

Habitar la memoria a través de las generaciones. La transmisión religiosa en familias de diferentes credos en Padua, 2012-2013

Agustina Zaro*

Resumo

Este texto analiza los procesos de socialización religiosa familiar en dos generaciones de familias musulmanas, judías y católicas de Padua con el objetivo de individuar las dimensiones simbólicas de la relación entre religión y prácticas cotidianas, tanto a nivel familiar como comunitario.

La perspectiva analítica entiende la religión como un hilo de memoria (Hervieu Léger, 1993) con el objetivo de hacer emerger recuerdos para entender cómo se *habita* en el presente la memoria religiosa a través de las prácticas, donde el pasado se actualiza en los rituales.

Se realizó un trabajo etnográfico en cada comunidad estudiada, entrevistas con álbumes de familia y entrevistas en profundidad a doce familias: judías, musulmanas, católicas descendientes de armenios y del Movimiento de los Focolares.

Palavras-chave: Familia, memoria, socialização religiosa, gerações, práticas

Inhabiting memory through the generations. Religious transmission in families of different religions in Padua, 2012-2013

Abstract

This article examines the processes of family religious socialization in two generations of Muslim, Catholic and Jewish families in Padua with the objective to individuate the symbolic dimensions of the relationship between religion and everyday practices, family and community. The analytical perspective understands religion as a thread of memory (Hervieu Léger, 1993) for bringing out memories to understand how to live in this religious memory through practice, where the past is updated rituals. It was conducted by an ethnographic work of religious practice of each community studied, interviews with family albums and in-depth interviews to twelve families: Jewish, Muslim, Catholic descendants of Armenians and the Focolare Movement.

Keywords: Family, memory, religious socialization, generations, practices

* Universidad de Padova. Lic. en comunicacao social, Dra en Ciências Sociais, UNIPD, becaria postdoctoral Ciel Piette, Conicet, Buenos Aires, agostinazaros@gmail.com

Habitando a memória através das gerações. A transmissão religiosa em famílias de diferentes religiões em Pádua, 2012-2013

Resumen

Este artigo examina os processos de socialização religiosa da família em duas gerações de famílias muçulmanas, católicas e judaica na cidade italiana de Pádua, com o fim de individualizar as dimensões simbólicas da relação entre religião e práticas cotidianas, tanto a nível familiar e comunitário.

A perspectiva analítica entende a religião como um fio de memória (Hervieu Léger, 1993) para compreender como viver no presente a memória religiosa através da prática, onde o passado é atualizado nos rituais.

Foi conduzida por um trabalho etnográfico nas festividades religiosas de cada comunidade estudada, entrevistas com álbuns de família e entrevistas em profundidade para doze famílias: judaica, muçulmana, descendentes de armênios católicos e três do Movimento dos Focolares.

Palabras clave: Familia, memoria, socialización religiosa, generaciones, prácticas

Introducción

El principal interés del trabajo indaga sobre el modo en el cual las personas organizan su tiempo y sus creencias definen el estilo de vida, sus destinos y su identidad, en una ciudad del norte de Italia. En particular, el tema de la transmisión de la religión al interior de familias, de los padres a los hijos en relación a la continuidad de los grupos religiosos y sus prácticas en un país con profundas transformaciones de expresiones religiosas.

El campo de la investigación se circunscribe a cuatro realidades diferentes pero que conviven en la ciudad de Padua: dos relacionadas a las comunidades judías y armenias, radicadas desde hace años en el territorio y establecidas en un determinado ambiente social de la ciudad. Las otras dos redes de familias estudiadas son fenómenos más recientes como la migración (en particular de Marruecos y Somalia) y otro relacionado con el surgimiento de movimientos al interior del campo católico con gran crecimiento después del Concilio Vaticano II (el Movimiento de los Focolares).

En relación a la metodología se utilizaron diferentes técnicas cualitativas: observaciones participantes en actividades de las comunidades, entrevistas en profundidad y con álbum de familia a 12 familias. Un total de cuarenta entrevistas a padres y a los hijos de las familias identificadas y a siete testigos privilegiados que tienen relación directa con los grupos estudiados.

Las familias entrevistadas viven en Padua, participan con diferentes niveles de observancia de los ritos y actividades de sus comunidades de re-

ferencia y tienen hijos mayores de edad; muchos de los cuales están casados y son padres. Son familias ‘tradicionales’, con más de veinte años de matrimonio, que pertenecen a grupos minoritarios en relación a los creyentes católicos en Italia. Fueron estudiadas como casos singulares, se analizó la relación entre padres e hijos, a nivel generacional y a través de las categorías que surgieron del análisis de los datos.

El acceso al campo se produjo de manera fluida con las instituciones de los focolares, el rabino y la Asociación armenia mientras que se encontraron dificultades con los musulmanes ya que la mezquita y las salas de rezo no eran el camino que permitía conocer la comunidad, generándose resistencias. Por esto, se individuaron contactos a través de jóvenes musulmanes y grupos católicos que llevan adelante actividades de diálogo interreligioso.

