos simbólicos del mar y del árbol que parecían centrales en las versiones de Oriente. La siguiente fue publicada por Arcadio de Larrea Palacín:

*Ya salió del mar la galana,
ya salió del mar.*

*La novia se viste de amarillo,
ya se fue con su marido.*

*La novia se viste de colorado,
ya se fue con su velado.*

Ya salió del mar la galana,
ya salió del mar ⁶.

Solo se han recogido versiones del epitalmio de *La galana y el mar* en la tradición oral moderna sefardí. Sin embargo, diversos indicios apuntan a que sus orígenes pueden ser antiguos y entroncar con una venerable tradición poética arraigada en la Península Ibérica y en el mundo románico. De hecho, su forma paralelística se ha intuido alguna vez como de ascendencia posiblemente medieval ⁷, y los paralelos en castellano, catalán e italiano que en seguida vamos a conocer sugieren igualmente una vieja y profunda tradicionalidad. Sobre sus elementos simbólicos, que por su carácter atávico y su documentación casi universal avalan igualmente la hipótesis de su antigüedad, nos extenderemos después de comparar los textos sefardíes con algunas canciones recogidas de la moderna tradición oral española y románica; canciones que, aunque no pueden ser consideradas como paralelos cercanos y estrechos de *La galana y el mar* sefardí, sí presentan caracteres textuales, argumentales, simbólicos y funcionales que sugieren conexiones entre las distintas ramas de poemas, lo que puede ser crucial para su entendimiento. Veamos en primer lugar una canción amorosa mallorquina en la que se aprecian este tipo de coincidencias:

*Entre la mar i l'arena
vaig sembrar un claveller
i es primer que hi coiré
serà per tu Magdalena ⁸.*

De la tradición asturiana es esta otra canción, igualmente amorosa, que muestra tam-

bién algunas coincidencias textuales y de argumento con la que nos ocupa:

*—Entre la mar y la arena,
entre la arena y la mar,
entre la mar y la arena
tá el alivio de mi mal.
—Córtame un ramito verde.
—Verde te lo cortaré.
—Córtame un ramito verde
de los álamos del Rey.
—¿Y si el Rey no lo permite
de sus álamos cortar?
—Córtamelo, vida mía,
córtamelo de nogal.
—Y después de cortadito,
¿dónde lo colocaré?
—Donde tengas el cariño,
donde tu cariño esté ⁹.*

Del pueblo cacereño de Aldeacentenera es esta otra canción:

*—El clavel en el huerto
llueve y se moja,
y el aire le sacude
hoja por hoja.*

*Ni por la mar,
ni por la arena,
ni por la mar
llevan a mi morena.*

*—Ni por la mar
ni por el río,
ni por la mar
llevan al amor mío ¹⁰.*

La última canción que por el momento vamos a comparar con *La galana y el mar* es una canción amorosa italiana, en dialecto de Ferrara, que dice:

*In mez al mer a gh'è un
alberèin
c'tot i ann al prudius di già
fiurèin;
toti el òuvni el gàrden al
colore
e quisti i en i fiurèin de
l'amore* ¹¹.

Es decir:

*«En medio del mar hay un
arbolito
que todos los años produce
bellas florecitas;
todos los jóvenes miran su
color,
y estas son las flores del amor».*

Este breve repertorio de canciones recogidas en puntos muy distantes de la geografía folclórica hispánica y románica tienen en común, en primer lugar, coincidencias textuales y rítmicas llenas de interés. «*Entre la mar y el río [...] entre la mar y la arena, mos creció un árbol...*» dicen las versiones sefardíes. «*Entre la mar i l'arena vaig sembrar un claveller*» dice la mallorquina. «*Entre la mar y la arena, entre la arena y la mar, entre la mar y la arena [...] Cór-tame un ramito verde de los álamos del Rey [...] Y después de cortadito, / ¿dónde lo colocaré? / –Donde tengas el cariño, / donde tu cariño esté,*» pide la asturiana. «*El clavel en el huerto llueve y se moja [...] Ni por la mar, ni por la arena, ni por la mar llevan a mi morena. Ni por la mar ni por el río, ni por la mar llevan al amor mío,*» aporta la cacereña. «En medio del mar hay un arbolito...», dice finalmente la versión italiana. Aparte de las coincidencias formulísticas y fraseológicas, todos los textos –y los contextos que nos resultan conocidos– tienen en común la expresión de un trasfondo, intención

y función claramente eróticos, de cortejo o de epitalamio. Pero, lo que más poderosamente llama la atención es el hecho de que en todas las canciones desempeñe un papel central la enigmática imagen del mar y del árbol o la planta que nace o que está en contacto con él, cuando es un hecho objetivamente imposible que un árbol pueda crecer o ser plantado dentro del mar. La impresión resultante, teniendo sobre todo en cuenta esta coincidencia tan específica, es la de que estamos ante poemas emparentados entre sí; pero, previamente sometidos a intensos procesos de evolución que han dejado sembradas algunas zonas de la Romania de restos muy dispersos de una antigua canción, cuyo prototipo debía hablar de un simbólico árbol plantado o que se plantaba en medio del mar –«entre la mar y la arena» en un subgrupo de versiones–, y que para sus cantores y oyentes tenía y tiene connotaciones eróticas y una función asociada a ritos amorosos de galanteo y de sponsales.

