



Figli dell'immigrazione, pluralismo e appartenenze religiose

Children of Immigration, Pluralism and Religious Affiliations

GUEST EDITORS

ISABELLA CRESPI (UNIVERSITY OF MACERATA, ITALY)

ROBERTA RICUCCI (UNIVERSITY OF TURIN, ITALY)

INDICE/CONTENTS

EDITORIALE

CRESPI, I. & RICUCCI, R. - *Giovani, religione e pluralismo culturale: percorsi identitari e socializzazione*, 3-12

SAGGI

MOLTENI, F. - *Between Assimilation and Discrimination: Immigrants' Religiosity in Europe*, 13-34

CRESCENTI, M. - *Giovani musulmani italiani. Appartenenza religiosa, socializzazione e agenzie socializzative*, 35-50

PREMAZZI, V. - *Young Muslims and Islamophobia in Italy: What is at Stake?*, 51-64

BOSSI, L. & MARROCCOLI, G. - *La trasmissione religiosa tra generazioni nelle famiglie con background migratorio. Una proposta di ricerca*, 65-81

ESPERIENZE E CONFRONTI

AMADASI, S. - *La rilevanza delle narrazioni e dei posizionamenti nello studio dell'interculturale*, 83-92

VIRGILI, A. - *Il ruolo del Terzo Settore nelle politiche di riequilibrio territoriale del welfare*, 93-105

NOTE E COMMENTI

LUZI, M. - *Disagi dell'individuo ai tempi della pandemia*, 107-113

Editor-in-Chief

Emiliana Mangone

Editorial Board

Sid Abdellaoui (Université de Lorraine, France), Ivana Acocella (University of Florence, Italy), Catherine Adam (MCF Ensta Bretagne, France), Felice Addeo (University of Salerno, Italy), Sabato Aliberti (University of Salerno, Italy), Andrea Salvatore Antonio Barbieri (IRPPS-CNR of Rome, Italy), Valerio Belotti (University of Padova, Italy), Mohamed Benguerna (CREAD, Algeria), Lucia Boccacin (Catholic University of the Sacred Heart of Milan, Italy), Carmelina Chiara Canta (University of Roma Tre, Italy), Folco Cimagalli (Lumsa of Rome, Italy), Consuelo Corradi (Lumsa of Rome, Italy), Isabella Crespi (University of Macerata, Italy), Angélica De Sena (University of Buenos Aires - University de La Matanza, Argentine), Massimo Del Forno (University of Salerno, Italy), Paolo Diana (University of Salerno, Italy), Fernando Jorge Afonso Diogo (Universidade dos Açores, Portugal), Pierpaolo Donati (University of Bologna, Italy), Stellamarina Donato (Lumsa of Rome, Italy), Erminio Fonzo (University of Salerno, Italy), Michela Freddano (INVALSI, Italy), Bernard Gangloff (University of Rouen, France), Linda Gardelle (MCF Ensta Bretagne, France), Guido Gili (University of Molise, Italy), Estrella Gualda (Universidad de Huelva, Spain), Ratiba Hadj-Moussa (York University, Canada), Francesca Ieracitano (Accademia Costume & Moda of Rome, Italy), Pavel Krotov (Pitirim A. Sorokin Foundation, MA-USA), Peter Mayo (University of Malta, Malta), Giuseppe Moro (University of Bari, Italy), Emiliana Mangone (University of Salerno, Italy), Giuseppe Masullo (University of Salerno, Italy), Nanta Novello Paglianti (Cimeos-Université de Bourgogne, France), Paolo Parra Saiani (University of Genova, Italy), Lucia Picarella (Universidad Católica de Colombia, Colombia), Andrea Pirni (University of Genoa, Italy), Francesco Pirone (University of Napoli “Federico II”, Italy), Juan José Primosich (Universidad de Tres de Febrero, Argentine), Giovanna Russo (University of Bologna, Italy), Stefano Scarcella Prandstaller (Sapienza University of Rome, Italy), Adrian Scribano (CONICET-University of Buenos Aires, Argentine), Michele Sorice (Luiss of Rome, Italy), Sandro Stanzani (University of Verona, Italy), Rosanna Tammaro (University of Salerno, Italy), Paolo Terenzi (University of Bologna, Italy), Mara Tognetti Bordogna (University of Napoli “Federico II”, Italy), Rossella Trapanese (University of Salerno, Italy), Giovanna Truda (University of Salerno, Italy), Giovanna Vicarelli (Marche University Polytechnic, Italy), Koji Yoshino (Nagasaki Wesleyan University, Japan), Nikolay Zyuzev (“Pitirim Sorokin” Syktyvkar State University, Russian Federation).

Editorial Staff

Giulia Capacci, *Copy editor* (Independent Researcher - Scotland, UK)

Paolo Rocca Comite Mascambruno, *Editorial Manager* (University of Salerno, Italy)

© Università degli Studi di Salerno, 2021
Via Giovanni Paolo II n. 132, 84084 Fisciano, Italy



- Peer Reviewed Journal

Giovani, religione e pluralismo culturale: percorsi identitari e socializzazione¹

Youth, Religion and Cultural Pluralism: Identity paths and Socialization

Isabella Crespi & Roberta Ricucci***

* University of Macerata, Italy

** University of Turin, Italy

E-mail: isabella.crespi[at]unimc.it; roberta.ricucci[at]unito.it

Abstract

According to Sayad (2002), migrations play a 'mirror function', i.e. they allow us to refocus on issues that are already present in immigrant societies but have been overlooked in scientific-political analysis and debate. This also happens in the research on the relationship between young people and the sacred. The becoming young and adult of the children of immigration and the definition of their identities, including the religious one, have given rise to a flourishing season of studies on how religious sentiment is expressed in private and public space among those who are - for their own or their family's biography - an expression of multicultural Italy. The contribution introduces the theme of the monographic section by recalling how from a season of scarce attention, whether and how the youth segment of the population relates to aspects of religiosity has become the object of investigation and analysis. The emergence of Italy as a country of immigration and the comparison with growing communities of Muslims has then added a specific lens dedicated to the dynamics and processes of socialization, interiorization, management and visibility of being Muslim.

Keywords: Religion, Socialization, Youth, Migrations.

1. Giovani e percorsi di religiosità: un rinnovato interesse

Negli ultimi vent'anni ha cominciato a rifiorire l'interesse sociologico per il rapporto dei giovani con la religione. Prima di allora, la loro religiosità era in parte trascurata come argomento di studio: i sociologi della gioventù preferivano concentrarsi sugli aspetti spettacolari, devianti o problematici della vita giovanile, e la religione non era vista come particolarmente pertinente a tali aspetti. Allo stesso modo, i sociologi della religione trascuravano tale segmento della popolazione perché pochi frequentavano la chiesa ed erano praticanti. Gli studi sui movimenti religiosi hanno fornito alcune informazioni sull'impegno religioso giovanile nella misura in cui i convertiti a tali gruppi erano generalmente giovani adulti. Tuttavia, il numero di giovani coinvolti in queste nuove esperienze era esiguo e la ricerca lasciava quindi inesplorate molte domande sulla loro religiosità. Lo studio empirico del rapporto delle giovani generazioni con la religione è stato quindi in gran parte lasciato

¹ Il saggio è frutto di una riflessione comune. I paragrafi 1 e 2 sono attribuiti a Isabella Crespi e i paragrafi 3 e 4 a Roberta Ricucci.

a educatori, psicologi e teologi che si occupano di educazione religiosa, sviluppo e trasmissione della fede.

Durante gli anni '90 si è assistito ad un cambiamento e l'impegno (o meno) dei giovani con la religione ha iniziato a rivendicare l'attenzione dei sociologi. Tre fattori sono particolarmente significativi nello stimolare l'interesse attuale.

Primo fra questi è il modificarsi del profilo religioso nel mondo occidentale: mentre le espressioni tradizionali del cristianesimo sono diminuite nella maggior parte dei paesi occidentali, la diversità religiosa è diventata più rilevante, soprattutto per i giovani. Questo solleva numerose domande sulle identità di fede emergenti, sull'impegno religioso nella vita dei giovani e sul ruolo della religione nell'educazione e nelle relazioni comunitarie. In secondo luogo, sulla scia di una serie episodi di terrorismo in Occidente legati in parte all'estremismo religioso, emerge la preoccupazione di capire le motivazioni alla base di tali reazioni oppostive. Come terzo fattore, accanto all'incremento del pluralismo delle fedi, le società occidentali hanno visto un rapido aumento del numero di persone, ancora una volta in particolare di giovani, che non si identificano con nessuna religione organizzata. Ciò che questo significa per il credo e la pratica religiosa, la trasmissione della fede, e se i giovani stiano o meno trovando fonti alternative di spiritualità al di fuori delle religioni organizzate è un'importante area di dibattito nella sociologia contemporanea della religione e il fulcro di alcuni programmi di ricerca innovativi.