El artículo que propongo está organizado en dos partes que explican las reinterpretaciones de lo que denomino la memoria religiosa familiar a partir de las prácticas de los entrevistados fundamentalmente haciendo foco en dos dimensiones: 1) el rol de la familia en la transmisión de las creencias y su continuidad en las generaciones. 2) Las prácticas religiosas en relación a las leyes alimentarias, a la observancia y a la relación con el territorio de los entrevistados.

Reinterpretar la memoria.

La tradición católica, como escribe Cartocci (2011, p. 12), aparece como el lazo más antiguo y el trazo más sólido de continuidad entre los distintos componentes de Italia. El credo católico, y la presencia institucional de la Iglesia tienden a generar una imagen de homogeneidad, al punto de proponerse como un factor identitario propio, un elemento de uniformidad que atraviesa el plano religioso para plasmarse en un habitus cultural que caracteriza al pueblo italiano, equilibrando la multiplicidad de factores geográficos, políticos y económicos de división y contraposición.

Sin embargo, las nuevas generaciones interpretan sus creencias religiosas según la sociedad en la que viven apelando a la autoridad de una tradición (Hervieu Léger, 1993). En la transmisión de creencias y valores religiosos de una generación a otra, la cotidianeidad de las familias constituye un universo particular de sentido en la socialización primaria.

Este modo de transmitir también relaciona la memoria y las generaciones de familias y grupos entre lo que se recuerda y lo que se practica. De esta

manera, el estudio entiende la religiosidad como un espacio de significaciones pero también de lucha.

La religión es el modo de entender la relación entre espiritualidad y prácticas cotidianas en cada generación, como consecuencia del momento histórico, en un contexto de movimiento y cambio, propio del proceso de interpretar un pasado en el presente.

Sobre la transmisión, como tradición heredada, a continuación se reproducen fragmentos de las entrevistas donde aparece como un legado familiar en el caso de Amina o como fortalecimiento en el caso de Silvia. Las dos entrevistadas pertenecen a diferentes credos pero ambas transitaron por la experiencia de la migración, la de vivir en un país diferente al de nacimiento y pertenecer a minorías religiosas en Italia.

Amina (musulmana, 27 años, soltera): Cuando era pequeña podía no rezar y comer [...] cerdo, en cambio ahora quien reza y quien no reza no lo hace. Era debido a la ignorancia [...] ahora tal vez con la televisión hay una gran cantidad de programas religiosos [...] ni yo ni mi hermano sabemos leer el Corán, él va a la mezquita, escucha el sermón, y absorbe cosas así que es el que nos transmite muchas cosas.

El musulmán se refugia en su religión y en el conocimiento de que su Dios lo protege pero la religión impuesta, así como la experimentada en el discurso de Amina implica la capacidad de interpretar la espiritualidad de la religión como una tradición heredada. La entrevistada es la segunda de cuatro hijos, nacida en Marruecos y vive en Italia desde los 5 años.

La familia se convirtió en el punto de referencia espiritual en relación con la responsabilidad que conlleva ser consciente de las prácticas. La familia de Amina entendió el significado religioso de ciertas prácticas después de su migración a Italia, a través del hijo mayor que empezó a frecuentar la mezquita. Se podría decir que en esta familia los padres han transmitido a sus hijos un sentido de la espiritualidad pero no una observancia religiosa consciente del significado de dichas prácticas.

Bengtson (2009) afirma que la religión puede servir para fortalecer los lazos afectivos entre los miembros de la familia, puntualmente en este caso se ha experimentado un despertar y la interpretación de la religión en el Islam ha encontrado una forma de vida en la migración como un refugio de la identidad en un contexto como el italiano, diferente al de los países árabes.

En el segundo caso, Silvia es judía y madre de tres hijos, nació en un país árabe y desde la adolescencia vive en Italia, conoció a su marido en un encuentro de jóvenes judíos de Italia. A continuación, reflexiona sobre su identidad judía en relación a la migración y a la diáspora.

Silvia (judía, 60 años, casada, 3 hijos): fortalecí mucho mi identidad judía y la observancia aquí en Padua, porque entendí que tenía que fortalecer de alguna manera para defenderme de la asimilación [...] en realidad había respeto, cuando uno tiene una fortaleza religiosa creo que los demás ven eso y te respetan.

Silvia afirma que defendió su identidad religiosa de la asimilación que se conecta a un discurso sobre la continuidad del linaje (Hervieu Léger, 1993) como madre y también se siente responsable de transmitir su religión a sus hijos.

En la socialización religiosa, la familia y cotidianidad se inscriben en una memoria incorporada que se puede definir como comunicativa. Carmen Leccardi (2009) argumenta que la experiencia en las relaciones familiares se incorpora como una “actitud natural” de la que las generaciones son “memoria viva” de esta “memoria larga” (Willame 1988 citado en Leccardi, 2009) como transmisión familiar por debajo del umbral de la conciencia.