Tal conclusión resulta sugerente, porque enlaza con un arquetipo simbólico bien conocido en las tradiciones populares –y reflejada subsidiariamente en la literatura culta– de muchos países que asocian el árbol con el arquetipo de lo femenino, el mar con el arquetipo de lo masculino, y el acto de plantar o de arrancar una fruta de un árbol o una flor de una planta con el del acto amoroso o la pérdida de la virginidad. Podemos seguir comprobándolo a partir de algunas canciones españolas en que se hacen aún más transparentes el sentido y la intención de tales metáforas. Veamos una de procedencia salmantina, dos asturianas y una oscense:

*En el medio de la mar, olé, olé,
hay un verde naranjero;
la primera naranjita, olé, olé,*

*la cogió un marinero*¹².

*En el medio de la mar
planté un clavel
ahora le vengo
de recoger*¹³.

*Ayer noche fui a tu huerto
y al arroyo me bajé,
y en la orillita del agua
tres clavelitos planté*¹⁴.
*El naranjo puesto en el río,
el naranjero puesto en el agua,
pues bien puede ser
que la hoja se caiga,
pues bien puede ser
que la hoja se caiga*¹⁵.

Las cuatro canciones muestran, con formulaciones variadas, imágenes simbólicas esencialmente coincidentes: las tres nos dicen que «en el medio de la mar», «en la orillita del agua» o «en el río» hay un árbol o planta —de naranjas o claveles— que el amante varón siembra, despoja o ve que se despoja de su fruto o de sus hojas. La metáfora del acto o la unión amorosa se aprecia tan claramente, o aun más, en este grupo de canciones que en el de *La galana y el mar* y sus probables correspondencias románicas que conocimos al principio. Y más todavía se aprecia si tenemos en cuenta que el colector y editor del grupo de canciones de Llanes (Asturias), que a continuación analizaremos, ha señalado, para la mejor comprensión de sus textos, que entre los «símbolos de pérdida de doncellez» que se evocan poéticamente en estas canciones están —por este orden— «venir de cortar retama, cortar un clavelar en el mar, plantar un clavelar, dar una bordeada, morir, marearse, caer en el río o en el vado, venir de por agua, bañarse»¹⁶:

—¿De dónde venís, galanas,
con tan alegre cantar?

—De cortar esta retama
de las alturas del mar¹⁷.

*En el alta mar
planté un clavelar
y ahora lo vengo de cortar.*

*Cuatro y cinco en cada caña,
y ahora lo vengo de cortar;
enviarélo al rey de España,
y ahora lo vengo de cortar;
llevómelo el viento de Granada,
y ahora lo vengo de cortar.*

*En el alta mar
planté un clavelar
y ahora lo vengo de cortar.*

*Llevómelo el viento de Sevilla
y ahora lo vengo de cortar*¹⁸.

*Vengo de la mar, marinero,
vengo de la mar, mareada vengo.*

*Allí en un pensil
que el mar bañaba,
corté un clavelar
que allí brotaba.*

*Vengo de la mar, marinero,
vengo de la mar, mareada
vengo.*

*En una concha encarnada,
una perla hallé encerrada.*

*Vengo de la mar, marinero,
vengo de la mar, mareada
vengo*¹⁹.

La insistente reiteración del tópico del árbol bañado por el mar, metáfora de la mujer unida y fecundada por el hombre, vuelve a proporcionar la imagen central de estas canciones y a ampliar nuestra base de análisis de sus valores simbólicos. Análisis que debe partir del hecho, común en la reducida órbita de los arquetipos culturales primordiales, de que tanto el árbol como el agua tienen, según los pueblos e incluso dentro de un mismo pueblo, una doble significación simbólica, masculina y femenina. Algunos de los mitos más antiguos que se conocen en torno al árbol le conferían un carácter de ser andrógino primordial, o de ser híbrido al mismo tiempo masculino y femenino²⁰. A menudo, «el simbolismo sexual del árbol es doble. Exteriormente, el tronco erecto es una imagen fálica [...] La leyenda de los pueblos cuenta con innumerables padres-árboles. Por otra parte, el hueco de los árboles interviene a menudo como una matriz, análogo a la gruta. Ciertos árboles podrían ser masculinos y otros femeninos [...] La analogía árbol frutal-mujer fecunda desempeña [a veces] un papel complementario de la analogía árbol de látex-fuerza genésica (macho)»²¹. En etapas culturales más avanzadas debió llegarse a una mayor definición, no siempre libre de cruces y ambigüedades, del símbolo arbóreo y de su referente sexual, o bien masculino o bien femenino. El árbol fálico asociado a ritos fecundatorios primaverales ha mantenido su vigencia folclórica en muchas tradiciones de todo el mundo hasta hoy día, como prueban las fiestas de levantamiento y escalada de «mayos» que siguen siendo comunes en nuestro país (España) y en otros²². Y la asociación del árbol a lo femenino también ha seguido plenamente vigente en muchas sociedades hasta la actualidad. Veamos un comentario resumido de algunas exploraciones antropológicas realizadas sobre la cuestión del árbol-mujer:



Una postal de aviso matrimonial proveniente de Estambul y enviada por Isaac Levy Salma a su hermana Marie L. de Meshulam, en Cuba. En el anverso se lee, en ladino: «Este retrato te embiyo para la kerida ermana Marie el 11 Juin 1944. Souvenir de Isaac i de sou mouger ke en esta data kazo». Foto: archivo M. Bali Levy.

