

## ARTIGOS DO FLUXO



---

# EL PERFUME DE LOS RAMOS DE LULAV. LA MEMORIA RELIGIOSA FAMILIAR ENTRE TRADICIÓN Y CONTINUIDAD: EL CASO DE UNA COMUNIDAD JUDÍA ITALIANA

Agustina Adela Zaros  
CEIL-CONICET – Ciudad Autónoma de Buenos Aires  
CABA – Argentina

## Introducción

*“Nuestros padres caminaban delante nuestro, nos guiaban hacia el futuro. Llega un momento en el que se detienen y nosotros los superamos. Entonces, necesitamos darnos vuelta hacia ellos y nos parece que casi quedaron presos del pasado, fueron absorbidos entre las sombras del ayer” (Halbwachs 1968: 78).*

El siguiente texto está compuesto por reflexiones sobre la comunidad judía de Padua a partir de una investigación empírica realizada con familias y miembros de la comunidad entre 2012 y 2013<sup>1</sup>.

Con el objetivo de indagar sobre la socialización religiosa y sus prácticas tanto al interior de la familia como en la comunidad de referencia; identificar las necesidades actuales para la continuidad del grupo religioso y las reinterpretaciones de la memoria religiosa familiar en cada generación.

Para esto, se realizó un trabajo etnográfico en las actividades semanales de la comunidad como los cursos de Biblia y Talmud y reuniones grupales durante un año a las que se tuvo acceso. Luego fueron identificadas familias con hijos mayores de edad, residentes en la ciudad con distintos niveles de participación en la comunidad para ser entrevistadas<sup>2</sup>. El trabajo etnográfico no sólo facilitó el ingreso al campo de

estudio sino también el vínculo con las familias entrevistadas ya que la comunidad es cerrada y pequeña. Dichas familias fueron estudiadas como casos individuales y el análisis se realizó al interior de la relación entre padres/madres e hijos e hijas, a nivel generacional y a través de las categorías “socialización” y “prácticas religiosas”. Sin embargo, emergen transversalmente cuestiones generacionales, del contexto nacional y propias de las comunidades en diáspora.

Según las últimas investigaciones los judíos en Italia serían 24 mil personas y existe la sensación que existen descendientes judíos que no se reconocen de esa manera (Pace 2013). Se trata de una migración histórica asentada en la ciudad, los primeros llegaron a Italia en época romana mediante el asentamiento de viajeros, comerciantes y prisioneros de guerra provenientes de Palestina (Della Pergola 1976: 62).

A partir del año 1300 los judíos askenazi migraron a la región del Veneto a causa de la situación política y económica de Alemania y se insertaron en un pequeño grupo ya existente de judíos italianos junto a los sefardíes que llegarían tiempo después. Durante el medioevo, bajo el dominio carrarese, los judíos se dedicaban a la compra y venta de mercadería y vestimentas usadas, utensilios, muebles, etc; y otros se dedicaban al comercio de dinero como prestamistas y en casas de empeño. Más tarde se desarrollaron en profesiones como banqueros, emprendedores, artesanos en relación con las élites venecianas (Ciscato 1901).

Para el siglo XVII alrededor de setecientos judíos de diferentes ritos (italiano, alemán, español y portugués) vivían en Padua donde la comunidad judía podía ejercer sus prácticas religiosas<sup>3</sup> en diferentes templos y ya existía un cementerio judío.

El templo actual es el de rito italiano que fue transferido al centro histórico de la ciudad en 1630 y es el único que se usa para los servicios religiosos, se destaca la madera y el mármol de la construcción y desde el techo cuelgan siete lámparas que iluminadas simulan velas de color rojo. El púlpito, orientado hacia Jerusalén, fue realizado con la madera de un plátano que se fulminó en el Huerto Botánico de la ciudad, enfrente hay una placa de mármol con cuatro columnas con una inscripción en hebreo y una tela que la cubre que conservan los rollos de la Torá. Del lado opuesto, hay bancos detrás de una mampara de madera que al igual que el primer piso está destinado a las mujeres. En la planta baja los bancos de madera están dispuestos de tal manera que forman un cuadrado, cada uno tiene cuatro lugares con un escritorio delante y cada respaldar tiene escrito el apellido de una familia.

La sinagoga se encuentra ubicada en la zona que pertenecía al gueto judío de Padua, creado en 1605 que duró hasta 1797, allí las formas organizativas de comunidad fueron el modo institucional de mantener el grupo unido -como minoría- frente a las autoridades locales. Así, ofrecía la posibilidad de llevar una vida comunitaria judía y observar los preceptos al interior de las puertas del gueto. Durante ese período, Padua era sede universitaria de los judíos europeos sobre todo en la carrera de medicina, facultad que hacía célebre y conocida a la ciudad y fue la sede del primer colegio rabínico de la edad moderna durante el año 1800. Las escuelas rabínicas ita-

lianas eran prestigiosas, en particular las de Livorno y Firenze junto con Padua entre el siglo XVIII y el inicio del XX (Della Pergola 1976, pág. 240).

Con las leyes raciales fueron expulsados cuarenta y ocho docentes y setenta estudiantes de la universidad, de los cuales casi ninguno volverá a Padua después de la guerra, como recuerda una placa en el ingreso de la ex sinagoga alemana<sup>4</sup>.

La comunidad actual presenta un vacío generacional, entre sus miembros se destacan niños y adolescentes y por otro lado le siguen jóvenes con más de treinta y cinco años, de los cuales muchos migraron por trabajo o estudio (Pace 2013, pág. 132). Del mismo modo, los matrimonios están constituidos por parejas donde uno de los cónyuges proviene de otra comunidad judía italiana o del exterior y por matrimonios mixtos generalmente entre mujer judía y hombre católico.

Los años setenta constituyen un momento de reconocimiento de los judíos italianos como parte integrante de la historia cultural y religiosa del país con la firma de un acuerdo con el gobierno (Pace 2013).

La población judía actual en el territorio italiano está representada por 21 comunidades, consideradas ortodoxas<sup>5</sup>, divididas en tres grupos: las comunidades grandes que son las de Roma y Milán; las medianas como Venecia y las pequeñas como la de Padua que está formada por 170 personas inscriptas<sup>6</sup>.

El primer contacto con la comunidad para ésta investigación fue con el rabino, que permitió el acceso a las clases de Talmud y de Biblia que se realizan semanalmente en la comunidad.