Gli studi a livello nazionale (Segatti & Brunelli, 2010; Garelli, 2011; Lanzetti, 2011) ed internazionale (Collins-Mayo et al., 2010; Hemming & Madge, 2018; Mico-Sanz et al., 2020) hanno mostrato un interesse crescente per la pluralizzazione delle modalità di appartenenza e di espressione della religiosità, dentro e fuori dai contesti istituzionali delle chiese, all'interno delle associazioni, dei gruppi religiosi e tra religioni diverse.

Le due cause principali della crescita delle popolazioni di fede non cristiana in Europa occidentale sono la migrazione e i tassi di fertilità relativamente alti dei migranti che si stabiliscono e delle generazioni successive. Casanova (2009) fa notare che fino a poco tempo fa la maggior parte degli immigrati non cristiani nei paesi europei erano musulmani, i quali sono andati a costituire il gruppo più numeroso delle fedi non cristiane. Il fatto che le migrazioni e i tassi di fertilità siano le cause principali della crescita delle religioni non cristiane è significativo per due motivi. In primo luogo, permette di spiegare perché, rispetto alle circoscrizioni cristiane e senza religione in questi paesi, le popolazioni di fede non cristiana sono relativamente giovani. In secondo luogo, suggerisce che pochi individui, compresi i giovani, si stiano convertendo a una fede non cristiana.

2. La socializzazione religiosa e la sfida della soggettività nel pluralismo culturale

In Italia si può riscontrare una situazione che non si allontana certo dai *trend* di sviluppo che sono stati introdotti in precedenza, ma che sicuramente presenta delle peculiarità che le sono proprie; è un Paese dichiaratamente cattolico e come tale occupa una posizione particolare nel contesto occidentale. Ciò significa che il cattolicesimo appare profondamente radicato nella collettività nazionale e sembra per lo più incanalarsi nelle forme di religiosità ufficiali dell'istituzione ecclesiale (Cipriani, 2020; Garelli, 2020).

Per analizzare i processi di secolarizzazione partiamo dalla considerazione che il concetto, largamente e ampiamente utilizzato per riflettere sui cambiamenti dell'esperienza religiosa, non può certo essere totalmente esplicativo in quanto

nella società contemporanea si assiste sì, ad una crisi della religione, ma anche al nascere di nuovi (o rinnovati) modi di rapportarsi col sacro da parte dei giovani (Matteo, 2010; Palmisano & Pannofino, 2017; Cipriani, 2017). La complessità del fenomeno religioso si manifesta nei molteplici fattori sociali e culturali che interagiscono attualmente nel rapporto tra religione e società e che condizionano o ripropongono nell'epoca contemporanea una presenza significativa della religione nella società.

Come sottolinea Garelli (2016) nella sua riflessione sull'Italia cattolica, nella situazione attuale, l'individuo si trova immerso in una pluralità di esperienze e di possibilità religiose che gli vengono offerte in maniera sempre più diversificata dalla società. Il singolo non è più socialmente incanalato, come in precedenza, nei binari di un'appartenenza preconfezionata, ma ha davanti a sé un panorama molto vasto di scelta. In particolare i giovani sembrano crescere in una dimensione di esperienza secolarizzata e ormai lontana dalla religiosità. Tuttavia le ricerche recenti (Lanzetti, 2011; Castegnaro et al., 2013; Marzano, 2012; Ruspini, 2019) mostrano come sia ancora avvertita l'esigenza di avere un riferimento religioso ultimo, che trascenda l'esperienza e sia in grado di costituire un richiamo originario della propria identità. La religione, nelle sue molteplici espressioni, sembra essere una risposta a questo bisogno.

All'interno di questo panorama di rappresentazioni del rapporto tra giovani e religiosità, il tema della socializzazione di cui si occupa questa sezione monografica ha visto in anni recenti una ripresa di interesse mentre è rimasto assente per molti anni dal dibattito, poiché era un tema in un certo senso dato per scontato in società monoculturali e religiosamente stabili.

Di fatto nella tradizione cristiano-cattolica, prevalente ancora oggi nel nostro Paese, la formazione religiosa consiste anzitutto in una socializzazione che è in grado di trasmettere contenuti, valori e identità di fede della precedente generazione di credenti; solo in un secondo momento è anche avviamento al sacro, cioè all'educazione alle opinioni religiose, che presuppone un'accettazione o rielaborazione di contenuti, di credenze, di riti, ecc. trasmessi e che oggi non è più possibile dare per scontato.

Dal tipo di educazione ricevuta dipende il futuro di un individuo ancora in crescita, fino alla giovinezza e alla maggiore età. Durante questi anni, si pongono le basi che saranno a fondamento della capacità critica e riflessiva della giovane persona che entra a far parte della società. Ovviamente è di importanza strategica l'opera socializzatrice degli adulti-genitori nei riguardi dei figli. Oltre a questi, altre figure cruciali partecipano in tale processo: insegnanti e varie figure educative (a carattere religioso e non), amici e gruppi di amici di pari età, educatori professionali a diverso titolo (animatori culturali, figure laiche e religiose, dirigenti associativi, responsabili di gruppi e movimenti, educatori comunitari ed altri ancora) (Regnerus, Smith & Smith, 2004; Bert, 2011; Cipriani, 2014; Crespi, 2019).

Difficilmente, senza la fase iniziale della trasmissione dei contenuti religiosi in famiglia, potrebbero successivamente inserirsi gli altri soggetti preposte in ogni società alla formazione religiosa. La prima socializzazione religiosa, di solito vissuta in ambito familiare, può poi proseguire nei giovani con la loro partecipazione alla vita religiosa pubblica oppure può concludersi in un parziale distacco, con prese di posizione più o meno accentuate fino alla disaffezione e alla scelta di una non religiosità dichiarata. Tuttavia sarà ben più tardi che i valori diffusi in ambito familiare ed extra-familiare cominceranno ad operare, rappresentando il discrimine fra un'azione ed un'altra, fra una scelta e quella alternativa, fra un atto virtuoso ed uno in senso contrario (Cipriani, 2014; Martino, 2016).

Di fatto nella tradizione cristiano-cattolica la formazione religiosa consiste anzitutto in una socializzazione che è in grado di trasmettere le cristallizzazioni religiose (cioè la religiosità) della precedente generazione di credenti; e solo in un secondo tempo (o in seconda istanza) è anche iniziazione alla fede, cioè educazione alle opinioni relative al credo, che presuppone un'accettazione (libera e critica) di contenuti, di credenze, di riti, ecc. trasmessi (Bebiroglu et al., 2015; Bichi & Bignardi, 2015)

Ciò che viene trasmesso da una generazione all'altra non è certo la fede (che in sé non è suscettibile di trasferimenti di questo tipo), ma piuttosto sono le forme culturalmente rilevanti che rappresentano il precipitato storico dell'esperienza religiosa di una certa generazione. L'educazione (o iniziazione) alla fede, che è propriamente il processo che permette di far maturare un'autentica esperienza cristiana, deve essere perciò rinnovata ad ogni generazione, anzi ad ogni individuo, sia pure nell'ambito di una continuità culturale che ne è la condizione essenziale.

Una rilettura complessiva di questi studi suggerisce che i giovani religiosamente attivi sono attratti da espressioni della religione che permettono loro tre cose. Primo, il senso di un rapporto autentico e personale con Dio che non è limitato da un'istituzione religiosa. Secondo, un senso di appartenenza a una comunità di credenti che la pensano come loro. Terzo, una realizzazione del credo affinché la fede "faccia la differenza" nel modo in cui vivono la loro vita, per esempio in termini di scelte etiche, impegno civile, ecc.

Una delle caratteristiche della società tardo moderna (Beck & Beck-Gernsheim, 2002) è che dà la priorità all'individualizzazione e alla soggettività. Siamo sempre più liberi - o addirittura costretti - a scegliere il nostro "stile di vita". I giovani in particolare affrontano la responsabilità di trovare la propria strada nella vita senza il timone delle aspettative normative che erano più ovviamente disponibili per i loro genitori e nonni.

La svolta soggettiva della cultura tardo-moderna sembra aver influenzato profondamente l'impegno religioso dei giovani, portando alla personalizzazione del credo e della pratica sia per chi è religiosamente incline che per chi è religiosamente indifferente, e promuovendo un passaggio dalla religiosità alla spiritualità. La soggettivizzazione del credo e della pratica, tuttavia, rende difficile la trasmissione delle tradizioni religiose da una generazione all'altra (Corradi, 2018; Amaturò et al., 2019). La religione si trasmette più facilmente all'interno di comunità credenti e intenzionali, dove le credenze e le pratiche sono provate e convalidate da un gruppo; al di fuori di tali comunità le verità e le espressioni religiose possono essere relativizzate e irrilevanti. Inoltre, c'è una diffidenza da parte dei giovani e degli adulti riguardo all'imposizione del credo e della pratica sugli altri.

In queste circostanze il rapporto delle persone con la religione viene ad essere caratterizzato da scelte e sentimenti soggettivi. Se impegnarsi o meno con la religione è una questione che spetta all'individuo decidere. La "religiosità" nel senso di essere all'altezza delle richieste esterne di un'istituzione e di un'autorità religiosa lascia il posto alla "spiritualità", ossia a un impegno emotivo con una o più tradizioni in un modo che è personalmente soddisfacente, migliora l'io interiore e le relazioni con Dio e/o altro.