...En la civilización prearia del valle del Indo existían representaciones iconográficas de la gran diosa o diosa de la fertilidad junto a un árbol, que solía ser la ficus religiosa. La diosa puede aparecer desnuda, o bien la planta puede ser representada emergiendo de la re-

gión genital de la diosa; también puede aparecer la diosa desnuda representada entre dos ramas de la higuera, un árbol de látex, como otros muchos que, convertidos en símbolos de la maternidad divina, eran venerados por las mujeres y considerados como un medio excelente mediante el cual los espíritus de los muertos podían regresar a la vida. Dichas representaciones y creencias no serían solo propias de la civilización hindú, sino que se hallan extendidas por diversas zonas de Asia y de África [...] También el mundo egeo y helénico se hizo eco de estas tradiciones; así en el gran anillo de Micenas aparece representada una escena cultural en la que vemos a la diosa, sentada bajo el árbol de la vida, rodeada de numerosos emblemas cosmológicos y con una mano sobre el pecho desnudo; en otro anillo, el anillo de oro de Mochlos, la diosa aparece en una barca y acompañada por un altar y un árbol, aparte de la escena que representa la danza ante el árbol sagrado. En el país tamul, entre las poblaciones dravídicas del sur de la India, las parejas que permanecen sin hijos después de llevar tres años de matrimonio, plantan una higuera de las Pagodas y un mango al lado de un río o de un estanque sagrado y se les entrelazan sus ramas, es decir, se les casa [...] En China existe la creencia de que a cada mujer le corresponde un árbol, el cual fijará con el número de flores que tenga el número de hijos que va a tener la mujer a la que cada árbol pertenece [...] En Alemania se creía que los niños surgían del tronco hueco de un árbol ²³.

En el folclore hispánico, el simbolismo de la mujer-árbol se halla muy ampliamente documentado, como ejemplifica, por ejemplo, el refrán anotado en 1627 por Gonzalo Correas, «*Estése la pera en el peral y no podrezka, ke ai vendrá kien la merezka [alegoría para kasamientos y ventas]*»²⁴; o la canción asturiana moderna

*Al pie del árbol estuve,
no pude llegar arriba
a recoger la naranja:
¡dame la mano, querida* ²⁵!

Sugerente ejercicio comparativo con la tradición culta es el que nos permite hacer, en fin, un documentado artículo de Roberta Quance sobre el simbolismo de la mujer-árbol en un amplio repertorio de la literatura femenina inglesa y española moderna, lo que nos permite conocer este significativo párrafo de *Una habitación propia* (1929) de Virginia Woolf: «No se sabía a ciencia cierta si se trataba de un árbol o de una mujer andando [...] ¿Es aquello un árbol? No, es una mujer». O este poema en el que, según Quance, «Emily Dickinson echa mano de esta imagen con una naturalidad que hace pensar en su origen popular»:

*«Seis lozanas y honradas doncellas en
el árbol sentadas,
acércate prudente el árbol a trepar
y a coger la que amas,
sin cuidar de hora ni lugar»*²⁶.

El mar es otro arquetipo simbólico que, al igual que el árbol, se asocia, dependiendo de cada tradición, a principios simbólicos masculinos o femeninos. En realidad, el valor predominante del agua en la mayoría de las culturas es femenino ²⁷, pero tanto a la lluvia²⁸ como al mar se les relaciona preferentemente

con el principio masculino. Un fragmento de Mircea Eliade es revelador al respecto:

«En sumerio, a significaba "agua", pero significaba igualmente "esperma, concepción, generación". En la glíptica mesopotámica, por ejemplo, el agua y el pez simbólico son los emblemas de la fecundidad. Todavía en nuestros días, entre los "primitivos", el agua se confunde —no siempre en la experiencia corriente, pero regularmente en el mito— con el semen viril. En la isla Wokuta, un mito recuerda cómo una muchacha perdió su virginidad porque dejó que la lluvia tocara su cuerpo; y el mito más importante de la isla Trobriand revela que Bolutukwa, la madre del héroe Tudava, se hizo mujer a consecuencia de algunas gotas de agua caídas de una estalactita ²⁹».

Sobre el simbolismo del agua fecundante y del mar masculino en la lírica galaico-portuguesa se ha extendido Giuseppe Tavani, quien ha señalado que «el mar es, por tanto, una especie de divinidad, una divinidad masculina, enemiga y violenta» ³⁰. Bien conocido es el ritual de las jóvenes gallegas estériles que en ciertas fechas, sobre todo en la noche de san Juan, se adentran en el mar y esperan a que un número fijo de olas —normalmente siete o nueve— golpeen sobre su vientre en la creencia de que ese es el mejor método para ganar o recuperar la fecundidad ³¹. El arraigado motivo folclórico de «Casarás y amansarás» tiene a veces por protagonista al mar indómito al que solo casarse con una mujer podría doblegar ³².

Puestos en antecedentes del simbolismo de cada elemento por separado, es el momento de volver a fijar nuestra atención sobre la interacción erótica del árbol y el agua, a partir

por ejemplo de una adivinanza noruega que Carl Jung comentó al estudiar el simbolismo psicocultural de su unión:

Sobre el monte Billin crece un árbol que gotea sobre un mar. Sus ramas brillan como oro. ¿Lo adivinarás tú hoy³³?

El sentido de los motivos enigmáticos (árbol y líquido) del acertijo remite, según la interpretación que se le da en la tradición folclórica noruega, al falo y a la mujer; pero Jung, conocedor de la polivalencia cultural de ambas parejas de elementos, prefería, a esta interpretación sexual, la de la pura abstracción erótica. La adivinanza noruega era, para él, una expresión esencial, trascendente, de la libido, de lo erótico.