El curso de Biblia tiene una asistencia media de 25 personas de entre 20 y 70 años que tienen en su mayoría nombres italianos. A medida que van llegando los asistentes tocan la mezuzá colocada en la puerta de la comunidad, los hombres toman las kipá de un mueble ubicado en el ingreso de la institución para usar durante la clase y solo unos pocos llevan la propia kipá en el bolso o en el bolsillo. La clase sucede en una sala que se asemeja a una biblioteca, que se utiliza también en otras oportunidades como el ágape del brit milá para los invitados, ahí se realizan las actividades de la asociación de mujeres, las clases de preparación para el bart mitzvá y de hebreo, entre otras. Los primeros alumnos en llegar colocan las sillas en círculo y se agrega una mesa donde se sienta el profesor en la que coloca cuatro libros formando un cuadrado: dos arriba -el de lectura y uno con la traducción italiana- y dos abajo de los comentaristas del Tanaj.

La clase se desarrolla con un ritmo propio: el maestro lee de a uno los versículos del libro de los Proverbios en hebreo, a continuación repite su traducción al italiano y luego lo comenta<sup>7</sup>. Al comienzo introduce cada capítulo, enumera los temas que se tratarán y describe la estructura del mismo. En cada clase se comienza a leer desde donde se dejó la última vez, se leen también los comentaristas, se hacen preguntas y ciertos temas generan un debate sobre pasajes del libro que no son claros, que pueden tener más de una interpretación o que de la sola lectura no se entiende el significado.

Emergen de las clases referencias a valores como el estudio, permanecer íntegros frente al pecado, seguir la senda correcta, la preservación de la identidad judía frente al riesgo de su pérdida y la adquisición de la sabiduría como un proceso que debe ser cultivado; entre otros.

De igual manera, las clases de Talmud suceden semanalmente pero los asisten son cinco hombres, a diferencia de las de Biblia donde el grupo era más heterogéneo a nivel generacional y de género en relación a la composición de la comunidad.

La comunicaciones al interior de la comunidad se realizan principalmente a través del mail con el envío del boletín producido por la institución, al que se accedió nueve meses después de comenzar a frecuentar los cursos. Está organizado de la siguiente manera: contiene un comentario de la Torá sobre la festividad del mes<sup>8</sup>, las noticias locales y del mundo judío italiano, historietas para niños, una sección de preguntas y respuestas sobre la vida judía, la publicación de fotografías que recuerdan festividades compartidas y un cronograma de las actividades para ese mes<sup>9</sup>.

También se distribuye gratuitamente de manera impresa el diario de las comunidades judías en todas las comunidades italianas. La comunidad ofrece el servicio de reservar la carne casher que llega desde Milán<sup>10</sup> y que las familias guardan congelada para su consumo mensual ya que en Padua no hay una carnicería casher aunque pueden encontrarse algunos productos en un local en particular. En caso de matrimonios se contrata un experto en cashrut que controla el catering que se contrata.

En este grupo fueron entrevistadas tres familias sugeridas por el rabino y un testimonio privilegiado -Ricardo-, que emerge durante la etnografía. Las parejas -Carla y Pedro, Simón y Silvia, Serena y Federico- fueron entrevistadas de manera conjunta en sus casas y en otra ocasión a sus hijos -Loris, Lucas y Giovanna- individualmente. Los entrevistados viven en Padua, participan de la comunidad, están casadas hace más de diez años -37, 38 y 23 años de matrimonio respectivamente- y tienen hijos de entre 22 y 38 años; son profesionales, amas de casa, empleados o tienen su propia empresa.

Para este trabajo, la familia es entendida como el espacio de las relaciones afectivas, personales y duraderas -con menos manifestaciones de autoridad por parte de los padres sobre sus descendientes- (De Singly 1996) y al mismo tiempo como productora de sujetos y subjetividades por ser el escenario privilegiado para la transmisión de valores y prácticas a través de la cotidianidad.

Los años 70 constituyen un punto de inflexión referido a los cambios estructurales que la familia atraviesa principalmente en relación a las identidades de género (Saraceno, Naldini 2007; Torres 1987; Jelin 1998; Torrado 2003; Wainerman 2005). Las tensiones entre la autonomía y los mandatos sociales se refleja en la incorporación de la mujer al mundo del trabajo, el feminismo, la adhesión al matrimonio por amor, en las diferencias de género y la sexualidad en la pareja. Si bien las formas de los vínculos familiares se modifican, permanece un patrimonio basado en características personales y dinámicas sociales. Junto a la continuidad de la tradición religiosa pueden confluir alternativas éticas religiosas junto con otras no confesionales que in-

fluencian el ethos privado (Dias Duarte 2005). Asimismo, las generaciones vivieron condiciones de vida y procesos formativos muy distintos como la relación con el fascismo y donde tanto el patrimonio cultural y los valores tienden a ser rechazados por los más jóvenes en nombre de la diversidad y de las nuevas condiciones de existencia (Jedlowski 2002) pero donde también la memoria familiar puede constituirse en un principio ordenador reconociendo una tradición familiar (Muxel 2002).

Algunos autores que han trabajado la transmisión religiosa establecen que las familias poseen un depósito de capital religioso que puede influenciar la orientación religiosa de las generaciones sucesivas y la religión puede constituir el tejido intergeneracional que vincula a los parientes (Copen y Silverstein 2007)<sup>11</sup>. El modo de transmitir las creencias y prácticas religiosas depende en cada familia del género, la nacionalidad, la relación de la pareja y la posición socioeconómica (Bengtson 2009). Tanto el vínculo entre marido y mujer como el ambiente familiar puede influir en la socialización religiosa a través de tres variables que intervienen: la parental, la calidad de la relación familiar y la estructura tradicional de cada familia<sup>12</sup> (Myers 1996). Los estudios longitudinales destacan que la socialización religiosa sigue un modelo: los padres tienen acciones que modelan a sus hijos y estos realizarán acciones parecidas a sus padres o a referentes de las comunidades religiosa y/o educativa (James y otros 2014)<sup>13</sup>. La literatura da cuenta que la transmisión religiosa al interior de las familias es más fuerte que la socialización secundaria. Sin embargo, en trabajos de minorías en Estados Unidos y Europa también se destaca que cuanto mayor es el grado de asimilación a la sociedad huésped se registra un descenso de la observancia religiosa (Rubin y Rubin 2013).