Sobre este mismo argumento, Bengtson (2009) entiende que la forma de transmitir las creencias y prácticas religiosas depende de cada hogar según el sexo, la nacionalidad, la relación de la pareja y la posición socio-económica.

Los armenios son la primera nación que en el año 301 oficializó el catolicismo como religión de estado y el Movimiento de los Focolares surgió durante la postguerra pero sus postulados fueron confirmados por el Concilio Vaticano II en su función de acercar los fieles a la Iglesia y otorgándole un lugar al laicado.

Carla es hija de un matrimonio entre una armenia y un italiano, conoce la isla de San Lázaro en Venecia desde niña donde la presencia armenia está representada por el Monasterio de los Padres Mequitaristas desde 1717. Sus padres se casaron bajo el rito armenio en ese lugar y Carla, al igual que sus hermanos, fue socializada entre el catequismo tradicional italiano y las festividades armenias en dicha isla. En el próximo fragmento compara su religiosidad con las de sus hijas adolescentes:

Carla (católica-armenia, 50 años, casada, 2 hijos): mis hijas también fueron a San Lázaro, vieron sin entender mucho, porque no es su espiritualidad, la de

ellas es mucho más moderna, más consciente [...] una fe vivida, no sólo con la religión los domingos, ni la obligación de ir a misa...

Carla reconoce que el lazo con la isla de los armenios y la espiritualidad pertenece a su generación y no a la de sus hijas que nacieron en una concepción postconciliar y más cotidiana.

Por otro lado, dentro del catolicismo hay un tipo de reinterpretación que podríamos denominarla “postconciliar”, relacionada con el concepto de “postmemory” que se refiere a la transmisión de la memoria a través de las generaciones de la familia, y específicamente las interpretaciones de las segundas generaciones de su pasado religioso “en una oscilación entre la continuidad y de la ruptura” (Hirsch, 2008, p. 106).

En este sentido, se puede hablar de la generación postmemory en los hijos de familias judías que no han experimentado el Holocausto, durante el cual fueron deportados parientes de las familias entrevistadas. También en una de las familias descendientes de armenios no ha experimentado el genocidio en primera persona sino a través de la historia oral de los abuelos. Las nuevas generaciones no han vivido la experiencia de la Segunda Guerra Mundial cuando empezó a surgir el Movimiento de los Focolares, ni han conocido la Iglesia pre -conciliar y el surgimiento de los movimientos eclesiales del que forman parte actualmente.

Vanesa es hija de un matrimonio focolar, donde sus padres participaban del Movimiento desde que eran novios, fue socializada en los grupos juveniles desde los 4 años, de los que aún hoy participa. Al igual que Carla, Vanesa de 31 años, casada y madre de 2 niños, reflexiona sobre la socialización de sus dos hijos en comparación con la suya.

Vanesa: seguro que mis hijos tendrán una educación religiosa diferente a la mía porque mi marido no es del Movimiento, y porque es parte de nuestra generación, no creer en los dogmas que [...] porque nuestra generación no ha crecido con “vamos a misa todos los domingos.”

Vanesa destaca las diferencias generacionales con sus padres y sus hijos en la forma en que los niños crecen en un contexto católico y el hecho de que su marido no sea miembro del Movimiento como lo fueron sus padres que se conocieron en la parroquia en los grupos de Acción Católica. La entrevistada hace referencia a las prácticas rituales comunitarias ya que los foculares se destacan por ser una minoría activa de practicantes dentro de

las parroquias. Los entrevistados hacen referencia a la asistencia a la misa semanal (y diaria en algunos casos), el rezo del Rosario al menos una vez al día, la confesión periódica, la participación en los grupos de pertenencia según la edad y en actividades transversales culturales y sociales, también generadas por el Movimiento.

Otro entrevistado, Romeo, descubrió a los focolares siendo adolescente pero sólo comenzó a participar junto a su esposa como Familia¹. Aquí relata su experiencia en el catecismo tradicional mientras que sus hijos han sido partícipes de los grupos focolares desde niños.

Romeo (Movimiento de los Focolares, 63 años, casado, 2 hijos): yo estudié del Catecismo de Pío X, de memoria, “quien nos ha creado?, nos ha creado Dios”, por ejemplo, y mis hijos [...] es muy, muy diferente, mientras la Iglesia ha cambiado [...] a pesar de que somos miembros de la misma Iglesia, vivimos una vida muy similar...

En el discurso de Romeo se reconocen diferentes caminos en la formación religiosa y el modo en el cual la Iglesia ha cambiado. Asimismo, emerge como la institución que actualmente agrupa entre sus miembros a las generaciones de padres e hijos en rituales colectivos. Sin embargo, es la historia del Movimiento, el recuerdo de los orígenes, cuando su fundadora y sus primeras seguidoras se juntaban a leer el Evangelio durante la guerra², que une a estas dos generaciones de una familia que van juntas a misa. Es decir, es la pertenencia al grupo religioso que da sentido a las prácticas, el ser focolar.