El que en la tradición noruega vuelva a repetirse la imagen poética de la unión amorosa árbol/líquido, el que se exprese por medio de una adivinanza —género de la pura metáfora—, y el que pueda ser interpretada de modo tan esencial y abstracto, nos prepara para abordar el siguiente estadio —aún más metafórico, abstracto y de resonancias arcaicas— de vigencia del arquetipo. Lo haremos a partir de otro párrafo de Mircea Eliade en el que muchos de los datos que nos han llegado por fuentes y análisis separados van a cobrar sorprendente unidad y estrecha coherencia con el motivo de la unión árbol/mar:

«La mitología india ha popularizado en múltiples variantes el tema de las aguas primordiales, sobre las cuales flotaba Nârâvana, cuyo ombligo hacía brotar el árbol cósmico. En la tradición puránica, el árbol está sustituido por el loto, en medio del cual nace Brahma. Sucesivamente aparecen los otros

dioses –Varuna, Prajapati, Purusha o Brahman (Svayambhu), Narayana o Vishnú–, fórmulas que expresan el mismo mito cosmogónico, pero las aguas permanecen. Más tarde esta cosmogonía acuática se convierte en un motivo corriente en la iconografía y el arte decorativo: la planta o el árbol se eleva de la boca o del ombligo de un Yaksas (personificación de la vida fecunda), de la garganta de un monstruo marino (makara), de un caracol o de una «vasija llena» –pero nunca directamente de un símbolo que representase a la tierra–. Pues, como hemos visto, las aguas preceden y sostienen a toda creación, a todo «establecimiento firme», a toda manifestación cósmica. Las aguas sobre las que Narayana flotaba [...] simbolizan [...] la noche cósmica. Incluso Narayana dormía. Y de su ombligo, es decir, de un «centro», toma vida la primera vida cósmica: el loto, el árbol, símbolo de la ondulación universal, de la savia germinativa, pero somnolienta, de la vida de donde la conciencia todavía no se ha desprendido ³⁴».

Como vemos, un párrafo descriptivo de uno de los mitos más antiguos de la humanidad, el de la vida nacida de un árbol surgido a su vez del mar, se ajusta también, y sirve para enmarcar con coherencia, el motivo folclórico del árbol nacido en el mar que informa las canciones hispánicas y románicas modernas, o la adivinanza noruega que hemos analizado. Huelga decir que una gran distancia no solo de tiempo y de espacio, sino también de consistencia y complejidad semánticas e ideológicas, así como de funcionalidad –antes religiosa, hoy erótica–, separa los antiquísimos mitos indoeuropeos primordiales de los precarios y desesemantizados ecos orales que a duras penas han llegado a la tradición folclórica moderna. Pero, el nexo genético, bien que enormemente transformado y devaluado en generaciones y ramas multiseculares, parece probable, y es desde luego posible a la luz de lo que vamos conociendo del complejo sistema de símbolos y de atávicas referencias culturales que impregnan el cancionero tradicional.

De todo ello resulta que la interpretación de ese árbol tan intrigante que nacía en el mar en el epitalamio sefardí de *La galana y el mar*



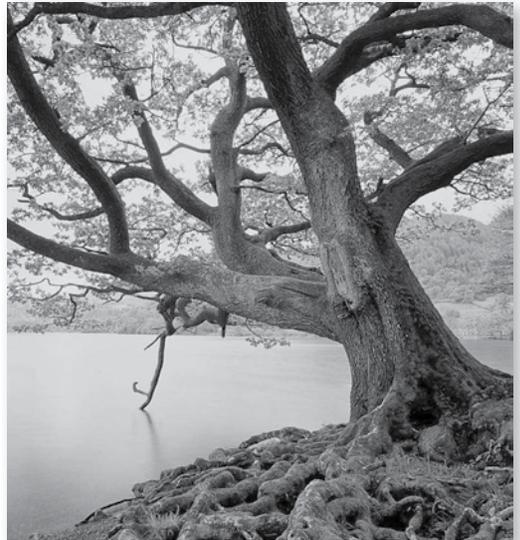
Manglar en la costa
Maya de México.
(foto Gdefon.ru)

y en sus paralelos románicos se nos ha hecho al final más clara y también más sugestiva que al principio. La localización de sus posibles ancestros culturales en un sistema de creencias y de ritos muy antiguos, de orígenes y difusión indoeuropeos, nos ofrece una de esas oportunidades, que las carencias documentales hacen tan raras, de entender nuestro cancionero dentro de las coordenadas culturales y simbólicas de extraordinaria profundidad en las que se inserta. La coherencia que esta perspectiva presta a los elementos a los que da marco alcanza también a la función epitalámica y al contexto etnográfico de nuestra canción, con la novia sefardí sumergida en el baño que debe propiciar su fecundidad; rito en el que se pueden encontrar lejanísimas resonancias del ancestral mito indio del árbol fecundado por el mar. Y, trascendiendo sus propias fronteras, tal perspectiva nos abre, finalmente, inéditos caminos de exploración de otras enigmáticas joyas de nuestro repertorio oral, como aquella emotiva y solitaria canción del *Cancionero musical de Palacio* (siglos XV-XVI) que ahora es menos misteriosa de lo que era antes, y que hace menos misteriosas las canciones –remotísimas parientes– que nos han ocupado hasta ahora. La coherencia simbólica de tal canción con los arquetipos míticos que hemos analizado resulta por muchas razones sorprendente. El motivo del sueño de la muchacha (*No pueden dormir mis ojos... / Y soñava yo, mi madre...*) que imagina flores nacidas del «agua frida» coincide estrechamente con el motivo del sueño, perpetuo o temporal, de los dioses Narayana o Brahma nacidos del árbol marino, a los que aludían las últimas citas que hemos extractado. Un elemento más de coincidencia y un motivo más de reflexión sobre los lejanos ecos de motivos y de mitos culturales antiquísimos en nuestra tradición folclórico-literaria:

No pueden dormir mis ojos,
no pueden dormir.