En el campo de la sociología italiana, las investigaciones sobre el judaísmo (Campelli, 2013; Della Pergola, 1976; Pace, 2013) dan cuenta del perfil tanto socio-demográfico como identitario y religioso de una minoría histórica en Italia desde la perspectiva del pluralismo religioso que vive el país, la comunidad es caracterizada como una “diáspora frágil” y emerge la polaridad sobre ser italiano y hebreo<sup>14</sup>. Los vínculos con la historia y la familia prevalecen en la identificación con el judaísmo italiano mientras los aspectos religiosos aparecen en segundo lugar (Campelli 2013).

El siguiente texto está organizado a partir de dos perspectivas que surgen de esta investigación cualitativa con una muestra no indicativa: la primera denominamos intrafamiliar y hace referencia a la transmisión de las creencias y prácticas al interior del núcleo familiar por generación, de padres y madres a hijos e hijas. Aquí se reproducen fragmentos de las entrevistas<sup>15</sup> que destacan la observancia de los preceptos religiosos como las oraciones, los rituales del sábado, la alimentación, etc.; cómo se experimentan en la cotidianidad y qué significaciones los informantes les otorgan.

La segunda es intracomunitaria y se focaliza en las representaciones de la comunidad como grupo diaspórico, su relación con otras comunidades judías italianas.

## Recordar las prácticas religiosas

La memoria religiosa es reinterpretada generacionalmente otorgando nuevas prácticas y significados en una tensión entre individualidad y la lealtad a una tradición (Abbruzzese 2010, Amadini 2012). La transmisión sucede en un doble movimiento en el que mutan las condiciones externas y se enfrentan distintas interpretaciones a los contenidos transmitidos en un proceso de diversidad que amplía las fronteras simbólicas de la fe en relación con la inserción en un contexto socio-histórico específico (Pace 2008).

Este proceso de transmisión de memoria es identificado a partir de las disposiciones adquiridas en la socialización primaria en relación a los rituales domésticos, comunitarios e identitarios del presente. En este apartado, los entrevistados describen las prácticas familiares relacionadas con los preceptos religiosos del judaísmo.

Pedro, un hombre de 48 años de edad, casado padre de dos hijos varones, de profesión abogado sostiene que,

las comunidades judías italianas son tradicionalmente comunidades ortodoxas por lo cual en su interior se observan las reglas, la observancia del sábado que no se puede trabajar, que no se puede fumar, no se puede responder al teléfono [...] después nosotros, dentro de la comunidad hay familias observantes y familias que tienen un grado de observancia menor. (Entrevista con Pedro, 19/3/2012)

El matrimonio de Carla y Pedro respeta la dieta *casher*, observa el *Shabat*, *Pésaj* y ayuna en *Yom Kipur* pero usan el teléfono y el auto. Hay una distribución de género en la festividad del *Shabat* resaltada en las entrevistas: su marido y el hijo menor van a la sinagoga y la mujer -y madre- hace el pan para la cena del viernes.

De la misma comunidad también forma parte Federico, de 67 años, casado con dos hijas, de profesión músico: “no podemos decirnos observantes pero mantenemos una serie de tradiciones, por ejemplo el viernes a la noche hacemos el *Kidush*, la bendición, y normalmente se hace, nos gusta que nuestro hijo esté en casa aunque a veces tiene planes con los amigos, pero nos gusta que esté para hacer esto, en familia”. (Entrevista con Federico, 4/6/2012)

El entrevistado hace referencia, como parte de los rituales domésticos de su familia, a la bendición con la que comienza el *Shabat* en las casas judías, y que se mantiene como tradición familiar en la cual el viernes a la noche cesa cada trabajo, las luces brillan en todas las habitaciones, la mujer de la casa enciende las velas y recita la bendición (Gugenheim 1978, pág. 69). Sobre la mesa preparada se reúne la familia y antes de los cantos y de cenar, los padres bendicen a los hijos<sup>16</sup>.

Federico afirma que el elemento que relaciona la observancia en la vida cotidiana a los preceptos es justamente la religión pero que la continuidad familiar de su observancia se limita a los “valores culturales”. Aquí la afiliación emerge como la



adhesión a determinados valores y significados “judíos” y a ciertas prácticas concretas atribuidas a un judaísmo cultural.

Por otro lado, Simón y Silvia, se conocieron en un encuentro organizado por agrupaciones juveniles judías, provienen de diferentes ciudades italianas, se casaron dos años después y tuvieron tres hijos, de los cuales solo uno vive en Padua. Definen su matrimonio como observante en relación a las prácticas religiosas y su hijo Lucas afirma que sus prácticas fueron evolucionando a lo largo de los años.

Simón, de 65 años sostiene “mi mujer y yo decidimos hacer una familia bastante judía, superior a la media, como observancia, superior al promedio en Padua, en otras ciudades es todo distinto” (Entrevista a Simón, 22-10-2012).

Lucas, de 37 años, el hijo de la pareja está casado, sin hijos, agrega:

mi familia [...] siempre estuvo relacionada con el judaísmo pero tuvo una evolución en la manera de observar los preceptos, en el sentido que yo me acuerdo que de chico por ejemplo mi mama siempre el sábado, no cocinaba, preparaba todo antes, la comida, las velas, siempre hizo esto pero era bastante normal utilizar el teléfono o el auto. (Entrevista a Lucas, 12-9-2012)

Lucas, es el segundo hijo de tres y es el único que se quedó a vivir en Padua y trabaja en la empresa familiar. En relación a su familia de origen, explica: “nosotros el sábado usamos el auto o el celular, quizás a veces no tengo ganas de ir a la sinagoga porque tengo ganas de ir al mar pero el hecho de poder pensar que mis hijos puedan abrazar otra religión, me horroriza, me pongo mal [...] no porque sea mejor o peor pero es tu continuidad” (Entrevista a Lucas, 12-9-2012).

El pasaje de hijo a esposo comporta también un acercamiento a la comunidad y a la observancia de sus prácticas: observa el Shabat, tiene una alimentación casher y frecuenta la sinagoga el viernes y sábado.

Silvia es la madre de Lucas y esposa de Simón, de 60 años y es ama de casa, proviene de una comunidad judía mayor y se mudó a Padua cuando se casó: “de hecho, yo reafirmé mi identidad judía y la observancia acá en Padua porque entendía que tenía que reforzarla para defenderme de la asimilación [...] en realidad siempre hubo mucho respeto, cuando uno tiene su identidad religiosa fuerte creo que los demás la respetan” (Entrevista a Silvia, 22-10-2012).