3. Diversità, migrazioni e religioni: una relazione difficile da gestire

Nella relazione con la diversità culturale, lo spazio della religione è uno dei possibili campi di scontro: in particolare il caso italiano presenta in modo molto

chiaro il tema della difficoltà da parte degli immigrati di trovare un luogo adeguato dove praticare la propria fede. Non si tratta per la verità di una peculiarità: uno sguardo a paesi da più tempo meta di migrazioni potrebbe fornire utili elementi per leggere questa tematica, soprattutto nei confronti dei comportamenti e negli insegnamenti rivolti alle nuove generazioni, in una prospettiva che si potrebbe definire di *policy learning*.

In effetti il rapporto fra immigrazione, identità migrante e aspetti dell'appartenenza e della pratica religiosa, da tempo oggetto di studio, è oggi considerato in modo concorde uno dei fattori da considerare per comprendere l'impatto dei flussi degli arrivi e degli inserimenti sulle società dei paesi di accoglienza.

Tali ricerche sono nate con riferimento alla scena statunitense, dove numerosi studiosi hanno cercato di comprendere se forti tradizioni religiose (in grado di orientare i comportamenti) favorissero un migliore processo di integrazione degli immigrati e, soprattutto, dei loro figli, nella società ospite (Connor, 2008, 2012). Il dibattito si è però ben presto spostato in Europa, concentrando l'attenzione alle istanze religiose al di fuori della tradizione giudaico-cristiana (Gallo, 2016), in particolare islam e sikh (Eade, 2011; Berking et al., 2018).

Anche dal punto di vista generazionale si è assistito a un'evoluzione dei principali studi. Il rapporto fra cittadini stranieri e sacro è stato dapprima affrontato concentrandosi sulle prime generazioni (Hirschmann, 2004; Ley, 2008; Ricucci, 2017), riscoprendo solo recentemente la rilevanza dell'esperienza religiosa dei giovani, degli esiti della loro socializzazione sui temi del sacro e delle decisioni maturate rispetto al come relazionarsi fra il modo di vivere e alimentare la fede esperita in famiglia e nelle comunità di riferimento e il proprio percorso personale, sviluppato in ambienti culturalmente plurali (Saunders et al., 2018).

Anche in un paese di recente immigrazione come l'Italia, queste tematiche vanno considerate cruciali per una comprensione della complessa e sfaccettata relazione costruita dalle seconde e successive generazioni (Ricucci, 2021) sia con lo scenario delle loro esperienze (l'unico vero contesto di vita), sia con il paese di origine della propria famiglia, talvolta idealizzata o cristallizzata in un tempo "sospeso", legato a relazioni familiari e tradizioni culturali lontani (Ambrosini, 2016).

Per approfondire in modo rigoroso le caratteristiche dei percorsi di inserimento e delle numerose sfaccettature delle relazioni nei vari ambiti sociali dei giovani figli dell'immigrazione occorre in altre parole saper assumere un atteggiamento di apprendimento e di analisi di come la diversità religiosa sia stata gestita dai diretti protagonisti, valutando altresì se esperienze maturate in altri scenari possano essere replicabili. Si possono così cogliere spunti interessanti e modalità di gestione del rapporto con il sacro al di fuori della propria nazione: come per la cittadinanza o l'origine anche l'appartenenza religiosa e le scelte degli individui in proposito, di primo acchito non percepibili, sono in grado di condizionare, in positivo come in negativo, i comportamenti e le scelte degli individui.

E' senza dubbio necessaria una migliore conoscenza di caratteristiche, cause e conseguenze del fenomeno migratorio sulla vita di quei giovani che sono stati descritti come italiani "a metà" o "col trattino" (italo-cinesi, italo-rumeni, italo-marocchini e così via) (Lagi et al., 2020). Il passo successivo è la definizione di elementi e pratiche che possano favorire percorsi di integrazione nella società italiana. Negli ultimi due decenni numerosi strumenti sono stati costruiti e progettati a questo scopo: portali di informazione, incontri, dibattiti e corsi di aggiornamento per operatori socio-assistenziali, personale sanitario, insegnanti, funzionari pubblici

di numerosi servizi – da quelli anagrafici a quelli del lavoro, da quelli di orientamento e accoglienza a quelli di controllo e sicurezza.

Come già accennato, i diritti legati all'ambito religioso si sostanziano in quanto legati all'identità religiosa del migrante, che pur non esaurendo le sue pluralità identitarie, rappresenta una delle principali componenti soggettive del modo d'essere della persona. La pratica religiosa necessita poi di una "infrastruttura", che si traduce in spazi dedicati, "personale" specializzato, gestione dei riti, conciliazione del calendario religioso con quello civile. Come per altri aspetti dell'inserimento dei migranti, anche sul versante religioso si tratta di un percorso a tappe, che da un'iniziale invisibilità conduce verso la presenza di luoghi di culto specifici per singola collettività per approdare a un vero e proprio riconoscimento. In questo percorso svolgono un ruolo significativo le associazioni nazionali, etniche e, poi, interculturali, fondamentali per facilitare l'incontro con chi viene percepito "altro" e distante.

4. Ancora sotto i riflettori: riflessioni dall'osservatorio sull'islam

Non tutte le diversità che esitano dalle identità religiose sono lontane allo stesso modo nella percezione pubblica (Associazione Carta di Roma, 2019; PRC, 2017). Alcune identificazioni vengono percepite come maggiormente "estrane", quando non addirittura in contrasto con valori e convinzioni che si ritengono essenziali per il vivere civile. La religione e la possibilità di professarla nella maniera sentita come più consona dai fedeli rappresenta l'esempio perfetto di tale fenomeno: se le diverse tradizioni cattoliche, ma anche numerose religioni orientali, non sono viste come possibili elementi di scontro, il discorso cambia per quanto riguarda il multi-forme mondo che fa riferimento al messaggio religioso musulmano.

Nella relazione con l'alterità da comprendere un posto di primo piano è infatti occupato da timori nei confronti dell'islam e dei modi in cui si agisce la religiosità dei musulmani nella diaspora e in un paese a maggioranza cattolica (Garelli, 2020). Ciò si traduce ancora oggi nella necessità di decostruire luoghi comuni e immagini cristallizzate e legate a stereotipi su uomini e, soprattutto, donne che mantengono credenze e riti in emigrazione.

Tale esigenza è presente tra gli studiosi europei che, nonostante l'affermazione di un crescente pluralismo religioso, si sono in realtà soprattutto concentrati sulla presenza dell'Islam, analizzata da diversi punti di vista: fedi e pratiche religiose, l'auspicio di un certo tipo di società (laica versus islamica), la definizione identitaria (religiosa, italiana, cosmopolita), l'orientamento circa l'educazione dei figli e i matrimoni misti, le esigenze poste alle diverse società europee (riconoscimento delle festività, insegnamento della religione nella scuola) (Stepick et al., 2009; Triandafyllidou, 2019).

Nel guardare ai giovani musulmani l'approfondimento del rapporto con il sacro è stato spesso correlato con le questioni aperte nella scuola (l'aumento degli studenti musulmani dà luogo a richieste nei confronti della secolarizzazione e cambiamenti nei percorsi educativi?) e nel mercato del lavoro (esiste una discriminazione nell'accesso al mercato del lavoro, rispetto ad altre appartenenze religiose?). Inoltre, gli attentati avvenuti da inizio Duemila sino alle recenti stragi sono divenuti strategici per le analisi di questo gruppo specifico, nel tentativo di capire se i suoi membri possano diventare nuovi rappresentanti del fondamentalismo in Europa (Abbas, 2016).

Colpisce comunque la sovrapposizione fra islam e stranieri sui media e nell'opinione della maggioranza degli italiani. Non è ancora entrata nella comprensione del fenomeno la presenza di musulmani con cittadinanza italiana, che per quanto riguarda le seconde generazioni non hanno sperimentato direttamente un'esperienza di migrazione. Il (fondato) timore è quello di un processo di riduzionismo e semplificazione dell'islam sui mass media, i forum on line e negli ambienti della vita di ogni giorno (Lagi et al., 2020).

Vero è che il primo importante contatto fra società italiana e islam sul suolo nazionale si è realizzato attraverso le principali richieste avanzate dall'associazionismo musulmano di prima generazione, che comportavano delle conseguenze su spazi pubblici e scenari urbani. Tra queste l'autorizzazione per l'apertura di mattatoi *halal* (e ben visibili macellerie che si inseriscono nel tessuto commerciale di prossimità), la ricerca di spazi da destinare a sala di preghiera, la previsione, nei piani regolatori, di aree dedicate alla sepoltura dei defunti di fede musulmana, la possibilità di consumare cibo conforme alle prescrizioni religiose nelle mense pubbliche, l'assistenza da parte di ministri di culto per ospedalizzati e detenuti e così via. Alla base di tali aspetti vi è una richiesta di fondo che riguarda forme di riconoscimento ufficiale e culturale (Ferrari, 2008) per tutti coloro che, nel senso più ampio possibile, si percepiscono come parte dell'articolato mondo definito dall'islam. Su questa esperienza si è costruita la posizione dell'associazionismo che coinvolge i più giovani, meno concentrata sulla richiesta di concessioni e spazi di mantenimento delle tradizioni e maggiormente attenta a promuovere un ruolo attivo e un rapporto maturo con le istituzioni.