*Y soñava yo, mi madre,
dos oras antes del día,
que me florecía la rrosa,
el lyino so ell agua frida.*

No pueden dormir³⁵.



fr.fixabay.com

Notas:

¹. Molho, Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica (Madrid-Barcelona: CSIC, 1950) pp. 23-24. La voz al es préstamo del turco `rojo`.

². Se conocen, efectivamente, numerosas versiones publicadas, cuya relación detallada se podrá encontrar en Samuel G. Armistead y otros, El romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal: Catálogo-Índice de romances y canciones (Madrid: Gredos-Cátedra Seminario Menéndez Pidal, 1978) n° AA.68; y Alberto Hemsí, Cancionero sefardí, eds. E. Seroussi, P. Díaz-Mas, J. M. Pedrosa, E. Romero y S. G. Armistead (Jerusalén: The Hebrew University, 1995) n° 113.

^{3.} Sobre el significado cultural de la inmersión de la mujer en las aguas se extenderá ampliamente este artículo. En cuanto a los ritos de corte, conservación y manipulación cuidadosa de las uñas, véase James George Frazer, *La rama dorada: magia y religión* [edición reducida], ed. E. y T. I. Campuzano (reed. México: Fondo de Cultura Económica, 1981) p. 36 y, sobre todo, pp. 278-282 «Disposiciones sobre los recortes de pelo y de uñas», donde se habla extensamente de las costumbres de muchos pueblos sobre las uñas, a las que se consideran partes del cuerpo mágicamente muy sensibles que hay que tratar y conservar con cuidado para que no caigan en poder de espíritus maléficos que las utilicen contra sus dueños. Creencias de este tipo, referidas específicamente al ámbito hispano, han sido descritas en mi artículo «Conjuros y ritos mágicos sobre la dentición infantil», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares XLVIII* (1993) pp. 155-167, nota 37. Los ritos señalados en esos trabajos se pueden ampliar con más ejemplos que, aunque no tengan carácter fecundatorio, sí al menos lo tienen mágico. Así, Ramón A. Laval, en *Contribución al Folklore de Carahue* (Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1916) p. 19, señala que «al que se corta las uñas en día lunes, le hacen un regalo en la semana; al que se las corta en viernes, no le duelen las muelas»; José Pérez Vidal, en «Contribución al estudio de la medicina popular canaria», *Tagoro I* (1944) pp. 54, apuntaba que «para que un niño no padezca dolores de muelas se le cortarán las uñas en lunes»; mientras que Francisco J. Álvarez Curiel, en «El refranero supersticioso español», *Paremia 3* (1994) pp. 59-64, p. 61, señalaba que «si los trozos de uñas que se cortan por primera vez a un niño pequeño, se arrojan al tejado, el niño saldrá cantaor».

^{4.} Moshe Attias, *Romancero sefaradi* (Jerusalén: Universidad Hebrea-Edición «Kiryat-Sefer», 1961) n° 104.

^{5.} Rebecca Amato Levy, *I remember Rhodes* (Nueva York: Sepher-Hermon, 1987) p. 137.

^{6.} La misma versión fue publicada dos veces por Larrea, primero en «La canción popular en el tiempo de los Reyes Católicos», *Curso de conferencias sobre la política africana de los Reyes Católicos IV* (Madrid: Instituto de Estudios Africanos, 1952) pp. 7-52, p. 36; y después en *Cancionero judío del Norte de Marruecos*, 3 vols. (Madrid: Instituto de Estudios Africanos, 1954) III *Canciones rituales hispanojudías*, p. 59. La otra versión marroquí que

conozco, y que presenta escasas variantes con respecto a la anterior, es la discográfica del grupo «Gerineldo», *De fiestas y alegrías* (Montreal: Conseil d'Éducation Juive, 1985) n° 9b.

^{7.} Efectivamente, Margit Frenk, en «Historia de una forma poética popular», *Estudios sobre lírica antigua* (Madrid: Castalia, 1978) pp. 259-266, pp. 263-264, pone el paralelismo de algunas versiones de nuestra canción como ejemplo de esquema métrico medieval y de lírica no documentada pero latente en la tradición antigua.

^{8.} Antoni Riera Estarells, *Cent i tantes tonades tradicionals de Mallorca* (Palma de Mallorca: Moll, 1988) p. 21.

^{9.} Aurelio De Llano Roza de Ampudia, *Esfoyaza de cantares asturianos* (Oviedo: Marcelo Morchón, 1924) n° 771.

^{10.} Ángela Capdevielle, *Cancionero de Cáceres y su provincia* (Cáceres: Diputación Provincial, 1969) p. 177.

^{11.} Roberto Leydi, *I canti popolari italiani* (Milán: Mondadori, 1973) p. 177.

^{12.} Juan José Sanz, «Cancionero de ronda», *Hoja Folklórica 50* (Salamanca: 26-X-1952) p. [4].

^{13.} Aurelio de Llano Roza de Ampudia, *Del Folklore asturiano* (3ª ed. Oviedo: CSIC, 1977) p. 241. Maza Solano, «Aportaciones» (1929) o, 286: «En la mar planté un clavel, / ahora le vengo a coger; / un clavelito encarnado, / ahora le traigo en la mano».

