

LOS HEREDEROS DE LOS ABUELOS: SOBRE LA SOCIALIZACIÓN RELIGIOSA EN FAMILIAS DE DIFERENTES CREDOS EN BUENOS AIRES

Agustina Adela Zaros¹

Esperamos encontrar en lo pequeño lo que nos esquivo en lo grande, tropezando con verdades generales mientras estamos revisando casos especiales.

(Clifford Geertz)

Abstract: This paper analyze the socialization in families belonging to different religious traditions and living in the Metropolitan Area of Buenos Aires. The aims of this qualitative research is understand how is the transgenerational memory transmission and how the religion builds family. The theoretical approach is from the sociology of religion and the family is one of the places of the social construction of reality with the aims of understand the religious memories and experiences through owns practices. The results highlight the influence of religious ethos on family descendants, the presence of grandparents in the family's memories and the unlineal trajectory in the transgenerational transmission of families, that include tensions between the belonging to the group and the own individuality.

Keywords: Family; Religion; Memory; Generation.

Resumen: Este artículo examina cualitativamente la socialización religiosa en familias que pertenecen a diferentes tradiciones religiosas y que viven en el Área Metropolitana de Buenos Aires con la finalidad de entender cómo se transmite la memoria transgeneracional y cómo la religión construye familia. La perspectiva de análisis parte de la sociología de la religión y entiende la familia como uno de los lugares privilegiados de construcción social de la realidad con el objetivo de comprender cómo se recuerda, cómo se experimenta lo religioso y cuáles son sus prácticas. Los resultados destacan la influencia del ethos religioso en la descendencia familiar, la presencia de los abuelos en los recuerdos familiares y bifurcaciones en la

¹ Doctora en Ciencias Sociales (UNIPD), becaria postdoctoral CEIL-CONICETUNIPD. Contato: agostinazaros@gmail.com

transmisión transgeneracional de familias de pertenencia distintas que dan cuenta de las tensiones entre el grupo y las individualidades.

Palabras-claves: Familia; Religión; Memoria; Generaciones.

Andá a esa casa del abuelo o de los tíos donde ibas a pasar las fiestas, donde están reunidos, mira la cara de los tuyos, esos rostros que ahora sólo recordamos en blanco y negro. Andá a la cocina, miren a su abuela con los últimos preparativos. Mirá los cuadros, que cosa estaba colgado en cada pared, respiren profundo, recuerden la fragancia de la comida. Miren los rostros sonreír, cantar, miren los rostros de las almas que soñaron con que ustedes estén aquí [...] Ahora hagan un lugar en la mesa y sienten a esa mesa a sus hijos, a sus nietos².

Es la segunda noche del año nuevo judío – 5777 – “la celebración de la creación” en un templo conservador³ de la ciudad de Buenos Aires. Estas son las palabras del rabino durante una meditación. Todas las generaciones están compartiendo una misma mesa, quienes viven y quienes ya no, el único que ha sido contemporáneo a todos es quien está en el templo – que está viviendo la experiencia de la meditación –, es quien relata a los más jóvenes sobre quienes los precedieron.

Los relatos familiares dan cuenta de la tradición al interior de la casa que también puede tener un sentido religioso, en la cual se naturalizan modos de creer (Hervieu-Léger, 1993) y de hacer que pueden recordarse, modificarse, perderse y siempre, construirse.

El presente artículo busca entender cómo se transmite la memoria transgeneracional y cómo la religión construye familia. Se presentan aquí los primeros resultados de una investigación cualitativa (Vasilachis de Gialdino,

² Notas etnográficas, Octubre 2016, Buenos Aires.

³ En Buenos Aires están presentes todas las ramas del judaísmo ortodoxo, conservador y reformista (Bianchi, 2004), tres categorías definidas en base a la práctica ritual y a la interpretación de la Torá.

2006) que indaga sobre la socialización religiosa en familias judías, musulmanas, católicas y evangélicas del Área Metropolitana de Buenos Aires⁴.

La memoria entendida – tanto en el plano individual como en el colectivo – se caracteriza como constituida por procesos de reconstrucción, donde el pasado es accesible con respecto a las problemáticas del presente. En el cuadro de la memoria familiar hay figuras y hechos que tienen la función de ser puntos de referencia pero que cada una de estas figuras expresan un carácter en toda su totalidad. Así, cada uno de estos hechos resume un entero período de la vida del grupo y son al mismo tiempo imágenes y nociones (Halbwachs, 1996).

El relato de los orígenes de la tradición familiar y su construcción en el presente está en los recuerdos de los entrevistados. La memoria transgeneracional (Ricoeur, 2004) habla del presente y al mismo tiempo de un pasado familiar común (Muxel, 2002) que puede reconocerse como parte de un linaje creyente (Hervieu-Léger, 1993). Estos recuerdos también pueden comunicar lo religioso, otorgándole un sentido a los muchos posibles (Pace, 2008) y pueden ligar a los descendientes en una continuidad de tradición religiosa. De esto, la importancia de la coherencia de los discursos sucesivos que otorguen credibilidad al trabajo permanente de reinterpretación del pasado (Pollak, 1989, p. 10).

Con la modernidad la familia se convierte en el espacio privado privilegiado de la ética, la jerarquía, la división de géneros y el casamiento por amor. La familia natural, deseable y correcta de los años sesenta es lo que Isabella Cosse (2010) define como modelo de domesticidad, momento a

⁴ El campo religioso argentino presenta una diversidad cultural y religiosa rica en diversas tradiciones. Nueve de cada diez argentinos declaran creer en Dios (91,1%) y el 58,9% adhiere a la religión transmitida en la familia durante la infancia (Mallimaci, 2013). En lo específico del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) de los trece millones de habitantes el 69,1% adscribe al catolicismo, el 18% son indiferentes religiosos, 9,1% son evangélicos, 1,4% Testigos de Jehová/Mormones y 2,4% otras religiones entre judíos, musulmanes, umbanda, budista y espiritista (Mallimaci, 2013, p. 74).

partir del cual se produce una ruptura generacional en términos de normatividad social especialmente en la sexualidad y las diferencias de género.

La familia es uno de los lugares privilegiados de construcción social de la realidad a partir de los eventos y relaciones aparentemente más naturales (Saraceno; Naldini, 2007). La familia contemporánea es pensada como espacio de relaciones afectivas, personales y duraderas situada en el centro de la construcción de la identidad individualizada (De Singly, 1996, p. 28). Para este trabajo dialogamos también con una familia extendida (Park; Howard Ecklund, 2007) en la cual, la influencia de los padres en la transmisión religiosa se amplía a los parientes que no comparten la vivienda como tíos, tías, primos, primas, abuelos y abuelas.

Días Duarte denomina “segunda modernización” a las generaciones socializadas a partir de la década del 70 ya que se oponen a la continuidad de las siguientes en cuestiones de pertenencia y práctica religiosa donde confluyen alternativas éticas religiosas junto con otras no confesionales que influyen el ethos privado (Duarte, 2005).