La experiencia migratoria y de minoría religiosa en un país tradicionalmente católico, emerge a través de la reafirmación de su identidad religiosa frente al peligro de la asimilación -volviéndose más observante al interior de la propia comunidad local- que se conecta a un discurso sobre la continuidad del judaísmo y de sus antepasados en donde la memoria consolida la identidad (Candau 2008)<sup>17</sup>.

El cambio de lugar en el parentesco es otra dimensión relevante tanto en la reconstrucción de los recuerdos como en las prácticas a nivel generacional. La respon-

sabilidad del hijo que se convierte en padre es, en la narración de Lucas, “abrazar” la religión a través de las prácticas y la continuidad de la descendencia que involucra su trayectoria de vida reproduciendo ciertos elementos del pasado.

Por último, sobre los niveles de observancia, Ricardo de 51 años, casado con dos hijas, profesor de historia sostiene que:

depende siempre de la voluntad de la persona de crearse una familia judía [...] la gente empieza a entender que si se crea un cierto tipo de familia corre el riesgo de cortar su vínculo, al menos el fruto se desprende de la descendencia. Su identidad judía se pierde [...] las personas eligen lo que la conciencia en ese momento lo hace estar mejor. (Entrevista a Ricardo, 13-11-2012)

Según el entrevistado es decisión de los cónyuges crear un ambiente religioso donde socializar a los hijos y es el modo de preservar los lazos con las personas del grupo y donde la institución está a disposición para recrear la vida comunitaria como un pueblo dentro de otro, como en los tiempos del gueto de Padua. El objetivo es dar continuidad a un linaje entendido como el vínculo entre quien estuvo antes que la propia existencia a nivel familiar y comunitario de una manera en la individualidad pueda reconocerse. Se destaca también que las parejas se encuentran en ambientes religiosos por lo tanto están influenciadas por los procesos de socialización pero que confluyen con variables del contexto específico en el que están insertas. En relación con esto, el próximo apartado aborda la cuestión de la pertenencia y la identidad de ser judío en el norte de Italia.

### **El pueblo y la religión**

Sobre la cuestión de la pertenencia identitaria y nacional, Della Pergola advertía que “deriva de aquí, casi inevitablemente, una tensión, a veces percibida, a veces latente, a veces vivida intensamente, a veces rechazada explícitamente, entre lo típico y lo atípico, entre ser normal o diferente, entre la síntesis de valores diferentes o la dispersión de las herencias culturales de una de las matrices o de ambas” (Della Pergola 1976: 14).

Según manifiestan los informantes, el término israelita -como la placa de ingreso a la comunidad de Padua que dice “Comunidad Israelita”- se comenzó a usar después de la guerra por no tener implícita la carga despreciativa del adjetivo judío, que se usaba de esa manera en el lenguaje cotidiano.

Carla trabajó durante muchos años en una escuela y un día cuando una colega supo que era judía le preguntó si era italiana; repasando esa anécdota afirma: “Nosotros estamos en Italia desde hace dos mil años, ¿es suficiente? ¿Qué hay que hacer para ser italiana?”

La entrevistada liga su sentimiento de pertenencia y sus lazos familiares con el recuerdo de la historia del grupo que incluye a sus antepasados en un nosotros. Ricardo describe tensiones que se renuevan con la llegada de la migración musulmana, más evidente a partir de los años 90, por ejemplo en relación a la comida de sus hijos en comedores escolares y a la hora de religión obligatoria.

En relación a la representación del grupo sobre sí mismo y su historia, Ricardo sostiene que “existe toda una confusión a nivel social y se confunde entre quien es italiano y quien no lo es, quien es extracomunitario y es casi un regreso a la idea de identidad religiosa como elemento que distingue la ciudadanía, el italiano es cristiano o el cristiano es italiano” (Entrevista a Ricardo, 13-11-2012).

En la comunidad están presentes por un lado formas de participación efectiva de un creyente en la vida de su comunidad religiosa y también la identidad que busca reconocerse como parte de un linaje originado en un territorio en particular, que tiene formas de pensar y actuar propias; articulados en la voluntad de cada individuo. Hay dos niveles de creencia religiosa, dice Abbruzzese (2010: 271):

la creencia que se traduce en participación es la creencia que se resuelve en pertenencia, ósea en un lazo, una suerte de religión de la memoria identitaria, a la cual el sujeto no solo no quiere renunciar, pero desea que permanezca en el rol de “herencia a disposición”. A este modelo identitario el sujeto explícitamente elige relacionarse, en las formas discretas y personales que le pertenecen, a través del recurso al rito religioso, a celebrar momentos fundamentales de la propia existencia [...] cuando el sujeto advierte la necesidad de orientar y dar sentido a los sucesos fundadores de la propia existencia (Abbruzzese 2010: 271).

Loris tiene 25 años, es hijo de Carla y Pedro y estudiante de derecho, explica su pertenencia de la siguiente manera: “no soy religioso, quizás si me pongo a pensar quizás ni siquiera creo en Dios, no es mi identidad judía es algo que no tiene nada que ver con Dios y los preceptos religiosos [...] me siento judío aún no practicando las normas del judaísmo [...] en mi caso al menos y pienso que también es el caso de otros, amigos míos que conozco, judíos” (Entrevista a Loris, 6-4-2012).

Loris se “siente judío” pero no se reconoce religioso, su participación en la comunidad está asociada a la observancia religiosa -las comunidades judías italianas se denominan “ortodoxas”- (Campelli 2013). Su padre, Federico, separa la cultura del judaísmo como posibilidad de ser ejercitada separadamente, la religión a través de la observancia de sus preceptos y la identidad judía en relación a la transmisión de valores -“la conciencia de la historia del pueblo judío, más allá del elemento estrictamente religioso”- y define su identidad judía similar a la de otras familias que es “más ligada a la historia, a la cultura y a la tradición”.

En cambio, para Ricardo:

no existe en el judaísmo el mundo laico y el religioso, existe el judaísmo y basta, donde se crea la distinción hay alguien que observa y alguien que no [...] no existe un judaísmo cultural. La cultura judía es esa, distinguir entre religiosa y cultural es un error [...] esta distinción que se aplica al judaísmo es un herencia de una cultura extraña al judaísmo que hace esta distinción (Entrevista a Ricardo, 13-11-2012).