^{14.} Llano Roza de Ampudia, *Esfoyaza* n° 455.

^{15.} Enrique Satué Oliván, *Religiosidad popular y romerías en el Pirineo* (Huesca: Diputación, 1991) p. 261.

^{16.} Antonio Cea Gutiérrez, *La canción en Llanes* (Salamanca: [edición del autor], 1978) p. 25.

^{17.} Cea Gutiérrez, *La canción* p. 26.

^{18.} Cea Gutiérrez, *La canción* p. 27. Esta canción asturiana muestra paralelismos con la de Las manzanitas de oro, que se ha documentado en la tradición sefardi de Marruecos. Véase por ejemplo la versión publicada en Manuel Alvar, *Cantos de boda judeo-españoles* (Madrid: CSIC, 1971) n° IX: «Y un amor que yo tenía, / mansanitas de oro me diera: / cuatro y cinco en una espiga, / la mejorsita de eya para mi amigo; / cuatro y cinco en una rama, / la mejorsita de eya para mi amada». Otras versiones han sido publicadas en Larrea Palacín, «La canción popular» p. 43; Larrea Palacín, *Canciones rituales* pp. 35 y 39; y Susana Weich-Shahak, *Cantares judeo-españoles de Marruecos para el ciclo de*

la vida (Jerusalén: The Hebrew University, 1989) n° 18. La canción sefardí enlaza, en última instancia, con otra peninsular antigua que había sido utilizada por Gil Vicente en el siglo XVI: «Hum amigo que eu avia / mançanas d'ouro m'envia...» Cfr. Margit Frenk, *Corpus de la antigua lírica popular hispánica (Siglos XV a XVII)* (Madrid: Castalia, 1987) n° 382.

¹⁹. Cea Gutiérrez, *La canción* p. 29.

²⁰. Véase al respecto Pierre Gallais, «Les arbres entrelacés dans les Romans de Tristan et le mythe de l'arbre androgyne primordial», *Mélanges de langue et de Littérature Médiévale offerts à Pierre Le Gentil* (París: S.E.D.E.S., 1957) pp. 295-310.

²¹. Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, trads. M. Silvar y A. Rodríguez (3ª ed., Madrid: Herder, 1991) pp. 120-121. En Pierre Saintyves, *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos*, trad. J. C. Bermejo (Madrid: AKAL, 1985) pp. 33-59, se exploran también profundamente las «Prácticas fecundadoras del culto a las plantas, totems vegetales, teogamias fitomórficas» y «Los embarazos milagrosos debido a la acción simultánea de las plantas divinas y de las aguas sagradas». Otra importante contribución al conocimiento de los arquetipos del árbol masculino y del árbol femenino según viven en el folclore y en las canciones de numerosos pueblos es la de Werner Danckert, *Symbol, Metapher, Allegorie im Lied der Völker*, 4 vols. (Bonn: Bad Godesberg, 1976-1978) III, pp. 951-968, «Baum (Ast, Zweig, Strauch, Stauden, Reis, Gerte, Span) als männliches Symbol» 'El árbol [...] como símbolo masculino', y pp. 968-986, «Baum (weiblich) 'El árbol (femenino)'. Particularmente en p. 968, Danckert resume la «Doppelnatur» del árbol como principio fálico y al mismo tiempo como elemento matricial de la naturaleza.

²². Bibliografía sobre las connotaciones fálicas de estos ritos se podrá encontrar en mi artículo «Mayos y cantamisas: de El Crotalón de Villalón a la tradición folclórica moderna», *Anuario Musical* 48 (1993) pp. 251-268, nota 7. Véase además múltiples comentarios al respecto en Chevalier-Gheerbrant, *Diccionario* pp. 117-129.

²³. Hipólito B. Riesco Álvarez, *Elementos líticos y arbóreos en la religión romana* (León: Universidad, 1993) pp. 190-193; en pp. 188-211 se comentan mucho más ampliamente otras vertientes de la simbología cultural del árbol y se ofrece una amplísima bibliografía etnográfica y antropológica sobre el tema. Sobre el simbolismo femenino del árbol, es fundamental ver también Jacques Gélis, *L'arbre*

et le fruit: la naissance dans l'Occident moderne. XVIe-XIXe siècles (París: Fayard, 1984). La cuestión del árbol del que nacen los niños sigue siendo tradicional en algunos lugares de España. Así, Gonzalo Alcalde Crespo, en Valderredible (Palencia: Ayuntamiento de Valderredible, 1994) p. 181, habla de «la creencia, que se transmitía de padres a hijos en el pueblo de Salcedo, en la cual a los muchachos se les decía que los niños nacían de los huecos existentes a los pies de «el rebollejo: un centenario ejemplar de roble, que todavía se puede admirar, cerca de la ermita de San Vicente».

²⁴. Gonzalo Correas, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, ed. L. Combet (Burdeos: Université, 1967) p. 152.

²⁵. De Llano Roza de Ampudia, *Esfoyaza* n° 755. Muchos otros ejemplos de la asociación erótica mujer-árbol se podrán encontrar en mi artículo (y en la bibliografía que cita) «El juego renacentista de El peral de las peras en la tradición sefardí de Rodas», *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* LXXI (1995) pp. 5-16.

²⁶. En el artículo de Roberta Quance, «Mujer o árbol: las mujeres como objetos y sujetos poéticos», *La balsa de la Medusa* 33 (1995) pp. 43-56, se podrán encontrar estas y otras referencias literarias al tópico de la mujer-árbol, desde Safo y la literatura folclórica de diversos países hasta Faulkner, Eavan Boreland o María Victoria Atencia.