La perspectiva generacional permite visualizar las significaciones otorgadas por quienes comparten el mismo tiempo y los mismos cambios sociales; al interior de la familia las generaciones permiten dar cuenta de las tensiones y negociaciones que los cambios provocan en relación con los valores morales transmitidos. Como afirma Duarte, los modos de pertenecer congregacionales están íntimamente relacionados a la experiencia de la familia y a los modos de emergencia y consolidación de un sentido de personalidad individual (2006, p. 60). Asimismo, la socialización del individuo necesita integrarse en redes que contengan y canalicen la afectividad que pueden constituir espacios alternativos a la familia (Jelin, 1998).

Este trabajo parte del concepto de memoria para analizar la familia; en particular en los modos de habitar la memoria en el presente a través de prácticas y la interpretación de los recuerdos familiares que pueden garantizar a los sujetos el sentido de su propia continuidad y la afirmación de la propia identidad (Jedloski, 1989, p. 48). El lugar que se ocupa en la familia y en las relaciones sociales que se entablan con quienes se comparte la

cotidianeidad, la proximidad de la convivencia y las primeras referencias de un universo de sentido; modifica el punto de vista sobre la memoria colectiva al cambiar la posición en el linaje familiar. Es decir, la vasta pluralidad de formas a partir de las cuales ese territorio de memoria familiar puede ser ocupado, percibido, producido y reproducido (Carvalho, 2005).

El aporte a la comprensión del fenómeno indica que la transmisión religiosa no es unilineal, que las posibilidades de recepción pueden modificarse según el lugar que se ocupa en el parentesco; y que pueden encontrarse perfiles similares de transmisión religiosa familiar en pertenencias distintas. La presencia de la figura de las abuelas materna en los recuerdos, los cambios en las prácticas religiosas a partir de fallecimientos de familiares y las parejas que se forman en ambientes ligados a la religión dan cuenta de la influencia y las negociaciones – entre memoria familiar e individualidad – de la adscripción religiosa en la sociedad actual.

A nivel metodológico, la observación participante (Ameigeiras, 2006) en las comunidades de referencia de los informantes permitió conocer y acceder a los contextos particulares y ámbitos religiosos que frecuentan las familias entrevistadas, las entrevistas con álbumes de familia dan cuenta de la dimensión de los sentimientos y emociones (Lins, 1989) relacionados con los recuerdos, el acceso a los hogares de los entrevistados y la materialización de la memoria familiar. Por último, las entrevistas en profundidad – al matrimonio junto y a los hijos individualmente – permitieron ahondar en temas y dimensiones específicas de la trayectoria de los entrevistados.

Anexo 1 – Perfil de los entrevistados

Entrevistado	Parentesco ¹	Edad	Género	Afiliación religiosa	Migración ²
Julio	Padre	85	Masculino	Judío	Moldavia
Lorena	Abuela	88	Femenino	Evangélica	Italia
Pedro	Padre	44	Masculino	Evangélica	Ucrania
Naima	Abuela	77	Femenino	Musulmana	Siria
Matías	Hijo	21	Masculino	Católico	Italia

Entrevistado	Parentesco ¹	Edad	Género	Afiliación religiosa	Migración ²
Amparo	Madre	52	Femenino	Musulmana	Paraguay
Jimena	Madre	58	Femenino	Judía	Rusia
Fernando	Padre	78	Masculino	Judía	Polonia, Rusia
Sol	Nieta	17	Femenino	Musulmana	Siría

¹ El parentesco está establecido aquí según las generaciones entrevistadas de la misma familia. El matrimonio fue entrevistado junto y los hijos y nietos individualmente.

² En relación al país de origen de cada familia entrevistada.

Fonte: Elaborado pela autora.

Los entrevistados para esta investigación son 17 en total que pertenecen a diez familias de las cuales tres son judías, tres musulmanas, dos católicas y dos evangélicas; son abuelos, abuelas, padres, madres, hijos e hijas, nietos y nietas y 4 testimonios privilegiados, tienen entre 17 y 88 años y viven en la ciudad de Buenos Aires. Son profesionales (7), empleados (3) y estudiantes (2), jubilados (3) y amas de casa (2). Las parejas adhieren ambas a la misma confesión, salvo en el caso de la entrevistada sufi, Amparo, que está separada del padre de sus hijos. La etnografía se realizó durante los meses de marzo a diciembre de 2016 en dos templos judíos conservadores, una iglesia católica, dos iglesias evangélicas, una institución islámica y una tariqa sufi donde se conocieron a las familias que después fueron entrevistadas entre agosto y diciembre de 2016 en Buenos Aires.

Los casos analizados surgen del campo dentro del universo de la investigación sobre las memorias familiares en pertenencias religiosas distintas, principalmente referidas al carácter migratorio de los antepasados y su relación con la pertenencia y prácticas religiosas y, en segundo lugar, sobre los referentes familiares en la socialización religiosa de los entrevistados.

El texto está organizado en dos partes sobre las memorias – de los orígenes familiares, de las prácticas de los abuelos y abuelas y de los rituales

– de los miembros de las familias que fueron parte de la investigación para finalizar con la discusión final que propone el trabajo.

MEMORIA Y GENERACIÓN

En este primer apartado se reproducen fragmentos de las entrevistas que describen cómo llegaron al país los antepasados de los entrevistados (uno judío, dos evangélicos y uno musulmán) como parte del pasado individual (Zerubavel, 2005, p. 13) y la influencia de esta herencia en la memoria religiosa.

Conocí a Julio y Aurora en un templo judío conservador pocas semanas antes de que festejaran 40 años de casados. Se habían conocido en una biblioteca de la colectividad judía durante la época universitaria y ambos provienen de familias asquenazí provenientes de Europa del este. “Nos casamos y tuvimos un montón de hijos”, dirá Julio para resumir la historia. Tuvieron 6 hijos, algunos de los que están presentes el día del aniversario en el templo.

Julio (85 años): los abuelos se casaron en Europa, en lo que hoy es Moldavia, y tenían ya 4 hijos cuando en 1916 o 17 en plena guerra mundial [...] mi abuelo con su hermano gemelo se escaparon, dejaron a la mujer con 4 hijos, no sé cómo hizo, llegó a la Argentina, al puerto de Buenos Aires y ahí un pariente que tenían lo llevó a Tucumán.

Le costó seis años a su abuelo traer a su esposa con los 4 hijos al país, se reencontraron en Buenos Aires⁵ y tuvieron dos hijos más. Como muchas familias judías provenientes del imperio Ruso, formaron parte de la segunda oleada migratoria masiva (Bianchi, 2004; Devoto, 2002) muchos de los que

⁵ Tanto la comunidad musulmana como la judía argentina tienen una presencia histórica en el país y participaron de la formación del Estado nacional argentino (Bianchi, 2004; Devoto, 2002). Ricardo Feiersten (1993) recrea los diversos grupos judíos que se instalaron en diferentes barrios de Buenos Aires.

formaron parte de las “colonias judías”⁶ que se dedicaron a agricultura, ganadería y manufactura en una primera etapa y luego la migración judía urbana que pobló las principales ciudades del país, entre ellas San Miguel de Tucumán, caracterizada por la creación de asociaciones (Herszkowich, 2013). Esto también significó una profunda transformación demográfica y cultural precisamente en las estructuras familiares y unidades domésticas (Moreno, 2004).