Una presenza musulmana non temporanea ha tra le sue conseguenze la definizione di quella infrastruttura religiosa sopra ricordata, oltre che di spazi sociali ripensati nell'orizzonte del pluralismo religioso. La ricerca di questi luoghi, la trasformazione degli ambienti urbani si realizza a livello locale. Se per i genitori la sala di preghiera ha un importante ruolo come luogo in cui ci si ritrova, ci si riconosce, si recupera la propria identità più profonda, per i giovani la moschea è soprattutto un riferimento religioso: un ambiente di devozione, che in quanto tale deve essere decoroso e adatto dal punto di vista strutturale. Allo stesso tempo la religione può rappresentare per questi ragazzi e ragazze un elemento di identità forte che li ricollega al paese di origine della loro famiglia senza per questo limitarsi ad aspetti culturali e tradizioni che non sentono come lontani nello spazio e soprattutto nel tempo. In tal senso si può leggere la scelta di molte giovani musulmane di indossare il velo, anche come importante (e riconosciuto) segno di appartenenza.

Queste riflessioni portano a evidenziare ancora una volta come l'impronta dell'islam non sia solo dato dai suoi protagonisti e dagli edifici in cui pregano, ma anche da molti altri fattori, tra i quali la presenza di esercizi commerciali che rimandano ai precetti religiosi e la cui diffusione e soprattutto concentrazione spesso spaventano la cittadinanza e sono fonte di prese di posizione da parte della rappresentanza politica.

Ancora una volta il punto di vista dei giovani è di particolare interesse, sia nei modi in cui l'identità religiosa viene presentata nello spazio pubblico sia nelle relazioni e nelle forme di socializzazione alle pratiche e alle credenze di una fede di minoranza, e spesso 'mal tollerata e foriera di dinamiche di discriminazione' (Ricucci, 2020).

L'educazione religiosa è data ai figli dalle famiglie: una minoranza è definita come composta da "credenti convinti e attivi", mentre la grande maggioranza dei giovani è in genere definita come "credenti per tradizione e cultura" (Garelli, 2011), laddove la religione riveste un ruolo sociale assai forte. In un certo qual sen-

so si è religiosi per educazione ricevuta e non per convinti propositi di fede. Si tratta di un elemento valido per tutti i ragazzi e le ragazze figli dell'immigrazione, non solo musulmani, che contribuisce a come essi definiscono la propria identità di giovani con un background migratorio in un mondo globalizzato (Beyer, 2013). D'altra parte la loro relazione con la religione va letta sia all'interno di un processo di acculturazione, ossia di inserimento nella società di accoglienza dei loro genitori (Berry, 1998).

Il modo in cui le identità culturali dei cittadini stranieri cambiano durante il tempo e sotto l'influenza del contesto sociale in cui sono immersi, così come le caratteristiche della relazione fra di esse, sono tematiche in genere considerate cruciali nello studio del processo di integrazione delle seconde generazioni. Per i figli dell'immigrazione nati altrove e ricongiunti ai loro genitori, questo percorso è più complesso, in quanto si sovrappone al più ampio compito di costruire la propria identità, processo che si sviluppa fra molteplici ambiti sociali, contesti nazionali e istanze di comunità transnazionali.

I saggi presentati in questo numero discutono i temi sopra accennati, contribuendo ad arricchire un dibattito ancora poco esplorato ed articolato in Italia. La sezione si apre con l'articolo di Francesco Molteni, *Between Assimilation and Discrimination: Immigrants' Religiosity in Europe*, che – attraverso un'esplorazione quantitativa - indaga gli effetti delle caratteristiche del contesto di destinazione e dell'anzianità migratoria sulla religiosità della popolazione straniera e sul suo impatto su dinamiche di integrazione e discriminazione. Inserendo la discussione dei risultati nel confronto tra teorie assimilazioniste e multiculturali, si delineano piste di riflessione e di ricerca per il dibattito in Italia, un contesto che si appresta a confrontarsi con dinamiche da tempo nell'agenda di studio e di analisi a livello internazionale. Fra questi temi, vi è quello della trasmissione religiosa in emigrazione. Il contributo di Martina Crescenti, *Giovani musulmani italiani. Appartenenza religiosa, socializzazione e agenzie socializzative* discute il tema dal punto di vista dei giovani musulmani. Attraverso un complesso e faticoso lavoro di ricerca qualitativa realizzato durante il cosiddetto periodo di lockdown dovuto all'emergenza pandemica (marzo-aprile 2020), l'autrice presenta un'analisi delle dinamiche relazionali e sociali attraverso cui i giovani costruiscono la loro appartenenza all'Islam in Italia. Vecchie e nuove agenzie di socializzazione - la famiglia, l'associazionismo giovanile e i social media – sono discusse nel loro ruolo e nell'efficacia della formazione religiosa in un contesto in cui l'Islam non solo è religione di minoranza, ma è condizionata da una particolare stigmatizzazione che deriva dall'intreccio (spesso superficiale e politicamente strumentalizzato) con i temi della paura, dell'inconciliabilità con i valori democratici e del terrorismo. Il risultato è un processo di alfabetizzazione religiosa e di costruzione di una identità musulmana che avviene in un contesto di islamofobia, di fronte al quale prime e seconde generazioni reagiscono non all'unisono. E' questo il tema che viene approfondito nell'articolo di Viviana Premazzi, *Young Muslims and Islamophobia in Italy: What is at Stake?*. Il contributo presenta e discute l'articolato rapporto tra prime e seconde generazioni di immigrati, delineando i tratti essenziali della complessa relazione intergenerazionale tra media, immigrazione e islamofobia. Numerosi sono i temi che inseriscono l'Italia, paese – si ribadisce - di relativamente recente immigrazione nello scenario europeo più generale, evidenziando il ruolo giocato dai contesti nazionali e locali nel definire processi e dinamiche di inclusione o

esclusione. I saggi di Crescenti e Premazzi evidenziano come la relazione fra giovani con background migratorio e religione consenta di rimettere a fuoco alcuni temi classici della sociologia delle religioni, dall'identità alla pratica, dalla relazione con le organizzazioni che gestiscono l'infrastruttura della preghiera alla credenza. Tali temi vengono rivisitati alla luce di due variabili importanti, ovvero l'esperienza migratoria e l'identificazione con un'appartenenza religiosa di minoranza, che preoccupa e di cui ci si occupa nel dibattito pubblico e mediatico. Ricerche qualitative e quantitative in corso sui figli dell'immigrazione cominciano a interrogarsi sul loro rapporto con la fede o con le fedi, ampliando lo sguardo al di là dei giovani musulmani, esplorando cosa succede nelle collettività ortodosse, cristiano-cattoliche e sikh. Il saggio conclusivo della sezione di Luca Bossi e Giulia Marroccoli, *La trasmissione religiosa tra generazioni nelle famiglie con background migratorio. Una proposta di ricerca*, riflette proprio su nuove piste di ricerca che sembrano emergere dalla costituenda letteratura sugli aspetti socio-culturali caratterizzanti famiglie e giovani stranieri e di origini straniera in Italia in una prospettiva comparata.

Bibliografia di riferimento

- Amaturo, E., Punziano, G., Felaco, C., & Caputo, A. (2019). Giovani e capitale sociale: gli orizzonti della religiosità, *Religioni e Società*, 34, 62-69.
- Ambrosini, M. (2016). Protected but Separate: International Immigrants in the Italian Catholic Church. In D. Pasura & M. Bivand Erdal (Eds). *Migration, Transnationalism and Catholicism* (pp.317-355). London: Palgrave Macmillan
- Bebiroglu, N., Roskam, I. & van der Straten Waillet, N. (2015). Discussing Religion: Exploring the Link Between Parental Religious Socialization Messages and Youth Outcomes. *Review of Religious Research*, 57, 555-573.
- Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (2002). *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: Sage
- Berking, H. et al. (Eds) (2018). *Religious pluralism and the city: Inquiries into postsecular urbanism*. London: Bloomsbury Publishing.
- Beyer, P. (2013). *Religion in the context of globalization: Essays on concept, form, and political implication*. London: Routledge.
- Bichi, R. & Bignardi, P. (Eds) (2015). *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia*. Milano: Vita e Pensiero
- Casanova, J. (2009). Immigration and the New Religious Pluralism. A European Union-United States Comparison. In G. Levey, & Modood, T. (Eds). *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship* (pp.139-163). Cambridge: Cambridge University Press
- Castegnaro, A., G. Dal Piaz, & Biemmi E. (2013). *Fuori dal recinto: giovani, fede, chiesa: uno sguardo diverso*. Milano: Ancora.
- Cipriani, R. (2014). La dinamica della socializzazione e alfabetizzazione religiosa. In A. Melloni (A cura di), *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*(pp.27-42). Bologna: il Mulino
- Cipriani, R. (2017). *Diffused religion: Beyond secularization*. London: Springer.
- Cipriani, R. (2021). *L'incerta fede: Un'indagine quanti-qualitativa in Italia*. Milano: FrancoAngeli.
- Collins-Mayo, S., Mayo, B., Nash, S. & Cocksworth, C. (2010). *The Faith of Generation Y*. London: Church House Publishing
- Connor, P. (2008). Increase or decrease? The impact of the international migratory event on immigrant religious participation. *Journal for the scientific study of religion*, 47(2), 243-257.
- Connor, P. (2012). Balm for The Soul: Immigrant Religion and Emotional Well-Being. *International Migration*, 50 (2), 130-157
- Corradi, V. (2018). Giovani ed esperienza religiosa: verso nuovi paradigmi. In V. Orlando (A cura di) *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale. Contributi di riflessione sulla realtà dei giovani di oggi* (pp.33-53). Roma: Libreria Ateneo Salesiano