Es decir, emerge de los relatos reproducidos un judaísmo con variantes dependiendo de la ciudad italiana en la que se vive, que muestra mayor observancia durante las vacaciones y en ocasiones especiales en el contexto de los encuentros promovido por la Unión de las comunidades judías italianas (UCEI) y donde la identidad judía está ligada al pueblo y tiene mayor relevancia su continuidad que la transmisión de prácticas religiosas. Ricardo en cambio, destaca la idea falsa de la existencia de un judaísmo cultural construido por fuera del propio grupo, en relación a la vida diaspórica y la asimilación a la sociedad huésped.

A continuación, el próximo apartado rastrea la construcción de los conceptos antes mencionados en la ritualidad compartida con la comunidad.

### La infancia de los rituales

Las festividades marcan el año de vida judío, los días se cuentan entre una fiesta y la siguiente. Los ritos de agregación como nacimiento-circuncisión, *Bart mitzvá*, matrimonio y de separación como la muerte marcan el ciclo de vida del judío. Los rituales tienen el poder de alimentar una conciencia de grupo y consolidar valores-códigos atribuidos colectivamente a determinadas prácticas. Estos transmisores institucionales responden a construcciones identitarias como la fe y el mito que pueden estructurar proyectos biográficos individuales en torno a un deber de memoria (Kellerhals y otros 2002).

Ricardo (51 años): “los recuerdos de niño, la fiesta que más me emocionaba era cuando se sentía el sonido del Shofar, en año nuevo, en Kipur, el séptimo día de la fiesta de Sucot cuando se hacen siete giros alrededor del altar con los rollos de la Torá con las palmas del Lulav en la mano... estas cosas, todavía me da escalofríos recordar las sensaciones de niño” (Entrevista a Ricardo, 13-11-2012).

Shofar es el cuerno de cordero que recuerda el sacrificio de Isaac y que se toca para Rosh Hashaná (Gugenheim 1978), la fiesta del año nuevo judío. Este uso deriva del sonido que acompañó a Moisés cuando subió al monte para recibir las tablas del pacto. “El eterno está en el sonido del Shofar”, dice el Salmo 47.

Recordar no es un simple invocar un evento pasado, ya que la cadena de transmisión del recuerdo no sólo custodia el evento mismo, sino que lo reactiva y lo potencia, le otorga una nueva vida en el momento en el que es puesto en el círculo del discurso y de la celebración (Della Rocca, 2007: 48). Las siguientes citas recuperan los primeros recuerdos asociados a los rituales religiosos colectivos que surgen de las entrevistas como significativos para los informantes.

Kipur es el día del perdón y en la práctica es un día de ayuno de comida, bebida, relaciones sexuales y de trabajo. La jornada está dedicada completamente a la oración y penitencia con el fin de liberarse de los pecados y regenerarse (Gugenheim 1978:89).

Silvia (60 años): “inicia como todas las fiestas al atardecer del día anterior y termina con las tres estrellas del día después [...] no se usan zapatos de cuero sino de gimnasia, porque los ángeles no usan zapatos, no se come porque los ángeles no comen, es un día dedicado a Dios como los ángeles...” (Entrevista a Silvia, 22-10-2012)

Lucas (37 años): “Kipur es difícil, no es una fiesta linda porque es el día de la inspiración, donde se borra lo viejo y se vuelve a empezar en el juicio divino. Por eso se dice que es linda pero en realidad cuesta. De chico siempre me sentía mal, desde los 13 que empecé, cuando sos chico físicamente no es fácil [...] antes me mareaba”. (Entrevista a Lucas, 12-9-2012)

El significado de la fecha religiosa se vincula a los días de la penitencia vividos a nivel físico como modo de pedir perdón. Los entrevistados ayunan y el significado de dicha acción tiene que ver con la observancia de la festividad descrita, es la condición para volver a empezar.

Para los judíos, la ritualidad es fundamentalmente doméstica pero en diálogo con los momentos colectivos que sirven para preservar la identidad del grupo y generar pertenencia. La persona que participa del ritual experimenta una temporalidad que lo separa del presente y la religión se instaura como un refugio. De la misma manera, los recuerdos de la memoria religiosa otorgan significación a un proceso que es social y emocional.

Otro episodio en la historia del pueblo judío es el peregrinaje en el desierto, cuando recibieron las tablas de la ley y escaparon de Egipto para entrar en Israel, simbolizado en la fiesta de las cabañas o Sucot. El precepto religioso implica construir una cabaña y pasar tiempo dentro una vez al año como describe Lucas: “los judíos tenemos este precepto de construirlas durante esta fiesta que se realiza los primeros días de octubre [...] es justamente un acto físico, de construir las paredes de madera y atornillar con el taladro, y es algo lindo, te da impresión y entonces te acordás lo que significa y vivís más la festividad” (Entrevista a Lucas, 12-9-2012).

El entrevistado realiza la misma acción (devocional) que su padre cuando él era niño, construye la cabaña con su cuerpo. En su rol de esposo siguiendo el modelo propuesto por el precepto pero que vio materializado, lo vivió en su casa durante la infancia cuando su padre la construía para él y sus hermanos. La identidad adquirida por intermedio de la familia emerge como marco privilegiado y estas dinámicas familiares son apropiadas en la experiencia (Jedlowski 2002).

Hay recuerdos cargados de emocionalidad pero que puede suceder que no transmitan una ortopraxis religiosa y al mismo tiempo hay prácticas -que se retoman después de hechos puntuales- que comunican experiencias de una generación anterior (Ricoeur 2004).

Los recuerdos de la infancia parecen mostrar un cúmulo de capital religioso (Myers 1996) a través de las experiencias familiares y las relaciones con los padres. Los recuerdos religiosos de la socialización de Lucas quedan impresos como imágenes de ver a su padre construir la cabaña para él y sus hermanos, año tras año. La reproducción de este precepto religioso da cuenta de la transmisión y de la familia como productor autorizado de memoria (Candau, 2008, pág. 121) La reconstrucción del pasado como hijo es narrada desde la persona en la que se ha convertido, ahora es marido y habla preparándose para ser padre.

Sobre la misma festividad, Simón dice recordar particularmente el séptimo día cuando se hacen los giros alrededor del altar con los rollos de la Torá y con las palmas del Lulav en la mano. Cuatro especies forman el Lulav, en señal de agradecimiento a Dios y para pedir protección, el séptimo día de la fiesta se hacen siete giros alrededor de la sinagoga con el Sefer Torá en la cabeza y los mazos del Lulav. “El primer día tomarán un fruto de buen aspecto, en un ramo de palma, las ramas del árbol del mirto y de los sauces de un río” (Lev. 23, pág. 40).