El entrevistado recuerda la imagen de su abuelo materno siempre con el sombrero puesto como signo de observancia religiosa que también da cuenta del declino de dicha ortodoxia en las generaciones posteriores de la misma familia. Como relata el mismo entrevistado “[...] hay que entender que después de la segunda guerra mundial, hubo una gran oleada de inmigración, la gente quiso liberarse, la ortodoxia estaba muy en caída, nadie quería verse obligado a cumplir reglas y leyes, cada uno hacia más que lo indispensable”.

La próxima entrevistada es evangélica, me recibe en el living de su casa y me relata una foto de cuando tenía 8 años, es un picnic en una casa ubicada en las afueras de Buenos Aires. Están sus padres, abuelos, hermanos, hermanas, tíos, tías y primos. Me señala en la foto quién es quién a medida que aparecen en su relato, mientras ordena los hechos de su propio pasado (Jedlowski, 1989) que marcaron su pertenencia religiosa evangélica.

Lorena (88 años): La historia más cercana arranca con mi bisabuela [...] ya era creyente en Jesucristo y cuando vinieron las tres hijas, les dijo, busquen una Iglesia para escuchar la Palabra de Dios. Ellas buscaron una Iglesia, se convirtieron, se casaron. Mi abuela y mis dos tías abuelas, las tres se casan. Mi abuelo, el esposo de mi abuela Adela [...] era católico pero después abraza la fe evangélica, la verdadera conversión.

Lorena describe otra historia de migrantes italianos donde buscar una Iglesia es un pedido específico de continuidad por parte de la bisabuela y así la rama femenina de la familia es la fundadora de la pertenencia evangélica.

⁶ En las provincias de Santa Fe, Buenos Aires y Entre Ríos organizadas en la Jewish Colonization Association (JCA).

Es la mayor de cinco hermanos, como su bisabuela, también se casó con un hombre que se convirtió a la fe evangélica. Lorena fue la esposa de un pastor y es abuela de otro, tiene en total 6 bisnietos y frecuenta la misma iglesia evangélica desde que nació; ahí se casó y se bautizaron sus dos hijas.

Algranti (2010) señala que entre 1881 y 1924 llegan al país las iglesias protestantes históricas de corte misional, herederas de la Reforma Protestante, entre ellas la vertiente de los Hermanos Libres y –si bien no responden a una estrategia evangelizadora– son los inmigrantes los primeros grupos que formarán parte de las iglesias evangélicas.

Pedro es una tercera generación de evangélicos, frecuenta una Iglesia que se autodenomina independiente –pero también descende de los Hermanos Libres⁷– donde conoció a su esposa con quien se casó a los 21 años. A continuación, describe la llegada de su abuelo a la Argentina y el linaje que lo hace cristiano.

Pedro (44 años): estar en la Iglesia evangélica nace desde mi abuelo materno, él conoce a Jesús como su Salvador y tiene una experiencia muy fuerte con Dios [...] y por supuesto el cristianismo no era aceptado en el comunismo, entonces él se escapa de Ucrania con 17 años y de hecho cruza el río Lenin congelado por abajo del hielo de costa a costa y se casa con mi abuela que era hija de un misionero inglés, también de la Iglesia evangélica y, bueno mi mamá es evangélica y mi papá se convierte en su juventud.

Es el relato de una huida para contar su “salvación” que indica también el nacimiento de la tradición religiosa familiar que el entrevistado y sus hermanos continúan. Dentro del relato evangélico de Lorena y Pedro aparecen conversiones en diferentes generaciones, en el abuelo de la primera y en el padre del segundo. En ambos casos, los padres de cada uno se convierten a

⁷ Esta Iglesia pertenece a un grupo de Iglesia autónomas con raíces en los Hermanos Libres pero que atravesaron movimientos de renovación que nacen en Inglaterra en 1825 (Entrevista al Pastor, junio 2017). Sobre el campo evangélico en Argentina ver Algranti (2010), Wynarczyk (2009).

la fe evangélica y se le da continuidad a la tradición religiosa materna con una fuerte participación de sus miembros en las actividades de la Iglesia⁸.

Por otro lado, Naima es hija de un matrimonio de sirios, nacida en uno de los barrios de Buenos Aires caracterizado por la migración de países árabes, aquí rememora el relato de su padre cuando llegó al país.

Naima: mi mamá vino de 3 meses a la Argentina, nacieron los dos en siria, (mi papá) vino a los 16 años se embarcó [...] como polizonte porque plata no había [...] no tenía profesión ni oficio, ni nada [...] A medida que iban llegando fueron ocupando una zona, es decir trataron de estar cercanos unos a los otros y el barrio que se llama de los turcos, le vamos a decir, San Cristóbal, era de los árabes, mal llamados turcos. Y a mi papá le decían el turco Carlitos porque el acá, como el nombre de él era largo y no lo entendían bien. El me contaba, desde Morón venía caminando hasta la Capital Federal, con un canasto en el hombro venía vendiendo puntillas, alfileres, hilos, esas cosas, se las ingenió, y en cada casa que iba en ese camino le daban agua, lo empezaron a llamar Carlitos y le quedó Carlitos.

Sobre la presencia institucional del Islam en el país, la primera etapa corresponde al Islam como una religión de inmigrantes y abarca las cuatro primeras décadas del siglo XX, cuando árabes musulmanes, minoritarios en el contexto de una inmigración cristiana, fundan los centros religiosos más antiguos (Montenegro, 2015, p. 1) Sin embargo, Naima hace referencia a su familia como árabe, la palabra islam aparece en las entrevistas con la nieta como parte de un recorrido individual que será reinterpretado a la luz de la descendencia familiar⁹.

En los cuatro fragmentos, los informantes – evangélicos, judío y musulmán – reconstruyen el relato sobre los orígenes familiares otorgándole autoridad en el presente (Hervieu-Léger, 1993) a la continuidad de la

⁸ Los entrevistados participan de la Escuela bíblica, de grupos en casas, de las reuniones semanales y las actividades para niños y adolescentes.

⁹ Este punto será ampliado en el próximo apartado a partir del relato de Sol, la nieta de Naima.

pertenencia a una tradición religiosa. Los acontecimientos de la migración, la guerra, las persecuciones y la pobreza aparecen a través de la memoria de los antepasados (Ricoeur, 2004) y en los tres primeros se destaca el origen desde la generación de los abuelos que vinieron de Europa, a través de un ritual originario: escapando, cruzando un río congelado y el océano. La construcción del relato de las relaciones parentales está asociada a valores étnicos y religiosos y a dinámicas familiares de transmisión que pertenecen a la memoria familiar y son incorporadas por los entrevistados. Por su parte, Naima reconstruye los inicios de la trayectoria laboral de su padre como vendedor ambulante, quien siempre se desempeñó en el comercio con locales en el barrio de San Cristobal.