²⁷. Véanse en Danckert, *Symbol I*, pp. 63-204, amplísimos comentarios sobre mitos, ritos y canciones referentes al «agua de la vida» en innumerables tradiciones. Lo mismo en Mircea Eliade, «Las aguas y el simbolismo acuático», *Tratado de Historia de las religiones*, trad. T. Segovia (reed. Madrid: Era, 1991) pp. 178-200 y 435-437. Además, en Eglá Morales Blouin, *El ciervo y la fuente: mito y folklore del agua en la lírica tradicional* (Madrid: José Porrúa Turanzas, 1981) se ofrecen innumerables testimonios y un vasto soporte bibliográfico al respecto, especialmente en el capítulo titulado «El agua y lo femenino», pp. 45-63.

²⁸. Véanse en Danckert, *Symbol I*, pp. 118-129, innumerables testimonios antropológicos de la identificación lluvia=semen. Sobre la misma cuestión véase también mi trabajo «El caballo del Sol, de la Virgen y de Trajano: antecedentes míticos y pervivencia oral de una canción románica tradicional», en la fuente de la vida [Mitología Hispánica I], en prensa, y la bibliografía a la que remite.

²⁹. Eliade, *Tratado* pp. 179-180.

^{30.} Traduzco de Giuseppe Tavani, «Parallelismo e iterazione: appunti in margine al criterio di pertinenza», *Cultura Neolatina* XXXIII (1973) pp. 10-32, p. 30; véase también la versión portuguesa, en «Paralelismo e iteração. À margem do critério jakobsoniano de pertinência: a propósito das cantigas de Martin Codax», *Poesia e ritmo* (Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1983) pp. 143-164, pp. 158-159.

^{31.} Véase al respecto Fernando Alonso Romero, «As nove ondas da mar sagrada: ritos y mitos gallicos sobre las olas del mar», *Cuadernos de Estudios Gallegos* XXXIII/98 (1982) pp. 589-605, y la bibliografía a la que remite.

^{32.} Véase Fernán Caballero, *Cuentos, oraciones, adivinas y refranes populares e infantiles* (Madrid: Fortanet, 1877) p. 443: «Si el mar se casase, / se le quitaba la braveza»; o el cuento vasco publicado en *Resurrección María de Azkue, Euskalerraren Yakintza: literatura popular del País Vasco*, 4 vols., (reed. Madrid: Euskaltzaindia-Espasa Calpe, 1989) II, n° 50; cfr. además José Fradejas Lebrero, «La novela de Casarás y amansarás», *Novela corta del siglo XVI*, 2 vols. (Madrid: Plaza & Janés, 1985) I, pp. 41-46 y 311-322.

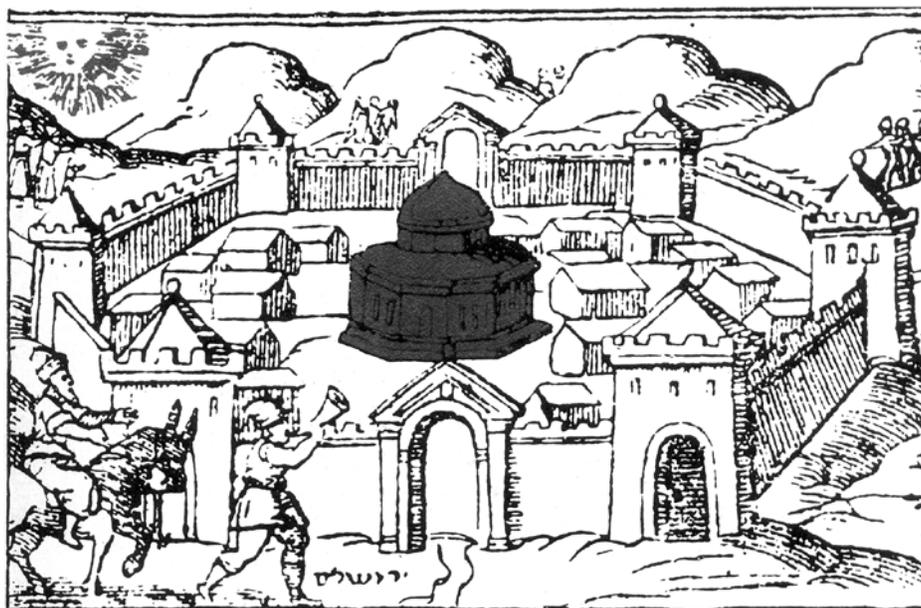
^{33.} C. J. Jung, *Símbolos de transformación*, trad. E. Butelman (reed. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 1993) p. 234. El mismo libro está lleno de referencias sobre los sentidos simbólicos de ambos elementos, por separado y juntos. En C. J. Jung, «El árbol filosófico», *Psicología y simbólica del arquetipo*, trad. M. Murnis (Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 1992) pp. 129-210, se profundiza en los mismos tópicos.

^{34.} Eliade, *Tratado* pp. 180-182. En Saintyves, *Las madres vírgenes* p. 57, se amplían de esta forma los datos sobre el nacimiento de Brahma: «Se supone que la morada de Brahma se halla en un mar de leche sobre una flor semejante a las que crecen en los estanques, llamada camella (nombre del loto en sánscrito), pero de un tamaño y de una belleza extraordinarias. Nace en Temerpu, palabra que significa ombligo de este océano de dulce. Se le atribuyen a esta flor dieciocho nombres, que celebran sus diferentes bellezas. Y se dice que Brahma duerme en esta flor seis meses seguidos cada año, permaneciendo en vela los otros seis».