De esta manera, el festejo de Sucot cada año reproduce y “hace memoria” de la conmemoración religiosa que remite a un pasado y que se encuentra en una “memoria-archivo” (Assmann 2002) a disposición.

Los preceptos religiosos que se observan en la vida cotidiana pertenecen a un pasado a disposición como un tiempo dentro del tiempo que espera ser puesto en acción. El individuo puede encontrar esta permanencia en su experiencia religiosa que repite en rituales que fueron transmitidos por generaciones. La memoria religiosa es relacional y compartido en la socialización, es colectiva y necesita de los grupos como la familia y la comunidad, para ser cultivada. . La memoria habitada (Zaros 2014) es esta experiencia particular del tiempo, que en el momento en cual es vivido articula un imaginario del pasado que se explica en comunión con otros (reales o imaginarios). En el “habitar” (Bourdieu 1997; Rampazi 2010) se incorpora esta vivencia, que es pasado y presente al mismo tiempo, que rememora en la actualidad y solo puede ser habitado en el presente.

Por lo expuesto hasta aquí, las prácticas colectivas emergen como un concepto que permite articular la memoria de la religión y las dinámicas de los grupos, donde

se constituye el modo en el cual el espacio religioso constituye el lugar del “dónde” y del “cuándo”, donde la ritualidad tiene su propio tiempo.

## Judíos de Padua

En este último apartado trataremos la dimensión al intracomunitaria en relación a ser minoría religiosa, como espacio de sociabilidad y como posibilidad para una vida judía italiana.

Simón describe la vida de los judíos de la diáspora en los países árabes como comunitaria y en coexistencia con otras minorías: “mi suegro decía que los judíos no trabajaban el sábado, los musulmanes no trabajaban el viernes y los cristianos no trabajaban el domingo, cada uno no trabajaba en días distintos, nosotros necesitábamos una comunidad porque teníamos solo la familia y nada más”.

Carla (65 años) afirma que a partir de su experiencia en Padua que, quizás por culpa de la misma comunidad el judaísmo no se conoce, sostiene que hay una gran ignorancia y coincide con la idea de la comunidad judía cerrada pero atribuye los problemas para darse a conocer como consecuencia de una herencia de persecuciones, guetos en la generación de los abuelos de Padua, un poco menos en la de los matrimonios entrevistados y en la de sus hijos.

La diáspora es una dimensión estructurada al interior del judaísmo y al mismo tiempo producido por la diáspora en donde los paradigmas centro/periferia y exilio/retorno y circulación/movilidad se sobreponen. El vínculo imaginario con Israel está dado por la lengua, la ley y el pasado común (Azria 2008) mientras las comunidades comparten las condiciones de vida, tradiciones y valores; y las percepciones de estas experiencias (Della Pergola 1976).

Simón explica que el pasaje de la vida de la comunidad local a una red entre las comunidades diaspóricas a nivel mundial después de la creación del Estado Israel trajo consigo la pérdida de las tradiciones locales y particularidades de ciudades cercanas como Venecia o Ferrara al interior de las comunidades italianas. Lo que constituían un conjunto de representaciones sociales del pasado que cada grupo produce, institucionaliza, custodia y transmite a través de la interacción de sus miembros entre ellos (Jedlowski 2002) La transmisión de la memoria colectiva define la modalidad a través de la cual el pasado llama a la comunidad a afrontar el presente y el futuro con un conjunto de representaciones y prácticas propias del grupo (Hervieu-Léger 1993).

En la actualidad en Padua son pocos los jóvenes que frecuentan las clases de preparación al Bar mitzvá y existe una red de instituciones al interior de la Unión de comunidades judías italianas que organizan distintas actividades pensadas para jóvenes como campamentos, jornadas y espacios de socialización para adolescentes. Son espacios que constituyen un cruce entre la socialización religiosa y las prácticas propiamente dichas de la observancia de la vida judía.

Otra dimensión que surge es la falta de motivación para quedarse en la comunidad después de la mayoría de edad religiosa ya que no hay coetáneos con quien compartir actividades de grupo. Generacionalmente, la brecha que dejó el holocausto aún es significativa en relación a la composición etaria del grupo, una generación se fue a vivir a Israel durante la postguerra, como sintetiza uno de los informantes: “lo que no hizo la guerra lo hizo Israel”<sup>18</sup>.

Simón (65 años): “Se vuelve a la comunidad cuando te casas, tenés hijos, los hijos comienzan el jardín e inicia la necesidad, al menos en nuestro caso”. (Entrevista a Simón, 22-10-2012)

Lucas (37 años): “mis amigos y mis hermanos más o menos jóvenes se fueron todos, a Milán, a Estados Unidos, a Roma, se fueron a Israel, la única manera que tenías de tener amistades era ir a las vacaciones para judíos donde conocías gente o los campamentos” (Entrevista a Lucas, 12-9-2012).

Ser parte de una comunidad pequeña limita la posibilidad de conocer otras personas judías y se comparte con amigos y colegas que son generalmente católicos lo que también puede influir en que la comunidad se cierre en sí misma.

Lucas introduce la idea de irse a vivir a otra ciudad para poder tener una vida judía rodeado de otros judíos, sin embargo el entrevistado ha integrado grupos juveniles judíos transversales a la comunidad local, frecuenta la sinagoga el viernes, observa el Shabat y las festividades junto a sus padres y su esposa.

Así como la comunidad judía mundial es parte del imaginario diaspórico y convive con características propias nacionales y de la comunidad local que emerge como un espacio donde conservar, mantener y transmitir el judaísmo dentro de la matriz cultural católica italiana como soporte en la socialización religiosa de los hijos y en el espacio de reunión entre adultos frente al riesgo de la asimilación pero con la responsabilidad de la transmisión otorgada principalmente al ambiente familiar.

## Palabras finales

Las prácticas -individuales y colectivas- y los recuerdos familiares que surgen del campo dan cuenta de cómo se gestiona la memoria religiosa en el presente en dos generaciones de familias entrevistadas. Por un lado, se destacan la transmisión de la religión a través de rituales domésticos que emergen de los recuerdos cuyo poder logra alimentar una conciencia de grupo y consolidar valores-códigos atribuidos colectivamente a determinadas prácticas. Wiesel (1983: 15) afirma que “el judío que no sabe recibir o no quiere no es judío. Nuestro pueblo es lo que es porque supo recibir la Ley, abrirse a la promesa. Ahora la Torá fue concedida una vez, pero cada uno de nosotros tiene que recibirla todos los días”.