Estas lógicas remiten a lo que Kellerhals, Ferreira y Perrenoud (2002) denominan transmisores institucionales que responden a construcciones identitaria como la fe y el mito que pueden estructurar el curso de vida y donde la tensión emerge entre la lealtad a un pasado familiar y las preocupaciones individuales.

Es recurrente aquí el paralelismo entre formar una familia y la incorporación de un nuevo miembro a la iglesia, el pasaje entre lo adquirido y la situación de origen emerge como una confirmación de la filiación religiosa (Duarte, 2006). Es un parentesco vinculado al pasado con el fundador de la tradición religiosa y también funciona en sentido contrario, adquiere sentido en función de una filiación religiosa. Hay una doble pertenencia – a un grupo, a una historia, a una memoria – que precisa de otros para ubicarse dentro de ese mapa familiar religioso pero que al mismo tiempo coloca al individuo en una parte integrante de ese todo.

Hasta aquí en los fragmentos de entrevista reproducidos los parientes aparecen como la primera fuente de influencia religiosa (Park, Howard Ecklund, 2007). El próximo apartado se focaliza en la figura de los abuelos y abuelas que surge en las entrevistas relacionado a los recuerdos (Attias-Donfut; Segalen, 2002; Lins, 1987). Los nietos también tienen una emocionalidad diferente con sus abuelas y emergen representaciones relacionadas con lo

religioso más que en el vínculo padre-hijo/a, madre-hijo/a generadas en interacciones sociales cotidianas (Vallverdu, 2016).

SOBRE LAS CREENCIAS DE LOS ABUELOS Y ABUELAS

A continuación, tres entrevistados mencionan situaciones compartidas con sus abuelas maternas – llegados de Italia, Rusia y Siria respectivamente – en relación a aspectos religiosos de la vida cotidiana.

Matías tiene 21 años, creció en una familia de católicos practicantes, es el menor de tres hijos. Jimena es judía, tiene 58 años y es madre de tres hijas de 38, 28 y 25 años. Naima tiene 77 años, es hija de sirios musulmanes, madre de dos hijos y abuela de 2 nietos.

Matías (21 años): Mi abuela materna súper religiosa, porque me acuerdo que de chiquitos, yo me llevo muy bien con mis primos [...] Y me acuerdo que cuando íbamos a la playa ella antes de dormir nos hacía rezar todos juntos, estábamos en una habitación, re familia así perfectita tipo situación casi de televisión.

Los primos son las figuras que aparecen como parientes cercanos, el rezo como práctica religiosa y un imaginario de familia católica en su descripción. Matías define a su abuela como superreligiosa mientras que en otra entrevista su madre afirma que “no eran super religiosos sus padres” a la hora de definirlos. Ser religioso en ambos entrevistados – madre e hijo – es definido en base a las prácticas como ir a misa y rezar mientras que recibir los sacramentos queda implícito como algo dado.

Del mismo modo, Naima define a su abuela en relación a la práctica de las cinco oraciones diarias del islam. Conocí a Naima en una fiesta del sacrificio en la institución islámica más antigua de Buenos Aires¹⁰, es la celebración que recuerda el sacrificio de Abraham, una de la más importante

¹⁰ Sobre el Islam argentino, ver los trabajos de Silvia Montenegro (2015).

dentro del Islam junto con el mes del Ramadán. Naima vivió con su abuela hasta los 15 años cuando ella regresó a Siria, esa fue la última vez que la vió.

Naima (77 años): mi abuela [...] ella usaba el pañuelo pero como el que usan ahora acá, mi abuela se lo ponía tan lindo así para atrás, no es hiyab [...] Ella hacia los 5 rezos por el día, era religiosa [...] Yo me acuerdo que rezaba, ponía una carpetita así y rezaba, ella la vivía pero no hacía que los demás estén atados a ese ritual. No iba al Hach, nunca fue, no había mezquita, no había nada en esa época, yo la veía que hablaba todo en árabe, quedó con la usanza de antes vamos a decir.

Naima recuerda su abuela en lugares como la casa prefabricada donde vivía, los objetos como la alfombra, el pañuelo, las palabras en árabes y las historias compartidas (Attias-Donfut, 2002, p. 294); aquí la lengua es la forma de recordar, mantener y comunicar.

Con el pañuelo hace referencia al velo islámico, el precepto de cubrirse que señala el Corán (24:31). Para el Islam, “el mundo es una mezquita”¹¹ por lo que se puede rezar en cualquier lugar pero la creencia dice que las bendiciones se multiplican haciéndolo en la mezquita y con otros. Por eso, la abuela de Naima rezaba en su casa – convirtiéndola en mezquita – poniendo la alfombra en dirección a La Meca, como todos los musulmanes. Hacia esa ciudad es el peregrinaje – Hach – que se realiza al menos una vez en la vida de los musulmanes en el duodécimo mes del calendario y que constituye uno de los cinco pilares del Islam.

Naima tuvo dos hijos: la mamá de Sol y un hijo varón que falleció a los 35 años. En la actualidad mantiene una relación cotidiana con su nieta y es quien la acompaña a muchos eventos del colegio y de la institución que Sol frecuenta, donde las conocí. Volvió a hablar árabe y aprendió a rezar con su nieta, tal como veía hacer a su abuela. En este caso la descendencia religiosa, de parentesco y de género vuelve a través de la generación más joven de su familia.

¹¹ Notas etnográficas, Julio 2016, coordinador del grupo joven. 25 años.

El recuerdo de su abuela está cargado de emocionalidad pero sin transmisión de una ortopraxis relacionada con la espiritualidad. La evocación de la ritualidad doméstica no tiene un significado religioso sino atribuido a las usanzas de su abuela, es reinterpretada a partir de la relación y socialización institucional de su nieta. Hay una sustitución de una generación por otra dentro del linaje familiar, de su abuela y de su hijo por sus nietos; que trae consigo modificaciones en el modo de ser religioso que comunican con las experiencias de una generación anterior (Ricoeur, 2004).