Para Assman la memoria generacional incluye los recuerdos del pasado reciente que el ser humano comparte con sus contemporáneos, “se construye en la interacción de todos los días y se transmite entre generaciones a través de los testigos, y es menos institucionalizada que la memoria cultural, que tiene objetivaciones estables” (Assman, 1997, p. 25).

La familia sigue siendo el lugar donde se escribe el cambio social. Entre las familias entrevistadas en relación a los hijos hay una continuidad,

¹ El Movimiento de los Focolares está estructurado en grupos de pertenencia reducidos según la edad, el género y de consagración. Entre los miembros hay familias, religiosos y personas individuales, algunas personas son laicas consagradas solteras y casadas, reciben el nombre de focolarinos, focolarinas, focolarino casado y focolarina casada.

² 1943 es el año de fundación del Movimiento de los Focolares en la ciudad de Trento, en el norte de Italia por Chiara Lubich (1920-2008). Como movimiento eclesial se destaca por el carisma de la “unidad”

hay un comportamiento de transmisión ritualizada y consciente con reinterpretaciones en la generación más joven, que tienen sus propias tradiciones entre lo nuevo y lo heredado.

Asimismo, existen espacios de socialización de los niños especialmente durante la infancia en estas “comunidades de fe” (Roy, 2008): por ejemplo, desde los siete años la comunidad judía imparte clases de formación, al igual que la escuela de Corán cuando los niños empiezan a leer en árabe, los grupos de jóvenes del Movimiento de los Focolares comienzan desde los cuatro años y el catequismo tradicional en las parroquias que coincide con el ingreso a la escuela primaria.

Hasta aquí, los pasajes de entrevista hacen referencia a la transmisión e incorporación de la religión al interior del grupo familiar junto con otros espacios de socialización como las comunidades de referencia en relación a dos generaciones de una familia. A continuación, la próxima sección se focalizará en las reinterpretaciones de los entrevistados en relación a sus prácticas religiosas y a la memoria religiosa familiar.

Reinterpretar las prácticas.

Las reinterpretaciones en las prácticas serán analizadas en tres núcleos temáticos: el primero se relaciona con las leyes alimentarias en el judaísmo y en el islam, el segundo se centra en las prácticas de la observancia judía y musulmana y el último punto indaga la relación con el territorio (de origen y actual) de los entrevistados.

Entre las reinterpretaciones que se encuentran en las entrevistas, los hábitos alimenticios son preceptos en el caso judío y musulmán que pueden interpretarse de modo generacional. Existe un conocimiento mayor de la comida que se puede consumir, hay más productos *kosher* y *halal*, disponibles en el mercado.

Mateo (judío, 37 años, casado, 1 hijo): la diferencia es que yo soy más moderado, como queso, incluso el de los supermercados, el queso es [...] Hay algunas cosas que creo que son exageraciones, y no las sigo. El queso, el vino [...] el vino Kosher es el que producimos nosotros, es decir, que lo producen y lo toman los judíos y no el que se compra en el mercado.

Mateo explica que tiene una alimentación kosher pero con una concepción y comportamiento diferente al de sus padres. Asimismo, el entrevistado comenta que durante su infancia en la festividad de Pesaj, en la que no se puede ni consumir ni tener alimentos con levadura en la casa, su familia

compraba jabón, agua y leche en el supermercado pero que ahora “hay que comprar el de Israel porque es seguro”. De esta manera, incorpora el modo en el cual Israel establece estas normas a la diáspora y destaca los costos más elevados de los productos en relación a los del mercado.

“La razón es que en el jabón quizás alguien dejó caer una miga de pan, el empleado que come un sándwich mientras trabaja, no lo sé, o la leche, hay que comprar la que es larga vida que viene de Israel pero yo francamente las considero estupideces, el salmón ahumado, es salmón ahumado, el salmón kosher es el producido en un establecimiento limpio, pero es salmón, el atún si dice atún, ciento por ciento, si después es un engaño como puedo protegerme? Porque todos estos controles cuestan.

Mateo ironiza sobre las medidas que cree exageradas y que distinguen productos que de por si son permitidos pero en los que influye el control de las medidas impuestas por Israel a la diáspora.

En relación también con la alimentación María es la hija más chica de un matrimonio judío, a los 19 años fue por primera vez a un campamento organizado por los jóvenes de la comunidad judía que marco su relación con las prácticas religiosas, entre ellas la observancia.

María (judía, 23 años, soltera): entre las cosas que se hablaban, había jóvenes que comían kosher y para mí era algo rarísimo, pensaba que nadie comía kosher que era algo de las personas muy religiosas y entonces pensé que yo también podía probar al regreso, en casa comíamos cerdo y deje de hacerlo, ahora es bastante kosher, no del todo.