El judaísmo es cotidiano, recuerda a cada judío que tiene que volver a vivir experiencias, construir la cabaña, volver a salir del desierto, merecer la tierra. El cuerpo se ritualiza a través de sus sentidos y otorga el significado que representa cada acción:



ayunar, el sonido del Shofar, oler el perfume de los ramos de Lulav o el aroma que deja el Shabat. En el recuerdo de su perfume se puede rastrear la memoria, que ancla un significado –religioso– sobre otros posibles; cuya experiencia del tiempo dentro del tiempo remite a un pasado que es familiar y comunitario.

Los judíos de Padua vuelven al gueto al menos una vez a la semana, la comunidad diaspórica vive fuera de la tierra de Israel pero el gueto es un lugar que conserva una memoria judía italiana.

El presente es habitado con características propias en donde las generaciones ponen en discusión las disposiciones adquiridas y las huellas de sus padres, en una convivencia entre la lealtad a una descendencia que es familiar y religiosa y los procesos de memoria que otorgan sentido al presente y a la propia identidad.

## Referencias bibliográficas

- ABBRUZZESE, Salvatore. (2010) *Un moderno desiderio di Dio*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- AMADINI, M (2012) Di generazione in generazione: il passaggio delle eredità in famiglia. *Famiglia*, 256: 30-45.
- ASSMANN, Aleida. (2002) *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*. Bologna: Il Mulino.
- AZRIA, Regine. (2008) "Exile and Diaspora. Jewish Concepts of Dispersion". *Behemoth*, Vol 1, n° 2: 54-66.
- BADER, Christopher; DESMOND, Scott (2006) Do as I Say and as I Do: The Effects of Consistent Parental Beliefs and Behaviors Upon Religious. *Sociology of Religion*, 67 (3): 313-329.
- BENGTSON, Vern; COPEN, Casey; PUTNEY, Norella & SILVERSTEIN, Merrill. (2009): "A Longitudinal study of intergenerational transmission of religion". *International Sociology*, 24: 235-245.
- BIANCHI, Susana (2004) *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- BOURDIEU, Pierre. (1997) El espíritu de familia. In razones prácticas: sobre la teoría de la acción. Barcelona: Anagrama.
- CAMPELLI, Enzo. (2013) *Comunità va cercando ch'è sì cara. Sociologia dell'Italia ebraica*. Milano: Franco Angeli.
- CANDAU, Joël. (2008) *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- CISCATO, Antonio. (1901) *Gli ebrei in Padova (1300-1800)*. Bologna: Arnaldo Forni Editore.
- COPEN, Casey; SILVERSTEIN, Merrill (2007). "The transmission of religious beliefs across generations: Do grandparents matter? *Journal of Comparative Family Studies*". Vol. 38 (4), 497-510.
- DELLA PERGOLA, Sergio. (1976) *Anatomia dell'ebraismo italiano*. Caratteristiche demografiche, economiche, sociali, religiose e politiche di una minoranza. Roma: Carucci
- DELLA ROCCA, Roberto. (2007) La memoria nella tradizione ebraica. En MEGHNAGI. *Memoria della Shoah*. Roma: Donzelli.
- DIAS DUARTE, Luiz. (2005) Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: Heilborn, m. L. et al (orgs.) *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005, pp. 137-176.
- FLANZER, Vivian (1994) Muros invisíveis em Copacabana : uma etnografia dos rodeslis na cidade do Rio de Janeiro. Tesis PPGAS- URFJ/MN.
- GOODMAN, Martin (2002) (Coord), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford: Oxford University Press.

- GUGENHEIM, Ernest. (1978) *Lebraismo nella vita quotidiana*. Giuntina: Firenze.
- HALBWACHS, Maurice. (1925) *Memorie di famiglia*. Roma: Armando editore.
- HAYES, Bernadette; PITTELKOW, Yvonne (1993) Religious belief, transmission, and the family: An Australian study. *Journal of Marriage and Family*; 55(3):755.
- HERVIEU LEGER, Daniele. (1993) *La religion, hilo de memoria*. Barcelona: Herder Editorial.
- INTROVIGNE, Massimo, MELTON, Gordon (2004) *Lebraismo moderno*. Torino: Elledici, Leumann.
- JAMES, Anthony; LESTER, Ashlie & BROOKS, Greg. (2014) "The effects of denomination on Religious socialization for Jewish Youth". *Youth & Society*, Vol. 46(6) 875–891.
- JEDLOWSKI, Paolo. (2002) *Memoria, esperienza e modernità*. Milano: Franco Angeli.
- JELIN, Elizabeth. (1998) *Pan y Afectos. La transformación de las familias*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- KELLERHALS, J.; FERREIRA, C.; PERRENOUD, D. (2002). Linguagens do parentesco: lógicas de construção identitária. *Análise Social*, vol. XXXVII (163), 545-567.
- MUXEL, Anne. (2002) *Individu et mémoire familiale*. Paris: Nathan.
- MYERS, Scott. (1996). "An Interactive Model of Religiosity Inheritance: The Importance of Family Context". *American Sociological Review*, 61: 858-866.
- PACE, Enzo. (2008) *Raccontare Dio*. Bologna: Il Mulino.
- PACE, Enzo. (2013) *Le religioni nell'Italia che cambia. mappa e bussole*. Roma: Carocci.
- RAMPAZI, Marita. (2010) *Lo spazio-tempo della casa in Mandich, G. Culture quotidiane. Addomesticare lo spazio e il tempo (pp.17-33)* Roma:Carocci.
- RICOEUR, Paul. (2004) *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*. Bologna: Il Mulino.
- ROUCHOU, Joelle (2008) *Noites de verão com cheiro de jasmin*. Rio de Janeiro: FGV editora.
- RUBIN, Ofir; RUBIN, Aviad. (2013) Intergenerational religious transmission mechanisms among second-generation migrants: The case of Jewish immigrants in the United States. *International Journal of Intercultural Relations*, Nº 43, 265-277
- SARACENO, Chiara, NALDINI, Manuela. (2007) *Sociologia della famiglia*. Bologna: Il Mulino.
- SINGLY, F. *Le soi, le couple et la famille*. Paris: Nathan, 1996.
- TORRADO, Susana. (2003) *Historia de la familia en la Argentina moderna 1870-2000*. Buenos Aires: De la flor.
- TORRES, Analía (1987). *Amores y desamores*. *Sociología*, Nº 3, 21-33.
- WAINERMAN, Catalina. (2005) *¿Reproducción o cambio intergeneracional en las prácticas domésticas cotidianas? Acerca de la validez de la información de "Protagonistas" y "Cronistas"* *Revista Argentina de Sociología*, vol. 3, núm. 5, 11-37.
- WIESEL, Elie. (1983) *Celebrazione hassidica*. Milano : Spirali edizioni.
- ZAROS, Agustina. (2014) *Il tempo della memoria religiosa. Uno studio sulle dimensioni famigliari e comunitarie*. *Plura*, *Revista de Estudos de Religiao*, vol. 5: 153 – 165.