A continuación, Jimena es judía, tenía 9 años cuando murió su madre, creció cerca de sus abuelos maternos de descendencia azquenazí que vivían en la “casa del frente” y durante la adolescencia convivió con la segunda esposa de su padre y sus dos hermanos. En relación a la ritualidad doméstica y al ámbito íntimo de la historia de la familia (Attias-Donfut; Segalen, 2002, p. 286) relata que comenzó a prender las velas el viernes cuando falleció su abuela. Dicha práctica es considerada una tarea femenina y hogareña que marca el inicio del día de reposo y de celebración según la tradición judía. La entrevistada afirma que “sintió que tenía que continuar” con la práctica religiosa de su abuela, que sus hijas no conocieron. Sobre sus recuerdos de infancia, relacionados con su familia y las festividades describe:

Jimena (58 años): iba al templo cuando iba a lo de mi abuela y había fiesta. Tengo recuerdos de entrar en el templo, cuando lo íbamos a buscar a mi abuelo. Me acuerdo haber estado con mi abuela alguna vez arriba y con mi mamá [...] tendría 4, 5 años lo que te estoy contando, como mi abuelo era de la comisión directiva se sentaba en el sector reservado que estaba dos escalones arriba.

Además de la separación por género, la jerarquía dentro de la comunidad también quedaba expuesta por la ubicación de su abuelo y la visión del templo de la entrevistada es desde el sector femenino, junto a las dos generaciones precedentes de su linaje familiar.

Hasta aquí los entrevistados católico (Matías), musulmán (Naima) y judío (Jimena) describen mayor presencia de las abuelas maternas y “lo que

trajeron los abuelos de Europa” establece una bisagra entre la continuidad de la familia en otro país con aspectos rituales arraigados a referencias étnicas y religiosas.

El próximo caso también hace referencia a recuerdos en los que están presentes los abuelos maternos pero es diferente a los anteriores porque no hay una continuidad en la pertenencia religiosa. La entrevistada se convirtió al islam generando una ruptura en la tradición de su familia de origen, tanto materna como paterna, católica y evangélica respectivamente.

Amparo nació un 4 de agosto, según el calendario su abuela católica le quería poner Dominga. Me cuenta que por suerte cambiaron de idea y le pusieron Amparo. Hija de madre soltera, se crió con sus abuelos hasta que fue madre, tuvo 3 hijos y tiene 3 nietos.

Amparo (52 años): mis abuelos me querían llevar (a misa). Iba pero no escuchaba nada después tenía que hacer el catecismo, me mandaban con un primo y yo le decía, andá a la Iglesia que yo te espero en la plaza.

Cuando cursaba el cuarto grado del colegio primario le tomaron una prueba que recuerda aún hoy: “¿Qué es el imam, que es el islam y que es la mezquita? y eso nunca más me salió de la cabeza”. Hace 7 años fue a comprar un Corán a una comunidad sufi y dos años después hizo el juramento como iniciada de una de las 12 órdenes reveladas¹².

Amparo dio inicio a esta tradición religiosa en su familia tiene continuidad en una segunda generación femenina y en la tercera con su nieto – el hijo de su hijo menor fallecido – que se convirtió meses después que ella – con 9 años – y asiste a las reuniones con la misma periodicidad que la madre. Sus dos hijos varones en cambio no frecuentan las reuniones, solo asistieron el día de su juramento. La entrevistada relata su trayectoria desde una nueva visión del mundo y hace una reconstrucción del pasado

¹² Notas etnográficas, Septiembre 2016. Analia Kerman (2007) hace una reconstrucción de la historia del sufismo en Argentina. Por su parte, Fernando Chinnici ([20--]) explora el sufismo en una tariqa de Buenos Aires.

otorgando sentido a la conversión presente (Vallverdú, 2016; Pollak, 1989) como cuando rememora experiencias de la infancia de escaparse del catecismo.

La entrevistada frecuenta el grupo sufi una vez por semana donde se reza y se hacen prácticas que consisten en ejercicios de respiración que repiten palabras del Corán y los nombres de Allah acompañados por movimientos corporales con la finalidad de rememorar y predisponer el cuerpo y el espíritu. Después se comparte la cena y el encuentro semanal, que dura aproximadamente 5 horas, concluye con una práctica final¹³. Así como sus abuelos la llevaban a misa, Amparo lleva a su hija a y a su nieto semanalmente a las reuniones del grupo sufi.

El grupo de “hermanos y hermanas”, como se denominan, están en un portarretrato en el living de la casa de Amparo. Son 30 personas promedio que asisten cada semana a las reuniones, tienen entre 25 y 60 años, son en su mayoría argentinos que se convirtieron al Islam y que constituyen los vínculos afectivos y familiares para la entrevistada. De esta manera, tanto rituales colectivos como los vínculos personales que estimulan relaciones afectivas construyen lazos de pertenencia a partir de afinidades, en este caso de tipo religiosa, que exceden la descendencia familiar¹⁴.

RITUALES Y CONMEMORACIONES

Los rituales y encuentros de conmemoración buscan alimentar la conciencia de grupo (Kellerhals; Ferreira; Perrenoud, 2002), contribuyen a la construcción de la memoria familiar y a consolidar los valores-códigos atribuidos colectivamente a determinadas prácticas. Este apartado recorre particularmente las festividades del año nuevo judío durante sus dos noches mediante la etnografía,

¹³ Notas etnográficas, Mayo 2016.

¹⁴ Es interesante el contrapunto con la investigación de Dias Duarte y Campos Gomes (2008) sobre tres familias en donde destacan el desarraigo en relación al mundo de origen para pensar las sustituciones entre el estatus atribuido y el estatus adquirido en lo que denominan “procesos de autoafirmación” de los miembros de las familias estudiadas.

un casamiento musulmán – a partir de la visualización del álbum de fotos – y un Bart mitzvá a partir de los recuerdos de un entrevistado.

Se conocen como “Altas Fiestas” al año nuevo y al día del perdón, las separa una semana y son las festividades de mayor afluencia de personas en los dos templos observados donde hombres y mujeres se sientan juntos. El año nuevo judío consta de dos noches, la primera Jimena me invitó a cenar a su casa con su marido Ignacio, dos de sus tres hijas, la pareja de su hija, su suegra, la esposa de su hermano, su sobrino con la novia y una pareja de amigos luteranos. Jimena y su hija menor llevaban semanas cocinando para esa noche que celebran desde hace unos años, la cena está compuesta por alimentos no casher, se come pescado – que simboliza la abundancia – y manzanas con miel para augurar un año dulce. En estas prácticas del espacio familiar, Jimena es quien reparte las kipá a los invitados, bendice el vino y después el pan que para esta noche especial es un pan trenzado dulce y redondo. Su marido dice no creer en la religión y comparte la mesa desde ese lugar, explícitamente resaltado.

La construcción de lo “femenino” y el rol de la mujer son fundamentales en la construcción de la memoria individual que se asocia a las mujeres de la casa, a las prácticas domésticas gastronómicas y religiosas. En el caso de Jimena cocina junto a su hija pero no aprendió de su madre y el año nuevo judío prevé junto al servicio en la sinagoga una reunión familiar donde la cena consta de comidas específicas. De esta manera, la comida tradicional tiene un significado de transmisión y herencia ligado a las generaciones familiares y a la festividad religiosa.