^{35.} Frenk, *Corpus* n° 302C. Con respecto al último verso de la canción, que Frenk transcribe «el lyino so ell agua frida», es preciso advertir que la lectura lyino ha sido interpretada de diversas maneras. En mi opinión, tal como se lee del manuscrito, podría signi-

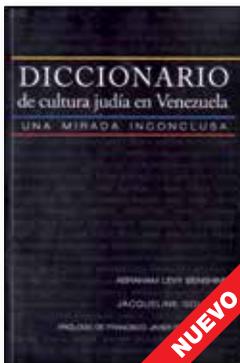
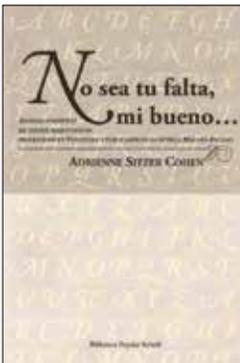
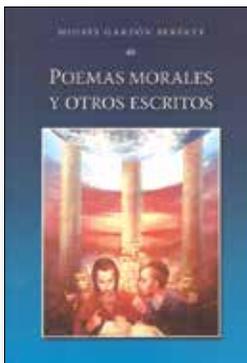
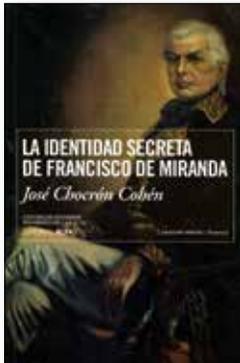
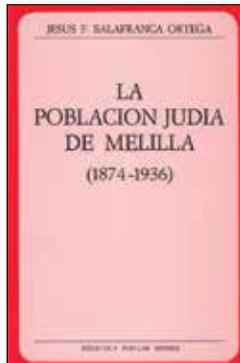
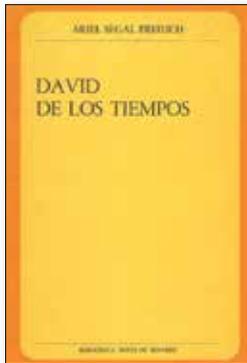
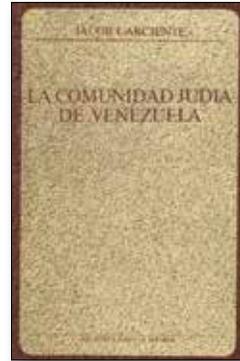
ficar lino o lirio. Esta segunda lectura estaría avalada por una cierta tradición de emparejamiento formulístico de rosa/lirio, ejemplificada por ejemplo por los versos del Poema de Santa Oria (ed. I. Uría Maqua, Madrid, Castalia, 1981, XXXI[28]cd) de Gonzalo Berceo: «non quiso otra suegra sinon la Gloriosa, / que fue mucho más bella que nin lilio nin rosa». Y además, por la vieja e internacional tradición relacionadora del agua y de las plantas que hemos revisado en estas páginas. Al respecto señaló Frenk: «el lyino: lectura dudosa; podría ser ell vino (Romeu, en su ed. interpreta: «él [el amado] vino so ell agua frida [bajo la lluvia del amanecer]») o ell pino; pero como la forma ell solo se usaba ante vocal, ambas versiones son improbables. La grafía en cuestión parece una y; el lyino 'el lino' me convence más; sería un asturianismo». Algunos otros autores (de los que yo discrepo), además de Romeu, han interpretado lyino como vino. El primero fue Francisco Asenjo Barbieri, en el *Cancionero musical de los siglos XV y XVI* (Madrid: Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, 1890) n° 408, p. 210. Varios de ellos han relacionado esta canción con el tópico literario de las disputas del agua y del vino para justificar la lectura vino. Así, John Gornall, en «Dreaming in traditional lyric: pino or vino?», *La Corónica* 16 (1987) pp. 138-144, tras valorar las alternativas pino y vino, se inclinó por el carácter primigenio de la segunda, aunque aceptando la lectura de la primera como corrupción de la canción. José M° Alín, leyó «el vino (?)» y advirtió que «el último verso de la glosa es de difícil interpretación: ¿vino? ¿pino?» (Alín, *Cancionero tradicional*, Madrid, Castalia, 1991, n° 72). Enzo Franchini, en *El manuscrito, la lengua y el ser literario de La Razón de amor* (CSIC: Madrid, 1993) pp. 285 y 389, también leyó «vino», y comentó la canción en relación con la Razón de amor y con su disputa del agua y del vino conclusiva. Lo mismo hizo Stephen Reckert en *Beyond Chrysanthemum: Perspectives on Poetry East and West* (Oxford: Clarendon, 1993) p. 46. Por su parte, Antonio Sánchez Romeralo, en *El villancico* (Estudios sobre la lírica popular de los siglos XV y XVI) (Madrid: Gredos, 1969) p. 557 y «*Antología popular*» n° 71, propuso «esspino».





Amigos de la Cultura Sefardí

¡APÓYANOS! NUESTRA CULTURA
ES PATRIMONIO DE TODO EL PUEBLO JUDÍO



Busque nuestros libros en el Rincón Judío presente en las librerías **Kalathos, Lugar Común, El Buscón y La Sopa de Letras.**

Libros del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas

La cultura sefardí en su biblioteca
El saber y la historia de nuestro pueblo
al alcance de su bolsillo.

Revise nuestros precios en nuestra página

www.cesc.com.ve