El campamento fue su primera experiencia de práctica de los preceptos judíos y de participación en la comunidad de la que hoy es miembro. A su regreso, también incorporó la bendición del viernes a la noche (que marca el inicio del Shabat) con su familia, otro de los grupos al que pertenece.

En relación a la observancia judía, la vida en pequeñas comunidades como la de Padua, en las que el judaísmo es una minoría, hace más difícil llevar una vida ortodoxa y sobre todo para los jóvenes ya que son pocos y el único modo es asistir a los encuentros que genera la comunidad como cuenta Lucas en relación a su adolescencia y la de sus hermanos.

Lucas (judío, 25 años, soltero): entre los judíos de Padua [...] mis amigos e incluso mis hermanos casi todos se han ido, se fueron a Milán, se fueron a

Estados Unidos, a Roma, a Israel, se fueron, por lo que la única manera de tener amigos era asistir a estas fiestas reservadas a los judíos donde se puede conocer a otras personas.

Lucas introduce la idea de trasladarse a otra ciudad para tener una vida judía observante aunque tiene una vida religiosa en Padua, en la cual va a la sinagoga los viernes al anochecer, y en su casa lo esperan las velas para la celebración del *shabbat*. Las festividades las pasan en la casa con su familia de origen y su mujer y, desde que se casó, construye la Sucá³ como lo requiere la fiesta de *Sucot*⁴ como lo hizo su padre para él y sus hermanos desde que eran niños.

Los padres de Lucas se definen como observantes comparándose con otras familias judías de la comunidad de Padua, con una observancia que ha evolucionado con el tiempo. Sin embargo, las familias que componen esta comunidad formada por 170 personas inscriptas, que tienen distintas modalidades de observancia como afirma Ricardo a continuación.

Ricardo (judío, 51 años, casado, 2 hijos): se habla de grados de observancia, cada judío elige un nivel de observancia, por ejemplo la carne, en casa no se comía cerdo, ni frutos de mar pero la carne de vaca, que está permitida, la comprábamos en el carnicero de abajo, no íbamos a comprarla al carnicero que vendía carne kosher [...] obviamente no se hacía diferencia con las ollas, ni con la vajilla pero cuando empecé a estudiar le pedí a mi madre hacer esta diferencia.

El entrevistado hace referencia a los preceptos religiosos judíos relacionados con las leyes alimentarias que prevé diferenciar la vajilla para comer carne y otra para los derivados de la leche ya que no se pueden comer juntos. El relato también da cuenta de cómo su familia fue incorporando esta práctica a partir de su pedido.

Otro de los entrevistados, Loris no se considera religioso pero se define judío y siente pertenencia étnica pero no religiosa hacia el pueblo de Israel lo que comporta la responsabilidad de ser parte de un grupo. Efectivamente, necesitan de él los viernes cuando los hombres reunidos en la sinagoga no llegan a completar el mínimo de 10 para poder rezar:

³ Cabaña

⁴ Fiesta de las cabañas, rememora los años que los judíos vivieron en el desierto después de salir de Egipto y antes de entrar a la tierra de Israel.

Loris (judío, 25 años, soltero): voy para hacer un favor, no voy a rezar, lo saben y está claro [...] de hecho, muchas veces me molesta que seamos tan pocos que me piden que vaya.

El fragmento reproducido destaca una reducción de la marca religiosa en relación a lo cultural donde prevalece la categoría étnica por sobre las prácticas y el cumplimiento de los preceptos religiosos (Roy, 2008).

En relación con el territorio, en el caso de los descendientes de armenios existe un relato del genocidio y una historia de la diáspora que ha sido transmitida al interior de las familias. Los entrevistados viven desde hace varias generaciones en Italia, que es un país que eligieron por tener una relación personal previa, por ejemplo el abuelo de Carla había estudiado en Padua y el padre de Linda tenía un pariente que era monje de la orden Mequitarista de Venecia.

La cuestión étnica puede entenderse como lazo que une con un pueblo (imaginado) y como la descendencia de un linaje. En los próximos fragmentos, Federico hace referencia a la identidad judía mientras Garbis que es armenio, se define en relación a la pertenencia a un territorio nacional.

Federico (judío, 67 años, casado, 2 hijos): otro elemento identitario es saber la historia del pueblo judío [...] la transmisión del judaísmo a través de las generaciones, la historia del vínculo con el pueblo de Israel [...] más allá de lo específicamente religioso.

Garbis (católico-armenio, 55 años, soltero): yo me siento armenio. De hecho cuando me preguntan... de donde soy, yo no digo soy italiano [...] se nota en la pronunciación... por lo que se siente enseguida que no sos local [...] me siento armenio, mi educación es ecléctica de cultura armenia [...] un mix de los países en los que viví.