La segunda noche de Rosh Hashaná asistí a un templo con más de mil personas¹⁵ en su mayoría vestidos de blanco y después del servicio fui invitada a otra casa para cenar. La anfitriona era Laura, que nacida en una familia católica pasaba su primer año nuevo tras su conversión. Una de las invitadas era Franca que participa como voluntaria en el templo, proviene de una familia

¹⁵ Los lugares durante las “Altas fiestas” se reservan con meses de anticipación y cuestan entre 400 y 8000 pesos e incluyen las dos festividades.

conservadora y fue socializada en ambientes judíos durante toda su vida; esa noche estaba sola porque su único hijo pertenece a un templo ortodoxa; por lo tanto se reunía con su comunidad. Completaban la mesa Carlos con su hijo Mateo y la pareja de éste desde hace 15 años, Eduardo. Carlos comenzó a ir al templo después del fallecimiento de su esposa, hace dos años. Su hijo le aconsejó que busque un rabino para transitar el luto después de cuidar a su mujer durante varios años. Carlos buscó el templo más cercano a su casa y fue a hablar con el rabino, simpatizó con él y de esa manera comenzó a ir al servicio el viernes a la noche. Al año siguiente, decidió hacer el curso de Bar mitzvá para adultos y leyó la Torá por primera vez frente a la comunidad como lo hacen los varones a los 13 años y al cumplir 12 las mujeres.

Mateo relata su experiencia con el judaísmo diciendo “[...] fui gay desde muy chico así que no estaba en contacto con la comunidad”. La homosexualidad aparece como la característica que lo excluye de la comunidad religiosa y lo familiar como la condición que lo une en la actualidad. A partir del acercamiento de su padre al templo, comenzó a acompañarlo y después fue forjando amistades como las de Franca y Laura con quien comparte otros espacios de sociabilidad dentro del marco comunitario. Hay una correspondencia entre familia y afiliación religiosa en la cual Mateo frecuenta el templo como hijo de Carlos y en los dos también se destaca el carácter social de ir al templo, conocer personas, generar vínculos y actividades en grupo; como da cuenta la cena en casa de Laura.

El desarrollo de los temas hasta aquí también muestra como la memoria transgeneracional se construye en algunos casos a partir de la muerte de los familiares: el hijo de Naima, la madre y abuela de Jimena y la esposa de Carlos. Emerge entre los entrevistados la necesidad, la obligación y el deseo de “continuar” una práctica de quien ya no está, este archivo de capital religioso conecta a los familiares (Copen; Silverstein, 2007). En el caso de Jimena sustituye a su abuela en el hogar marcando el inicio del shabbat, Carlos y Mateo resignifican con su participación la pertenencia a un pasado religioso familiar después de la muerte de la esposa y madre. Del

mismo modo, Naima se vincula con la comunidad islámica a través de las actividades de su nieta que la une a su hijo fallecido y a su abuela materna.

Naima, Jimena y Carlos dan cuenta de una transmisión que no es unilineal (Bandura, 1986 apud James; Lester; Brooks, 2014) sino que presenta múltiples formas: vuelve a través de una nieta, saltea una generación y se resignifica de adulto.

En la primera mesa de año nuevo judío hay una transmisión institucional y un ritual doméstico buscado, elaborado por la generación de Jimena y sus hijas, no compartido por su marido. En el segundo caso, el proceso de transmisión de Carlos se establece a partir de la socialización secundaria, puede definirse como resocialización en la conversión de Laura (Vallverdu, 2016) y continuidad en la elección de Franca de participar de un templo de la corriente conservadora. Todos están sentados a la mesa, comparten la festividad con quienes son parte de su templo y su comunidad con socializaciones diferentes, que puede coincidir o no con la familia pero sí con dinámicas familiares e identitarias.

Los últimos dos fragmentos busca reflexionar sobre una dimensión que emerge del campo y tiene que ver con la lengua de los antepasados – árabe e idish – en referencia a las representaciones de la práctica y su transmisión familiar en la constitución del judío y musulmán argentino (Skura; Fiszman, 2008).

Sol sabía que su familia tenía descendencia siria por un cuadro escrito en lengua árabe que está colgado en el living de la casa de sus abuelos. El cuadro es una sura del Corán, es un objeto que dice sobre la descendencia étnica que era del tío que falleció y no conoció, hermano de su madre, hijo de su abuela. Su tío no sabía leer árabe, Sol sabe que dice y a que Sura corresponde. Conoce la lengua, reza y participa de grupos juveniles islámicos como reconocimiento de un pasado familiar perdido reencontrado a la luz de su generación y a partir de las sociabilidades del colegio y su círculo de amistades.

Sobre el matrimonio de sus padres relata que su papá “se hizo musulmán” para casarse mientras con sus manos hace el gesto de quien dice algo entre comillas. Buscando en la caja de fotos de su abuela durante la entrevista encontramos las del casamiento de sus padres, es la primera vez que las ve. Es un

álbum de prueba, las fotos están en tiras de tres y tienen un tamaño de 8x7cm. A metros de donde se tomaron esas fotos, Sol va todos los días a la escuela¹⁶.

Sol (17 años): Mis papás se casaron por civil y también por el centro islámico pero no sé porque. Viste que es distinto ser árabe que ser musulmán, mi abuela dice no sé, que mi tío era re arabito, yo supongo que era como ella, en el sentido que le gustaba lo cultural. Yo tampoco sabía la diferencia entre uno y otro, vos miras el Corán y decís esto es islámico pero por ahí ellos no sabían y se lo metían igual.

Sol destaca entre la diferencia entre religioso y étnico-cultural que ella distingue entre “islámico/musulmán” y “árabe”. El modo de habitar la memoria familiar religiosa como un factor identitario (Zaros, 2014) implica que la descendencia siria es importante para los miembros de esta familia donde tanto la abuela como el tío se interesan por la cultura árabe.

Su abuela Naima fue a la primera escuela árabe fundada en 1950, me muestra su diploma aunque afirma que su nieta sabe más que ella. El árabe era la lengua de su abuela siria que la liga a los recuerdos de su pasado: de su casa, de su infancia y adolescencia y al presente de la generación de su nieta. Al mismo tiempo, la lengua trae consigo un sustituto simbólico y una correspondencia indirecta con Siria y con el Islam.

Naima (77 años): mi papá decía gracias Dios por el pan de cada día, no como rezo [...] abrazaban a un amigo y decía que lindo verte, gracias a Dios que te veo bien. A mí nadie me inculcó nada, yo no sabía ni leer, ni escribir si no fuera porque fui ese año a la escuela, no es que era obligación, si mis hermanos no saben hablar en árabe, entienden porque en mi casa se hablaba el árabe.

¹⁶ En el campo islámico también el panorama se presenta diverso y fragmentado (Montenegro, 2015) con diferentes corrientes de pensamiento en su interior con variada procedencia: sunnita (en su mayoría), shiitas, alauitas y drusos. Además de dos grupos sufis, de los cuales participan muchos conversos y también hay presencia de miembros del Movimiento Tabligh.