- Crespi, I. (2019). Esperienza religiosa, percorsi di socializzazione e differenze di genere tra i Millennials. *Religioni e società*, 34 (93), 52-61.
- Eade, J. (2011). Sacralising space in a Western, secular city: Accommodating Muslim and Catholic migrants in London. *Journal of Town & City Management*, 1(4), 355-363.
- Gallo, E. (2016). *Migration and Religion in Europe: Comparative Perspectives on South Asian Experiences*. Abingdon: Routledge.
- Garelli, F. (2011). *Religione all'italiana*. Bologna: Il Mulino
- Garelli, F. (2016). *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?* Bologna: Il Mulino.
- Garelli, F. (2020). *Gente di poca fede*. Bologna: Il Mulino.
- Hemming, P. J., & Madge, N. (2018). Young people, non-religion and citizenship: insights from the Youth on Religion Study. *Young*, 26 (3), 197-214.
- Hirschman, C. (2004). The role of religion in the origins and adaptation of immigrant groups in the United States. *International Migration Review*, 38 (3), 1206-1233.
- Lagi, S., Maritato, C. & Ricucci, R. (2020). *Diritti e religioni nell'Italia multiculturale*. Bologna: Il Mulino.
- Lanzetti, C. (2011). La religiosità in Italia: ascesa o declino? In G. Rovati (A cura di), *Uscire dalla crisi. I valori degli italiani alla prova* (pp.181-229). Milano: Vita e Pensiero
- Ley, D. (2008). The immigrant church as an urban service hub. *Urban Studies*, 45 (10), 2057-2074.
- Martino, S. (2016). Lost in transition? Percorsi di socializzazione religiosa. In F. Garelli (A cura di), *Piccoli atei crescono* (pp.101-120), Milano: FrancoAngeli
- Marzano, M. (2012). *Quel che resta dei cattolici: inchiesta sulla crisi della Chiesa in Italia*. Milano: Feltrinelli
- Matteo, A. (2010). *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*. Soveria Mannelli: Rubbettino
- Micó-Sanz, J. L., Diez-Bosch, M., Sabaté-Gauxachs, A., & Israel-Turim, V. (2020). Mapping Global Youth and Religion. Big Data As Lens to Envision a Sustainable Development Future. *Tripodos*, 48, 33-52.
- Palmisano, S., & Pannofino, N. (2017). So far and yet so close: Emergent spirituality and the cultural influence of traditional religion among Italian youth. *Social Compass*, 64(1), 130-146.
- Ricucci, R. (2017). *Diversi dall'islam*. Bologna: Il Mulino.
- Ricucci, R. (2021). *Protagonisti di un paese plurale*. Torino: Seb27.
- Ruspini, E. (2019). Introduzione: la Fede in cammino dei Millennials: The National Survey Young People and Religion. *Religioni e società*, 93 (34), 13-20.
- Sayad, A. (2002). La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Saunders, J. B., Fiddian-Qasmiyeh, E., & Snyder, S. (Eds.) (2016). *Intersections of Religion and Migration*. London: Palgrave Macmillan.
- Segatti, P. & Brunelli, G. (2010). Da cattolica a genericamente cristiana. *Il Regno*, 10, 337-351.
- Stepick, A., Terry, R. & Mahler, S. J. (2009). *Churches and Charity in the Immigrant City: Religion, Immigration, and Civic Engagement in Miami*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Triandafyllidou, A. (2019). The Migration Archipelago: Social Navigation and Migrant Agency. *International Migration* 57(1), 5-19.

Between Assimilation and Discrimination: Immigrants' Religiosity in Europe

Francesco Molteni

University of Milan, Italy
E-mail: francesco.molteni[at]unimi.it

Abstract

Given the sharp increase in migration flows, the issue of immigrants' religious assimilation and its impact on integration and discrimination has become a hot topic. This article refers to the debate between assimilation and reaction theories in order to shed light on the effects of both the destination context and the passage of time on immigrants' religiosity. Using the nine waves of European Social Survey data, I show that non-Muslim migrants display tendencies towards assimilation, with second generations being more similar to the native population than to the first generations in terms of levels of religiosity. Conversely, Muslim migrants are seen to resist more to assimilation pressures, thus reinforcing a reading based more on ethnic reactions. In addition to this, the data clearly show that there is a specific sector of the migrant population – younger second-generation Muslims – who feel a greater sense of discrimination because of their religion compared to both people from different religions and to their first-generation parents. This makes them a very relevant group to study because of the effects of this discrimination on socioeconomic and educational integration.

Keywords: Assimilation, Religiosity, Immigrants.

Introduction

Given the sharp increase in immigrant flows from both within and outside Europe in recent decades, the study of immigrants' values and beliefs in general, and of their religiosity in particular, has become an issue of central interest. Indeed, European countries have become much more ethnically diverse as they have dealt with various waves of migration. While some countries like Germany, Great Britain, Belgium and the Netherlands started to attract low-skilled labour migrants and immigrants from their colonies back in the sixties, nations in the Mediterranean area, such as Italy or Spain, once sending countries themselves, started to receive immigrants in the late seventies (Castles & Miller, 2003; van Tubergen & Sindradóttir, 2011). Coming to the present day, Eurostat estimated that in 2019 2.7 million people migrated to the EU-27 countries from non-EU states, but also that 1.4 million people previously residing in one EU-27 Member State migrated to another Member State (Eurostat 2020), this “internal” migration roughly corresponding to 36% of the total.

Not surprisingly, the increase and diversification of the migration flows, and the stigma associated with some migrants' religious characteristics, fast became hot topics in the western democracies. This, together with issues related to the (poor) socioeconomic integration of migrants, makes every attempt to shed light on their religious patterns very precious. While religion is certainly a relevant topic for first-generation migrants, it becomes more than fundamental for the second (and following) generations growing up in a very different context to that of their parents. Within this more general approach, an entire stream of literature has focused

on the difficulties faced by Muslim immigrants and their children in integrating in the new contexts (Buijs & Rath, 2006), their religious characteristics providing fundamental analytical and theoretical lenses for this line of research.

Many works have shown that ethnic minorities (Muslims in particular) are more religious than the native majority and also that they invest more in the transmission of religiosity to the following generations (de Hoon & van Tubergen, 2014; Güngör, Bornstein, & Phalet, 2012; Molteni & Dimitriadis, 2021; Soehl, 2017; van Tubergen & Sindradóttir, 2011). These religious differences and specificities can arise for different reasons, many of them revolving around the interplay between the characteristics of the origin and destination contexts. Especially when coming from countries outside Europe, immigrants find a social environment that is very different from their birthplace in both general and religious terms. Indeed, the degree of religiosity is much lower in Europe than in the main countries of origin and in Europe being religious is progressively being seen as a choice and not as a given (Voas & Fleischmann, 2012). What is the impact of this changed environment on immigrants' religiosity? Do they tend to align themselves with the new situation or do they react and strengthen their religious beliefs and values? And what about their children? Are there any differences between the first and the second generations of migrants? And what effect does individual religiosity have on the discrimination perceived by the immigrants?

These are the main questions I have sought to answer in this article. By adopting a quite innovative approach that takes advantage of European Social Survey data, the aim is to shed light on the complex relationship between the religious and political characteristics of the destination contexts, the passage of time and specificities of the immigrants' religiosity. Particular attention is paid to the situation of the second generations and younger generations in general.

The article will start by sketching the main theories behind the study of immigrants' religiosity, with special attention to the distinction between assimilation and reaction. I will then clarify the four major questions it will try to answer and briefly describe some of the methodological choices that have been made. Following this, four different paragraphs will provide empirical results that can be used to answer the four questions mentioned above. Finally, the concluding section will try to link all the results together and draw an organic picture of immigrants' religiosity and its evolution.