## Notas

- 1 Investigación doctoral, se realizaron ocho entrevistas de dos horas de duración. Se seleccionaron tres familias con hijos mayores de edad, algunos de los cuales casados, que ya no viven en la casa paterna que tienen diferente participación en la comunidad. La muestra utilizada para esta investigación es indicativa.
- 2 Se entrevistó a la pareja juntos y a los hijos individualmente. Sin embargo, no todos los entrevistados frecuentan las actividades observadas, sólo los padres de dos familias entrevistadas. Otros estudios similares que pueden citarse son Hayes, Pittelkow (1993) y Desmond (2006).
- 3 En 1525 se inauguró la escuela de rito alemán, en 1548 la de rito italiano y en 1617 la escuela de rito español
- 4 Notas etnográficas, Marzo de 2012
- 5 La comunidad de Padua está compuesta por una amplia variedad de familias con distintos grados de observancia, aunque la comunidad sea considerada ortodoxa, no existen en Padua grupos Reformer como en Estados Unidos y solo hay representantes de Jabad Lubavitch en Venecia.

- 6 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.
- 7 La etnografía se realizó entre mayo de 2011 y julio de 2013, durante ese campo las lecturas de las clases fueron del libro de Miqueas y el libro de los Proverbios cuyo autor es Salomón, el hijo del Rey David.
- 8 Para Pesaj por ejemplo, se detallan cuales son los alimentos permitidos, cuales se pueden comprar en los supermercados con el sello autorizado o de una marca en particular y cuales son los productos, como el azúcar y la leche que no son casher. En el caso del festejo de Shavuot, se incluye en el boletín la invitación al almuerzo tradicional que se realiza en la comunidad a base de leche para recordar el día en cual el pueblo judío recibió la Torá.
- 9 Asistí al congreso de “Mujeres en el Judaísmo” y sobre la “presencia judía en Padua durante la edad media”; viajes culturales, la jornada europea de la cultura judía, el bazar organizado por la asociación de mujeres judías, la muestra de pintoras judías de Italia, dos presentaciones de libros y un concierto de música litúrgica judía.
- 10 Durante el invierno se canceló la entrega de la carne por que no podía llegar debido a que las calles estuvieron bloqueadas por la nieve (Notas etnográficas, febrero 2012).
- 11 Los autores trabajaron sobre la transmisión de creencias en tres generaciones de familias a través de un estudio longitudinal generacional, focalizándose en los adolescentes y tomando como categorías el género y la estructura familiar.
- 12 Los resultados se obtuvieron de entrevistas con 471 padres en 1980 y sus hijos en 1992.
- 13 Los autores analizan cuantitativamente diferentes variables como la relevancia religiosa, la identidad y las prácticas en entrevistas a 233 padres de estudiantes de nueve escuelas judías.
- 14 Otras obras académicas sobre el judaísmo de referencia son: Martin Goodman (2002) y Massimo Introvigne, J. Gordon Melton (2004).
- 15 La traducción de los fragmentos de entrevista reproducidos como las obras en italiano es de la autora.
- 16 La bendición con la que concluye el Shabat se realiza el día sábado a la noche, en el templo y después en los hogares en las que se vuelve a bendecir el vino y antes de terminar se huele un perfume con el fin de que el Shabat deje en los sentidos este aroma. Este aroma marca el fin del día de reposo.
- 17 Joelle Rouchou (2008) y Vivian Flanzer (1994) trabajaron los judíos en Río de Janeiro migrantes de egipto y de rodas y en ambos casos destacan el fenómeno de adaptación a la sociedad hospitante.
- 18 Según el censo de 1961 en Israel vivían alrededor de 2.500 judíos nacidos en Italia, en 1972, el número se elevó a 2.800, a los cuales se agregan 1.500 personas nacidas en Israel de padre nacido en Italia (Della Pergola 1976: 66).0

Submitido em: 09/06/2016

Aceito em: 31/12/2018

**Agustina Adela Zaros** (agostinazaros@gmail.com)  
Dra. en Ciencias Sociales (UNIPD), Padova, Italia; becaria postdoctoral  
CEIL-CONICET, Buenos Aires, Argentina.

**Resumen:**

---

**El perfume de los ramos de Lulav. La memoria religiosa familiar entre tradición y continuidad: el caso de una comunidad judía italiana**

El texto indaga sobre la continuidad de las creencias y prácticas religiosas en un grupo de judíos italianos a través de dos sujetos principales, la familia y la comunidad como lugares de socialización religiosa.

La perspectiva analítica está dada por el concepto de religión como memoria para comprender cómo se vive la religión en la sociedad actual, como se interpreta el legado y como es apropiada en las familias judías estudiadas.

El campo de la investigación se refiere a la comunidad judía de Padua, radicada históricamente en la ciudad, una minoría religiosa en relación a los fieles católicos en Italia. Las técnicas metodológicas utilizadas son la observación participante y las entrevistas con álbum de familia.

**Palabras claves:** religiosidad, memoria, judaísmo, familia

**Abstract:**

---

**The perfume of Lulav bouquets. The familiar religious memory between tradition and continuity: the case of an Italian Jewish community**

The text explores the continuity of religious beliefs and practices in a group of Italian Jews through the family and the community, as a place of religious socialization.

The analytical perspective is given by religion concept as memory to understand how religion is lived in today's society, the interpretation and take ownership of legacy.

The field of research is the Jewish community of Padua, historically based in the city, a religious minority in relation to the Catholic faithful in Italy. The methodological techniques used are participant observation, the interviews with family album.

**Keywords:** religiousness, memory, judaism, family