En la actualidad, a diferencia del idish donde murió una generación de hablantes, la llegada de refugiados sirios¹⁷ trae consigo familias que tienen el árabe como lengua materna. La lengua une al pasado familiar desde la dimensión étnica y no religiosa y la pertenencia es definida por ser sirio y no musulmán pero en su familia no surge de un proceso de transmisión de la lengua ni de la religión.

Por otro lado, emerge el caso de Fernando que creció sin la presencia de su madre que murió cuando tenía 8 años y vivió con su padre – era el menor de tres hijos varones – hasta el día que se casó con Alejandra. Su madre era polaca y su padre “venía de un pueblito que a veces era Polonia y a veces era Rusia”. A continuación relata sus recuerdos del Bart Mitzvá que contienen también dos elementos importantes: la lengua y la relación con su padre.

Fernando (78 años): a los 13 años, yo con mi viejo hablaba en castellano en mi casa pero yo leía en idish, leía el hebreo. El día posterior al bar mitzvá, nos sentamos a almorzar mi viejo y yo. Le digo che viejo sabes qué... me contesta ‘uyuste?’ que decís? ‘ya hiciste el bar mitzvá ahora tenés que hablar en ídish acá, no hay otro idioma’ y tuve que hablar en ídish con el viejo.

Los hijos de Fernando fueron a escuelas judías en una generación en la cual la corriente hebraísta estaba instalada en la red institucional intracomunitaria de Argentina (Skura; Fizman, 2008). El ídish se relaciona con el lugar del hijo en el caso de Fernando, es la lengua del padre, los recuerdos de su casa y de la adultez. La enseñanza de la lengua fue institucional y tuvo continuidad en su casa. Sin embargo, no está ligado a un territorio de origen, como puede pensarse en su padre sino al proceso de socialización de la judeidad argentina. Si bien el idish se asoció al ámbito familiar y de la madre (Skura; Fiszman, 2008), en esta casa no había una figura femenina. El entrevistado no transmite el uso del idish a sus hijos que hablan hebreo;

¹⁷ En el grupo de jóvenes de una asociación islámica donde se realizó el campo llegaron durante el año pasado familias sirias con hijos adolescentes que se sumaban a las actividades culturales de la institución.

la lengua que une padre e hijos en una generación no lo hace en la siguiente. El idish como producción semiótica (Fischman, 2011) del abuelo en su adaptación como migrante deja lugar a un universo de sentido entre padre e hijo caracterizado por el español cotidiano y el hebreo en los ambientes religiosos de los judíos argentinos.

El bar mitzvá es el rito de pasaje que marca la adultez en el judaísmo que en los templos observados sucede cada fin de semana. Quien es bar mitzvá – hijo de la Mitzvá (mandamiento) – ese sábado es Lucas que leerá dos de los siete fragmentos de la Torá durante el servicio. Está frente al libro, a un lado tiene al rabino y al otro alguien que oficia de “corrector”. No es muy alto y aparenta menor de 13 años, lleva Kipá y Tallit – el manto ritual – y está rodeado por sus padres, sus dos hermanos menores y sus abuelos. Para la segunda lectura se suman otros familiares, es el turno de los tíos, tías y primos que se colocan detrás de él y frente a la comunidad que está escuchando la lectura del libro más importante del judaísmo. Al terminar el Rabino sella el momento diciendo a los abuelos y a los padres que “la vida adquiere sentido al ver a Lucas leyendo la Torá”¹⁸. La adultez religiosa consiste en aceptar los deberes religiosos de la comunidad que pasa a integrar con ese acto (Gugenheim, 1978, p. 153). Durante la ceremonia hay una gran proximidad física entre los familiares y quien es su descendiente, el bar mitzvá. Lo abrazan, le ponen la mano en el hombro, lo besan realzando la dimensión emocional del ritual religioso que define su adultez frente a la comunidad religiosa, es un heredero familiar y comunitario. Lucas pertenece al pueblo de Israel y contemporáneamente es hijo, sobrino y nieto. Al igual que Fernando en la reconstrucción del recuerdo de su rito de pasaje.

Hasta aquí esta segunda parte buscó describir a partir de rituales colectivos presente en las memorias familiares de los entrevistados dimensiones de la transmisión religiosa en diferentes generaciones de las familias que fueron parte de la investigación. A modo de conclusión se retoman las

¹⁸ Notas etnográficas, Mayo 2016.

principales líneas de análisis anticipadas a lo largo del texto y se desarrollan reflexiones finales.

CONCLUSIONES

Los herederos de los abuelos son abuelos y los migrantes también son los abuelos de los entrevistados. Es decir, que los entrevistados son nietos de una generación marcada por la migración.

Las familias entrevistadas son argentinas descendientes de inmigrantes pero no migraron ellos mismos. Los migrantes de la familia son los abuelos de los entrevistados tanto hombres como mujeres sin embargo, el género femenino es predominante en la socialización religiosa y las figuras de las abuelas maternas como referentes de los recuerdos de lo religioso especialmente en los entrevistados de entre 60 y 70 años que crecieron escuchando a sus abuelos y sus padres. Por otro lado, el recuerdo también asocia el mito de la migración a los antepasados quien son, al mismo tiempo, fundadores de la tradición religiosa a la que los entrevistados adhieren, en diferentes grados de observancia. Entre las familias judías de la investigación ésta dimensión cobra mayor evidencia ya que las interpretaciones del judaísmo se viven con menos rigurosidad en los entrevistados que en sus antepasados, identificándose con la pertenencia a templos de la corriente conservadora presente en la ciudad.

La religión como productora de familia, mantiene los límites, genera una descendencia natural religiosa que se alimenta de la memoria para encuadrarla en una tradición. De esta manera, emergen diferentes maneras de habitar la memoria religiosa familiar según las referencias predominantes: su funcionalidad, su carácter identitario, el activismo y en el caso de las conversiones se da origen a una tradición.

El perfil de las familias entrevistadas respetan los sacramentos católicos y los preceptos judíos, participan de los cultos en las fiestas más importantes, entre una y dos veces al año. Se evidencia también un acercamiento a las instituciones y prácticas religiosas a partir del fallecimiento de familiares.

La familia no es el único agente, emergen también socializaciones durante la adolescencia y la adultez a través de otros grupos de pertenencia que incorporan luego a miembros de la familia.

Las memorias intergeneracionales también nos cuentan que las parejas se “encuentran” en el espacio religioso y están influenciados por los procesos de socialización que también marcan un modelo de familia.

Finalizando, los herederos de los abuelos son abuelos y ese rol en la trama del parentesco los señala como transmisores de sus abuelos a sus nietos por el vínculo emocional diferente al que tienen con sus hijos e hijas, independientemente de compartir la misma vivienda. La memoria funcional se activa a partir de eventos familiares y se materializa en prácticas concretas que dan relevancia a la transmisión y a la adquisición religiosa: 1) Dándole continuidad a prácticas incorporadas en la socialización familiar como prender velas, rezar, hablar árabe, ir a la iglesia. 2) Reinterpretando el pasado a partir de las prácticas del presente en la entrevistada convertida al islam y la observancia en las familias judías 3) Y por último, como afirmación de una identidad con la incorporación de prácticas que rescatan valores morales transmitidos y se anclan en observancias religiosas concretas como las festividades.