1. Immigrant Religiosity Theories

In light of the complexity sketched out above, I shall now present an overview of the main theoretical lenses that can be used to read the relationship between migration processes, settlement and religiosity. Given the salience of the topic, many different theories have been proposed in recent decades. Nevertheless, almost all of them can be placed into two main baskets. On the one hand, we find the so-called *assimilation theories* (plural), with *reaction theories* on the other. Generally speaking, the former have mainly been developed in the context of the United States where, given the many religious similarities between immigrants and the native population, religiosity is usually seen as something promoting integration and facilitating adaptation. Quite differently, the latter theories have mainly been developed in a European context having to deal with mass migration from Muslim countries. Nevertheless, in Europe too, a good portion of the total migration flows take place between countries sharing similar religious traditions (i.e., Christian coun-

tries) and this makes the interplay between the two theories a very useful theoretical lens in order to interpret the European situation.

Finding a place among what are called *assimilation theories* are all the approaches arguing immigrants' tendency, the longer their stay continues, to become similar to the natives. This tendency can regard many aspects of behaviour and attitudes (religion included) and can also be observed as moving from one generation to another (Alba & Nee, 1997; Jacob & Kalter, 2013). According to De Vaus (1982), this happens because immigrants become increasingly exposed to the norms of the receiving country, hence they adapt to the mainstream culture of the new context. This idea sometimes also goes under the name of social integration theory (Need & de Graaf, 1996) and can also be found among the many contributions (mainly from social psychologists) analysing the possible outcomes of acculturation processes, one of which can be assimilation (Sam & Berry, 2010). Immigrants' religiosity can also be interpreted following the basics of the classic secularization theory (Bruce, 2002; Wilson, 1982). In fact, it is expected that the higher the levels of modernization in the receiving countries, in the same way as for the natives, the more negative the impact on the immigrants' religiosity. From an empirical point of view, the main expectation of the scholars supporting this group of theories is to observe a religious decline across the migrant generations (Connor, 2010; Güveli & Platt, 2011; Smits, Ruiter, & van Tubergen, 2010) and over time (Diehl & Schnell, 2006).

While these theories give a good description of a more general situation, the fact that Islam in Europe has become a very strong source of social division (Ricucci, 2017) and a barrier to integration (Foner & Alba, 2008; Voas & Fleischmann, 2012) paves the way for scholars supporting the so-called *reaction theories*, often also known as reactive ethnicity theories. According to this stream of thought, this reaction occurs in the event that immigrants experience discrimination and exclusion in the host societies: when this happens, immigrants can react by strengthening their ethnic (and religious) identities (Connor, 2010; Diehl & Schnell, 2006; Portes & Rumbaut, 2001). Since this supposed reaction is strictly linked with feelings of exclusion and discrimination, it is usually associated with Muslim populations. Indeed, many contributions have shown Muslim immigrants' religiosity to remain stable – or even increase (van Tubergen & Sindradóttir, 2011). In addition to this, it is also thought that parents from ethnic minorities are more successful in transmitting religiosity than natives (de Hoon & van Tubergen, 2014) because their minority status forces them to invest more in the religious upbringing of their children (Kelley & de Graaf, 1997).

As per their own formulation, these two blocks of theories aim to read and interpret the migrants' processes of adaptation or reaction in a new context. It is for this same reason that the characteristics of the receiving contexts – both in terms of religious environment and political settings – play an enormous role in the debate. These features can be so relevant as to shape both the immigrants' actions and their efforts to transmit values, beliefs and patterns of behaviour, religiosity included (Molteni & Dimitriadis, 2021).

When it comes to studying the effect of the religious context in the destination country, the very general reading is that the natives' religiosity has a positive effect on immigrants' religiosity (van Tubergen & Sindradóttir, 2011). This interpretation comes straight from the basics of assimilation or social integration theory, which states that immigrants tend to adjust to the norms of the native population. Therefore, immigrants who settle in very religious countries such as Ireland or Poland are more likely to be more religious than immigrants who migrate to more secular

settings, such as Scandinavian countries. This may also happen, of course, even if the potential selection effects on migration as well as the effects of the migration process itself are excluded (Hagan & Ebaugh, 2003; Hirschman, 2004). Clearly, this is not a process that happens instantaneously; immigrants probably need some time to adapt their systems of beliefs and values to the new context and it is only likely to be their children who show tendencies towards assimilation. All these aspects, together with potential differences between religious traditions in these assimilation processes, will be investigated further in this article.

In addition to the interest in immigrants' religiosity per se, this topic is also very relevant because of the impact that religious beliefs, values and symbols can have on integration processes. On the one hand, it has been shown that individual religiosity plays a strong role in immigrants' integration because it impacts their educational attainment (Fleischmann & Phalet, 2012; Triventi, 2019), socioeconomic outcomes (Connor & Koenig, 2013), civic engagement (McAndrew & Voas, 2014) and many other attitudes, such as those towards gender roles (Kretschmer, 2018). In addition to this general reading, it is also seen that affiliation with Western religions is usually associated with better integration outcomes, while affiliation with non-Western religions can be a strong obstacle to acculturation (Foner & Alba, 2008; Kogan, Fong, & Reitz, 2019; Wuthnow & Hackett, 2003). It is clear how this difference brings the aforementioned debate between assimilation and reaction theories into play once again.

All these obstacles to integration can be even more salient when looking at younger immigrants, who may perceive discrimination as driven by religious characteristics. This is a major concern in many receiving countries because of its strong socioeconomic impact, with outcomes such as high unemployment rates among young people. In this regard, religion can play a twofold role for youths and young adults. On the one hand, it can facilitate the formation of a sense of belonging that can provide both social and emotional support (Kogan et al., 2019; Ysseldyk, Matheson, & Anisman, 2010) together with the formation of cultural values that can deter deviant behaviours (Sherkat & Ellison, 1999). The downside of this strong role of religion in identity-making processes is evidently that religious identification may work as a signal that activates stereotypes (Kogan et al., 2019). The saliency of religion as a boundary-maker has been repeatedly shown, but it is not only the display of religious symbols like the veil, *kippah* or *dastar* that can activate such stereotypes; the trigger can even reside in such simple indicators as a name (Alba, 2005). This can have a strong impact on integration patterns or perceived discrimination, especially for young people, also because in secularized societies strong markers of religious involvement can be read as signals of conservatism or backwardness (Kogan et al., 2019). While the focus of this article will be more on perceived discrimination than socioeconomic integration, many of these aspects will be dealt with in the following pages.

Aim of the article. Contexts, generations, time and discrimination: four issues to be explored

Before moving onto the more empirical sections, it is worth recalling that almost all of the theories linking immigrants' religiosity, its transmission, its role, and its effect on integration and discrimination are very concerned with time. This because the very concepts of assimilation or integration – and even reaction – are based on the convergence – or divergence – of some characteristics over time.

By explicitly starting from the main theoretical issues presented above, the main aim of this article is to provide a picture that is as up-to-date as possible about four core matters related to this debate, with special attention to the situation of the second generations and younger people in general. When necessary and informative, details about different religious traditions will be provided as well as differences from the native population. Without a doubt, these four issues are very closely related, but for clarity they can be split into four separate paragraphs and serve as a sort of index for the presentation of the empirical information. They are:

1. The role of the receiving context (very religious or secular, more or less favourable to integration) in shaping immigrants' religiosity
2. Generational changes in religiosity, namely the differences between first and second generations
3. The effect of time since migration for the first generation of immigrants
4. The effect of denomination and age on perceived discrimination.

2. Measurement and Methodological Choices

There are many analytical and methodological choices behind the analyses at the core of this article, which will be presented shortly. The idea is to list the most relevant ones in a single paragraph in order to make the next sections easier to follow.¹

Data

The first choice regards the data to use. In fact, the following lines of argument are built upon data coming from the nine available waves of the European Social Survey project, a high-quality and standardized cross-national data set covering 38 European countries. Despite not being explicitly targeted at migrants, these data are becoming an increasingly relevant source for the study of migrant populations, as shown by the growth in the number of contributions using them as a basis (see, for example, van Tubergen & Sindradóttir (2011)). Since the ESS data are collected every two years (from 2002 to 2018), they can furnish a very up-to-date and detailed picture of both the native and migrant populations. Hence, they also permit multi-group comparison, which is fundamental when studying immigrants in the destination countries.

It might be wondered whether data not explicitly designed to study specific populations are able to sample them correctly. This is not the place to go deeper into this discussion, but what needs mentioning is that the shares of the foreign population estimated (for every available year and country) using ESS data show a 0.89 correlation with the same figures from Eurostat. This is a precious indication of the absence of strong distortions in the data and the ability of ESS to reach a fairly correct proportion of immigrants. Clearly, this does not close the debate because some other flaws are likely to exist when using data that are not designed ad hoc. In this case, the main shortcoming of the ESS data is that the interviews were carried out in the official national languages, and this therefore probably means immigrants who are not fluent in the language of the country of the interview are underrepresented.

¹ Additional details about the management of the variables together with their distributions can be found in the appendix.