En estas dos citas, Federico reflexiona sobre su identidad judía relacionando el concepto de territorio a Israel: él es un judío italiano, nacido en Italia, hijo de judíos italianos. En el caso de Garbis, él se siente armenio pero Armenia es el único país en el que no vivió porque sus padres migraron al Líbano cuando era un niño y vive en Italia desde su adolescencia; su pertenencia es hacia un territorio 'simbólico'.

Hay una representación de la pertenencia en relación con el territorio que en los dos casos es una tierra en la no se vive y nunca se vivió pero que sigue siendo el país de origen. Al contrario, entre las familias musulmanas

los hijos nacieron y vivieron la infancia en Marruecos o Somalia y aún conservan recuerdos de ese período. De todas maneras, en los discursos está presente una representación del movimiento de las familias y de los pueblos heredadas de la vida diaspórica.

Entre los musulmanes existen también distintos niveles de observancia de los preceptos según cada familia entrevistada. La de Jamil en particular ha experimentado un incremento en el significado de sus prácticas a partir de la alteridad dada por un contexto cultural y religioso distinto en relación a su Marruecos de origen.

Jamil (musulmán, 29 años, casado, sin hijos): mi madre nunca fue a la escuela por ejemplo, por lo que muchas cosas no las sabía. Ella dice que desde que vino acá, efectivamente sobre muchas cosas descubrió un mundo nuevo [...] en Marruecos nos tenía a mi hermana y a mí, muchas cosas no las sabía porque era todo, se hacían las cosas pero sin saber el porqué, todos lo hacían entonces no había necesidad de preguntar, ¿porque esto? no, todos los hacen, es algo que hay que hacer y se hace, se vivía así, de manera pasiva en cambio ahora se pregunta el porqué, pero acá.

En el Islam, el tema del territorio también se relaciona con la desconexión de la religión de una cultura concreta, es decir que los actores reformulan una religión por su cuenta, que ya no está respaldada por el contexto social de origen (Roy, 2002, p. 15). Los hijos nacidos y criados en Italia buscan definir una categoría de identidad religiosa nueva y diferente a las del país de sus padres. El islam no solo es el islam de Marruecos sino que hay un islam italiano.

Roy señala dos aspectos de este fenómeno: el neo-fundamentalismo, como un intento de definir una nueva comunidad sobre la base de un estricto código de conducta (que es esencial para la dimensión legal) y su opuesto, la reformulación de la religiosidad en términos de la fe, el logro y los valores individuales (Roy, 2002, p. 50).

Sobre los migrantes musulmanes en Italia, Nasim afirma que se trata de personas que han cambiado sus prioridades en relación a religión a partir de la migración.

Nasim (musulmán, 27 años, soltero): son las personas que tienen un nivel, que no tienen un título, que llegó aquí para mejorar el aspecto económico, y que la mayoría de ellos no son practicantes [...] Después surgió el problema, ahora quieren rezar, piensan en hacer mezquitas, piden a Italia que acepte el Islam como una religión.

Nasim se refiere a la necesidad de crear referencias institucionales de la presencia islámica en Italia, para dar continuidad y soporte a la socialización religiosa de los hijos en un contexto italiano, diferente al de los países árabes y con mayoría católica. Esto no era un “problema” para los migrantes, pero ahora es una necesidad de la misma forma que Italia es un país de residencia y no de paso y en donde sus hijos necesitan construir esta identidad musulmana en el país en el que viven.

Según Saint-Blancat (2006), el desafío de los jóvenes musulmanes es la construcción de una sociabilidad religiosa más europea, transnacional y comunitaria. Empiezan a reestructurar sus relaciones a partir de la continuidad del linaje religioso que necesitan para construir espacios institucionales para la transmisión de las creencias que garanticen la legitimidad de su continuidad en contextos de diversidad religiosa. Es decir, una construcción a partir de la reinterpretación que permite la continuidad (Hervieu Léger, 1993).

Para ello, es importante desarrollar instituciones que se ocupen de sus hijos en relación con la socialización religiosa para apoyar la formación que los niños reciben en sus casas ya que en muchos casos las madres trabajan. Esta temática se menciona a continuación en el relato de Rania:

Rania (musulmana, 22 años, soltera): para nosotros, yo hablo sobretodo de la edad de mi madre, la mayoría eran amas de casa, no iban a trabajar, la mayoría de las mujeres hacen así, están en la casa. Entonces estas mujeres se esfuerzan por conocer mucho sobre la religión para educar a su hijo, mientras en Italia tienen el pensamiento de hacerse la casa en Marruecos entonces la mujer va a trabajar y el marido también. Entonces el hijo donde está? Afuera, en la sociedad italiana, entonces cuando vuelve el padre encuentra al hijo en su casa, le da un beso pero no sabe que hacía en la calle, quizás decía malas palabras...

De esta manera, los padres no tienen el mismo control sobre los hijos porque no tienen el mismo tiempo, no hay nadie en la casa dedicado al cuidado de los hijos y el ambiente cultural es Otro.