Quien cree y quien no cree están sentados a la mesa familiar y este parentesco también une a las personas a una tradición religiosa. Esta contemporaneidad de una misma familia permite sustituir una generación por otra. Los sujetos de las familias entrevistadas han atravesado diferentes socializaciones religiosas. Estas segundas y terceras generaciones siguen en la religión – en sus múltiples modos de experimentarlo – pero puede suceder que se aparten.

Lo religioso como influencia de disposición comportamental comprende valores religiosos y está arraigado a dinámicas familiares pero también a socializaciones secundarias como se buscó retratar a partir de los resultados de esta investigación cualitativa.

REFERÊNCIAS

- ALGRANTI, Joaquin. *Política y religión en los márgenes*. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 2010.
- AMEIGEIRAS, Aldo. El abordaje etnográfico en la investigación social. In: GIALDINO, Ierne Vasilachis de. *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, 2006. p 107-152.
- ATTIAS-DONFUT, Claudine; SEGALEN, Martine. The Construction of Grandparenthood. *Current Sociology*, Madrid, v. 50, n. 2, p. 281-294, 2002.
- BIANCHI, Susana. *Historia de las religiones en la Argentina*. Las minorías religiosas. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004.
- CARVALHO, César. *Coisas de Família*. Análise Antropológica de Processos de Transmissão Familiar. Tesis (Doctorado en Ciencias Sociales)–PPCIS/ UERJ, Rio de Janeiro, 2005.
- CHINNICI, Fernando. *Sufismo porteño*. El caso de la Dergah de Murillo. Buenos Aires: [s.n.], [20--].
- COPEN, Casey; SILVERSTEIN, Merril. The transmission of religious beliefs across generations: do grandparents matter? *Journal of Comparative Family Studies*, v. 38, n. 4, p. 497-510, 2007.
- COSSE, Isabella. *Pareja, sexualidad y familia em los años sesenta*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.
- DE SINGLY, François. *El yo, la pareja y la familia original*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1996.
- DEVOTO, Fernando. *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2002.
- DIAS DUARTE, Luiz Fernando. Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, Maria

(Org.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p. 137-176.

_____. Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família y congregação. In: DIAS DUARTE, Luiz Fernando et al. (Org.). *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006. p. 55-88.

DIAS DUARTE, Luiz Fernando; CAMPOS GOMES, Edlaine. *Três Famílias*. Identidades e trajetórias transgeracionais nas Classes Populares. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

FEIERSTEN, Ricardo. *Historia de los judíos argentinos*. Buenos Aires: Editorial Planeta, 1993.

FICHMAN, Fernando. Using Yiddish: Language Ideologies, Verbal Art, and Identity among Argentine Jews. *Journal of Folklore Research*, Bloomington, v. 48, n. 1, p. 37-61, jan. 2011.

GEERTZ, Clifford. *Observando el islam*. Barcelona: Paidós, 1968.

GUGENHEIM, Ernest. *L'ebraismo nella vita quotidiana*. Firenze: Giuntina, 1994.

HALBWACHS, Maurice. *Memorie di famiglia*. Roma: Armando Editore, 1996.

HERSZKOWICH, Enrique. *Historia de la Comunidad Judía Argentina*: su aporte y participación en el país. Buenos Aires: DAIA, 2013. Disponible en: <<http://www.daia.org.ar/2013/uploads/documentos/69/cuad%20historia%20com%20judia.pdf>>. Acceso en: 20 jul. 2017.

HERVIEU LÉGER, Daniele. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder Editorial, 1993.

JAMES, Anthony; LESTER, Ashlie; BROOKS, Greg. The Effects of Denomination on Religious Socialization for Jewish Youth. *Youth & Society*, v. 46, n. 6, p. 875-891, 2014.

JEDLOWSKI, Paolo. *Memoria, esperienza e modernità*. Milano: Franco, 1989.

JELIN, Elizabeth. *Pan y afectos*. La transformación de las familias. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica, 1998.

KELLERHALS, Jean; FERREIRA, Cristina; PERRENOUD, David. Linguagens do parentesco: lógicas de construção identitária. *Análise Social*, Lisboa, v. 37, n. 163, p. 545-567, 2002.

KERMAN, Analía. *Construcción de subjetividad ascética*: estudio etnográfico de un grupo sufi-islámico en Buenos Aires. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2007.

LINS DE BARROS, Myriam. *Autoridade e Afeto*. Avós, filhos e netos na família brasileira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

_____. Memória e Família. *Estudos Historicos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 29-42, 1989.

MALLIMACI, Fortunato (Dir.). *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 2013.

MONTENEGRO, Silvia. Formas de adhesión al Islam en Argentina: conversión, tradición, elección, reasunción y tránsito intra-islámico. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p. 674-705, 2015.

MORENO, José Luis. *Historia de la familia en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004.

MUXEL, Anne. *Individu et mémoire familiale*. Paris: Nathan, 2002.

PACE, Enzo. *Raccontare Dio*. La religione come comunicazione. Bologna: Il Mulino, 2008.

PARK, Jerry; HOWARD ECKLUND, Elaine. Negotiating continuity: Family and Religious Socialization for Second Generation Asian Americans. *The Sociological Quarterly*, v. 48, n. 1, p. 93-118, 2007.

POLLAK, Michel. Memoria, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

SARACENO, Chiara; NALDINI, Manuela. *Sociologia della famiglia*. Bologna: Il Mulino, 2007.

SKURA, Susana; FISZMAN, Lucas. Ídish en Argentina. Relaciones entre lengua étnica, memoria y transmisión. In: CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL, 9., 2008, Posadas. *Anais...* Posadas: RCHAV, 2008.

VALLVERDÚ, Jaume. Marco y apoyos teóricos para el estudio de la socialización y la transmisión religiosa. Contexto comunitario, elementos explícitos e implícitos. CONGRESO DE SOCIOLOGÍA, 12., 2016, Gijón. *Anais...* Gijón: Universidad Laboral, jul. 2016.

VASILACHIS DE GIALDINO, Irene. *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, 2006.

WYNARCZYK, Hilario. *Ciudadanos de dos mundos*. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001. San Martín: UNSAM EDITA, 2009.

ZAROS, Agustina Adela. Il tempo della memoria religiosa. Uno studio sulle dimensioni familiari e comunitarie. *PLURA: Revista de Estudos de Religião*, v. 5, p. 153-165, 2015.

ZERUBAVEL, Eviatar. *Mappe del tempo*. Memoria collettiva e costruzione sociale del passato. Bologna: Il Mulino, 2005.

Recebido em: 24/01/2018

Aprovado em: 29/04/2018