Dependent variable

When studying religiosity from a sociological point of view, multidimensionality is a core issue to address. This arises from the fact that the broad concept of religiosity consists of a mixture of closely interrelated supernatural, practical, ritual and normative aspects (Molteni & Biolcati, 2018). As a result, there are different possible ways of measuring such a complex concept, which can be summarized by referring to four possible strategies. First, the researcher can focus on just one dimension which is intended to be very relevant for that specific analysis (i.e., attendance of religious services when studying the public dimension of institutional religions). Second, the researcher can focus on more than one dimension in order to discuss the possible differences between them (see, for example, the debate about “believing without belonging” (Davie, 1990)). Third, different dimensions can be combined into a typology in order to analyse specific religious profiles. Fourth, a religiosity index can be built summarizing many different dimensions in a single value. Of course, there are pros and cons to every choice as well as a trade-off between completeness and simplicity. Given its broad-scale approach, for this article I chose to build a religiosity index by combining the answers to three questions about service attendance (“*Apart from special occasions such as weddings and funerals, about how often do you attend religious services nowadays?*”), prayer (“*Apart from when you are at religious services, how often, if at all, do you pray?*”) and self-definition (“*How religious are you?*”). These three dimensions have been rescaled to create a religiosity index ranging from 0 to 10 (see Appendix *c* for details). The main advantage of this procedure is that it gives a single, compact measure that can be used in the analysis. This choice may be criticized, especially when adopting a multi-denominational framework like in this case, because of the different meanings the different confessions attach to the various dimensions. Attending religious services every day, for example, can be a very strongly felt duty for a practicing Catholic but not for a Buddhist, even a very religious one. This issue is even more salient in the case of immigrants, who can also have problems in finding their places of worship, especially in the countries with the most recent migration history (Wuthnow & Christiano, 1979). This possible distortion linked to the use of a single index can be partially controlled by referring to Cronbach’s alpha as a measure of internal consistency. The value of alpha for the entire population is 0.79, while it is slightly lower for the Christian (0.71) and the Muslim (0.65) populations. Similarly, the value is 0.78 for the native population, 0.75 for the second generations and 0.74 for first-generation immigrants. These values tell us that a possible distortion due to denominationally specific meanings of the different dimensions can exist, but also that this distortion is so small that it cannot have a large impact on the results of the following analyses.

A conscious choice was made not to incorporate information about religious belonging in the religiosity index. Indeed, from a purely methodological point of view, the associated question shows a lower correlation with the aforementioned items and this is a reflection of the fact that belonging to a religion (or to a denomination) can be intended more as a permanent or semi-permanent characteristic similar to nationality or ethnicity (McAndrew & Voas, 2011; Voas, 2014) than actual individual religiosity. Instead, this information has been recoded into four categories (Christian, Muslim, Other, No Denomination) and extensively used to distinguish between the different groups of immigrants and natives.

Generations of immigrants and the issue of time

A major part of this article revolves around the differences in religiosity between natives and second- and first-generation immigrants, hence the need to precisely describe how these categories have been identified using the ESS data. The choice was to follow a very basic definition which identifies *natives* as those born in the country under study from parents also born in that country, *second-generation immigrants* as those born in the country under study from at least one parent born abroad, and *first-generation immigrants* as those born outside the country under study from parents also born abroad. Overall, the ESS data enabled the sampling of 36,153 first-generation immigrants and 33,565 second-generation ones (plus 345,648 natives). On a similar level, another piece of information emerged as very useful when reading the possible changes in religiosity of the first-generation migrant populations: the time since migration. Unfortunately, the answer format relating to this question changed between the first four waves and the more recent ones: hence, I chose to stick to the categories used in the first 4 waves (within the last year, 1-5, 6-10, 11-20 and more than 20 years ago). For all the other variables, including those about perceived discrimination, no particular operations were performed (details can be found in Appendix *d*).

3. Destination Contexts, Generations, Time and Perceived Discrimination: What ESS Data Can Tell Us

As said in the previous paragraph, this article is based on the data coming from the nine available waves of the European Social Survey. Appendix *a* provides a preliminary look at the sample and depicts some general characteristics of the broad European context, showing the share of natives, first- and second-generation immigrants for all the countries in the sample. As a general reading, what emerges is that the share of immigrants is much lower in the countries belonging to the Visegrád group compared to both other Eastern European and continental and Scandinavian countries.

Alongside this, Appendix *b* shows a relevant addition to this information: the differences in religious belonging of the first-generation immigrants. What emerges from this is that all Eastern European countries show a negligible share of non-Christian immigrants, and this strongly points towards the “internal” migration which characterizes the countries from the former Soviet bloc. Conversely, countries from the other European regions are shown to be the preferred migration destination for Muslim immigrants, with Belgium, France, Italy and Germany showing the highest rates (23.4, 20.7, 20.3 and 16.2 percent respectively). Evidently, Turkey and Israel are the clear exceptions to this pattern, with the former attracting only (but nevertheless very few) Muslim migrants and the latter only attracting Jewish migrants (here under the label “Other”).

The importance of the receiving context

The first theoretical issue this article aims to shed light on concerns the effect of the religious characteristics of the destination contexts. As said before, the overall idea behind the assimilation theories is that immigrants tend to replicate many of the values and beliefs as well as the cultural and behavioural patterns of the natives, including those relating to religion. Moreover, this general tendency can be

intended as needing some time to unfold or, more likely, the passage from one generation to another.

Figure 1: Average religiosity of natives, second- and first-generation immigrants by country

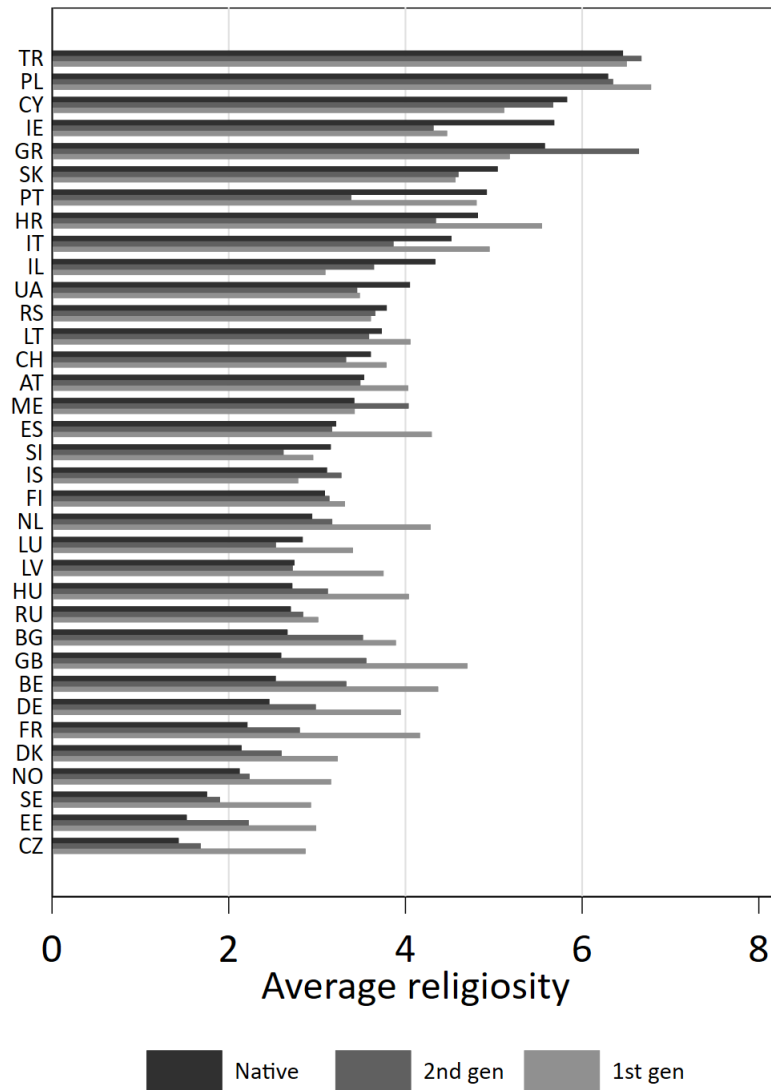
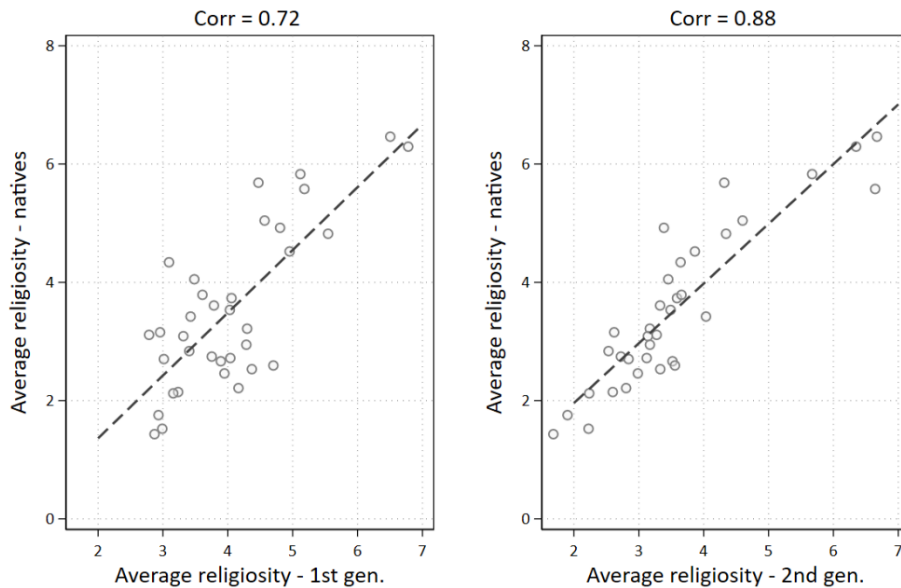


Figure 1 shows two main relevant pieces of information. On the one hand, the idea that the religious destination contexts may also drive the immigrants’ religiosity finds some support in the data. Indeed, very few differences emerge between natives and immigrants, and this is particularly true when looking at the most religious countries (those at the top of the list). On the other hand, the fact that many “spikes” can be seen when looking at the more secular countries suggests that first-generation immigrants bring a “stock” of religiosity with them that takes time to disappear or to drop to similar levels as the natives. In fact, these differences become much smaller when looking at the second generations.