En las relaciones con la sociedad de acogida, Khalid (que tenía veinte años cuando migró a Italia) se refiere a la socialización religiosa de un niño nacido en Italia, a diferencia de su formación religiosa en Marruecos.

Investigadora: Si un niño nace aquí?

Khalid (musulmán, 34 años, soltero): difícil acá, hay que llevarlo a Marruecos [...] si vos le enseñás, él ve que vos rezas pero cuando va a la escuela, ve otras personas, los niños no rezan, no hacen nada, no hay ningún problema

para ir a la discoteca así, él en un año aprender todo eso, una mentalidad diferente a él ...

El entrevistado expresa que la ortopraxis de la casa no es suficiente para la socialización de un niño y le otorga importancia a la sociedad en la que se cultiven los mismos valores y hábitos.

Durante las entrevistas a las familias musulmanas aparece el tema del velo relacionado con la visibilidad de las creencias religiosas de las personas entrevistadas. En las familias marroquíes Samira, la madre de Amina comenzó a usar el velo a los 35 años cuando se mudó a Italia mientras sus hijas lo usan solo cuando van a la mezquita. En cambio, en la familia somalí tanto la madre como la hija usan un velo que llega hasta la cintura. Por último, Amina añade una perspectiva de género en la religión vivida en Italia como una minoría en relación con la tradición católica y la cuestión de la pertenencia, explicando su decisión de no usar velo.

Amina (musulmana, 27 años, soltera): para nosotras las mujeres es más difícil que para un hombre vivir la religión. Es más visible, yo no niego ser musulmana, absolutamente, hablamos del Islam y soy la primera en responder pero no veo la necesidad de hacerlo tan visible (con el uso del velo). Por amor de Dios! sé que es una obligación para las mujeres musulmanas vestir de una manera determinada.

Sara (musulmana, 20 años, soltera): no siento la necesidad de cubrirme porque yo crecí en otro ambiente, estoy acostumbrada así, por ahora no quiero, quizás cuando sea más vieja. Para ir a rezar a la mezquita lo uso pero no para andar en la calle, no me siento cómoda.

En relación al precepto del Corán, Amina se refiere a la situación de los migrantes en un país de tradición católica, a través de un signo visible de su religión. El velo debe protegerla de las miradas de los demás pero al contrario ella siente que la expone al igual que Sara.

Sara nació en Italia, a diferencia de Amina que migró a los 5 años y conserva recuerdos de Marruecos. Pertenecen a un islam italiano y no piensan en la religión como exclusivamente perteneciente al mundo árabe. La cuñada de ambas “se puso” el velo una vez casada y la madre a los 35 cuando entendió que prefería estar “cubierta” delante de hombres que no eran su marido.

Sobre esta práctica, para algunas de las mujeres entrevistadas el velo es un precepto y un refugio pero en un contexto diferente al de los países árabes puede ser vivido como la visibilización de la condición de migrante.

El conflicto entre la cultura italiana y los valores religiosos se puede ver también a través del uso del velo y la necesidad de construir una cultura (con el Islam) diferente a la nacional. Los jóvenes más comprometidos con la militancia en asociaciones religiosas se refieren a un Islam europeo que incluye necesidades que son propias de Europa, entre ellos el uso del velo. Es lo que Roy (2008) denomina universalizar lo religioso para que circule su mensaje sin anclarlo a una cultura específica.

En esta segunda parte emergieron diferentes perspectivas a través de las citas que ponen de relieve el surgimiento de reinterpretaciones aún ligadas a los países de origen y a la generación de los padres de estas familias y, por otro lado, nuevas necesidades que se traducen en luchas políticas llevadas adelante por grupos de jóvenes comprometidos y religiosos que podemos encontrar entre los judíos, musulmanes y católicos focolares.

El concepto de un “islam italiano” introduce una nueva perspectiva que está representada por las generaciones más jóvenes que reivindican las luchas de sus padres pero también las propias que tiene que ver con la reivindicación de un islam que se territorializa en Italia. Los niños nacidos en Italia viven en el país en el que nacieron o se criaron y hacen memoria del país de origen de sus padres (por ejemplo, Marruecos y Somalia) en la comida, el idioma y la religión.

La sociedad huésped es vista como un riesgo por su cultura diferente del Islam, sobre todo para criar a los hijos que “verán el comportamiento de las personas y tendrán amigos italianos”. Khalid señala que un niño puede volver a Italia cuando haya aprendido bien el Islam en un país árabe, sin contar con la posibilidad de criar un hijo en Italia, lo que contradice el concepto de islam europeo. Desde esta concepción arraigada a la relación entre islam y cultura árabe, un joven podría vivir en un país como Italia, cuando ya no corra peligro de ser influenciado por la idiosincrasia del ambiente.

La propia experiencia migratoria y religiosa, en un país de tradición católica, parece motivar a los jóvenes como Rania a interesarse por el estudio del Islam y del idioma árabe, así como de participar de grupos de corte político y ciudadano.

Para terminar se presentan reflexiones finales que buscan profundizar las dimensiones relacionadas con la transmisión, continuidad y prácticas de las familias entrevistadas.

Conclusiones.

De los casos estudiados, hay tradiciones tan antiguas que se puede hablar de reinención de tradiciones de manera dinámica y reinterpretaciones que cada comunidad construye según el contexto y la situación en la cual se encuentra.

Cada generación crea sus propias tradiciones, a partir de reinterpretaciones del pasado, por ejemplo en la observancia de las leyes alimentarias, la interpretación “postconciliar” de la religión en las generaciones focolares, la interpretación italiana del uso del velo y de la vestimenta de las jóvenes musulmanas y la reinterpretación de la pertenencia en la relación a las prácticas religiosas en los jóvenes judíos.

La alteridad se verifica en diferentes formas de “territorialización” (Segato, 2008) donde resaltan los orígenes religiosos de una manera provocativa, como en el caso de Rania y la existencia de una literatura surgida por jóvenes escritores y escritoras nacidas o criadas en Italia de padres magrebíes, que buscan su identidad en una lucha entre los dos mundos en los que sienten que pertenecen, los valores que aceptan y rechazan de cada uno.

De esta manera, a la familia de origen y la pertenencia religiosa se agrega la identidad nacional para definir la experiencia de ser musulmán, judío o católico practicante en Italia como un modo de adaptarse a un ambiente social tomando distintas referencias culturales. Esta reinterpretación de la memoria religiosa permite el surgimiento de una nueva identidad colectiva como fuerza política que reivindica luchas por parte de las segundas y terceras generaciones que en el caso musulmán puede rastrearse en la bibliografía de Ghazy (2007) o Abdel Qader (2008) sobre sus experiencias de vida en Italia.

En relación con esto, los jóvenes entrevistados sienten que pertenecen a dos países diferentes al mismo tiempo como Khalid que se interesa por chicas extranjeras aunque no sean musulmanas o Amina que nació en Marruecos pero afirma que se siente mejor con los chicos italianos de su edad más que con sus compatriotas.

Más allá de lo que sucede en cada una de las cuatro comunidades estudiadas, los fragmentos de entrevista dan cuenta que hay un modo de gestionar la memoria religiosa que es el de las sociedades contemporáneas que por momentos permite comparar a los judíos entrevistados con los focolares en relación a la observancia de las prácticas y en otros momentos con los armenios si se analiza el concepto de territorio. Por último, podría agregarse que las nuevas generaciones de las familias entrevistadas toman

referencias del pasado que mezclan con las propias necesidades que a veces son familiares, a veces personales y a veces representan a la comunidad.

De esta manera, la memoria religiosa es ese espacio donde se cruza lo religioso, étnico y lo biográfico y, al mismo tiempo, permite hablar de la familia y de la transmisión de las creencias en la modernidad.

La memoria no tiene fin y puede ser “habitada” (Zaros, 2014) de diferentes modos que se relacionan con una construcción de la propia memoria familiar, comunitaria y religiosa, un campo que se resignifica viviendo.

Bibliografía

- ABDEL QADER, S. **Porto il velo, adoro i Queen**. Milano: Songogno Editore, 2008
- ASSMAN, J. **La memoria cultural**. Torino: Einaudi, 1997
- BENGTSON, V. L., COPEN, C. E., PUTNEY, N. M., & SILVERSTEIN, M. A. Longitudinal study of intergenerational transmission of religion. **International Sociology**, 24, 235-245, 2009
- CARTOCCI, R. **Geografia dell'Italia cattolica**. Bologna: Il Mulino, 2011
- GHAZY, R. **Oggi forse non ammazzo nessuno**. Milano: Fabbri editore, 2007
- HERVIEU LÉGER, D. **La religión, hilo de memoria**. Barcelona: Herder Editorial, 1993
- HIRSCH, M. The generation of postmemory. **Poetics Today**, 29:1, p. 103-128, 2008
- LECCARDI, C. **Sociologie del tempo**. Roma-Bari: Laterza, 2009
- ROY, O. **Global Muslim**. Milano: Feltrinelli, 2002
- ROY, O. La santa ignorancia. **El tiempo de la religión sin cultura**. Barcelona: Península, 2008
- SAINT BLANCAT, C. Musulmans italiens et europeens: devenir acteurs et interlocuteurs dans l'espace public en Treviso. In Semi, E. (Comp.). **Mediterraneo e migrazione oggi**. Venezia: Il ponte, 2006
- SEGATO, R. La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. En Aurelio Alonso (Comp.). **América Latina y el Caribe**. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo. Buenos Aires: CLACSO, 2008
- ZAROS, A. Il tempo della memoria religiosa. Uno studio sulle dimensioni famigliari e comunitarie. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, vol. 5, n. 2, p. 153-165, 2014.

Submetido em: 9-1-2016

Aceito em: 7-12-2016