This reading can also be reinforced by looking at Figure 2. Overall, it shows high correlations between the country averages of religiosity for both the first and second generations and the natives. That said, the correlation coefficient is much higher when looking at the second generations, and this is a clear signal of assimilation.

lation occurring from one generation to the next. Based on these data, two main things can be said. Firstly, the religious context of destination has the potential to shape the religiosity of the immigrants but, secondly, this effect is much more evident when looking at the second generations, namely those raised in the new context and therefore exposed to the norms and values of the native population. In any case, both these conclusions support the basic ideas of the assimilation scholars.

Figure 2: Average country-level religiosity of natives, first and second generations, and correlation coefficients



What I have just shown represents a good way to generally frame the question, but it is plainly not enough. In order to make a step further, the differences that exist between the first- and the second-generation immigrants can be somehow read as the speed and the strength of the assimilation pressure: the bigger this difference, the stronger the assimilation. Of course, many aspects interact and contribute to this assimilation together, but clearly the general context and the system of policies in the destination countries play a major role. Migrating to a country where basic rights are guaranteed and where immigrants can find equal opportunities and feel secure about their future can represent a great incentive to integration. In a purely comparative framework like that of this article, the use of the *Migrant Integration Policy Index* (MIPEX, 2020) is a good way to better specify the institutional setting that immigrants find in the destination country. The index, which ranges from 0 to 100, puts together a lot of information covering topics such as employment rights, health, discrimination, education, political participation, and laws about permanent residence and family reunification. Looking at the distribution of the index, we see Scandinavian countries and Portugal scoring very highly, while central European countries feature in the middle of the rank. On the opposite side, Eastern European countries occupy a much lower ranking.

Figure 3: Migrant Integration Policy Index (x-axis) and difference between first- and second- generation religiosity (y-axis). The size of the markers is proportional to the religiosity of the natives

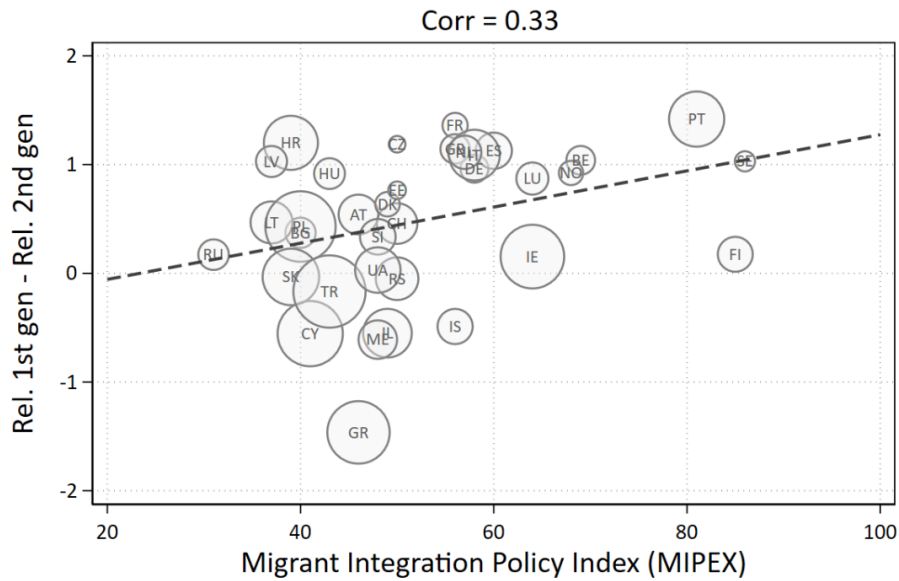


Figure 3 puts together the country figures from the index with the difference between the religiosity of the first-generation and second-generation migrants, here intended as a measure of the strength of religious assimilation. Generally speaking, we can see a positive association between the two measures, with countries that are a good integration setting also reporting more effective religious assimilation, and viceversa. In order to provide a better argument on this issue and to further this general association, Figure 3 can be read as showing three main patterns. On the one hand, we have Scandinavian countries showing low levels of religiosity for natives and a good integration setting, resulting in a high assimilation tendency among the migrants. On the other hand, Central and Mediterranean countries display average levels of native religiosity and an average integration setting but robust tendencies towards assimilation. Lastly, Eastern countries show a rather poor integration setting and high levels of native religiosity which together contribute to a low tendency towards assimilation. Within this general reading, Greece clearly represents the outlier given that it shows high native religiosity, but also a situation where second-generation migrants are far more religious than the first generation.

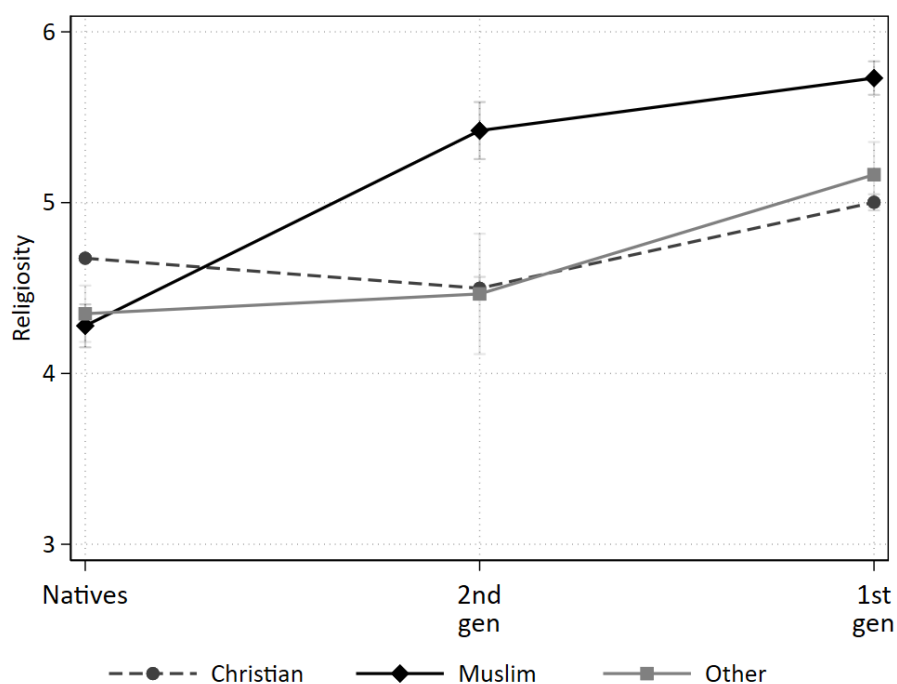
Religious differences between generations

Following from what I have just said, one of the basic mechanisms behind social and cultural change is based on intergenerational differences. In the most basic definition, a generation is usually intended as a group of individuals raised in similar situations and in similar contexts; what is more, many long-term changes in values and behavioural patterns are often thought to emerge because new and younger generations replace the older ones. As far as immigrants are concerned, something similar can be thought, with the additional fact that the parents and children have been raised in completely different contexts, surrounded by completely different people. While first-generation immigrants are socialized in a context consisting of people sharing many characteristics with them, second generations stand halfway between a family context more linked to the origin and other socialization agencies and groups of peers reflecting the destination context. As a result, scholars

supporting the assimilation and social integration theory expect second generations to be more similar to the natives than the first generation because of the role of the new context in shaping their patterns of values, beliefs and behaviours.

When looking into this, it is also necessary to introduce denominational differences into the theoretical equations. Indeed, Muslim immigrants are often thought to be stigmatized and discriminated because of their religion, and many scholars have hypothesized the tendency to react by strengthening their religiosity and putting a lot of emphasis on the religious upbringing of their children. We see some confirmation of this in Figure 4.

Figure 4: Average religiosity of natives, first and second generations divided by main religious denominations²



What the figure shows is that Christian immigrants and immigrants belonging to other denominations behave quite similarly. In fact, these two groups show a fairly steep decline in religiosity when moving from the first to the second generation, while substantially no differences exist between the second generations and natives. This can be read as the fact that the religious assimilation of non-Muslim immigrants proceeds quite quickly and the passage from one generation to the following is sufficient to fill the gap. It is enough to be raised in the new religious context – which is almost homogeneously Christian – to make the second generations very similar to the natives.

In quite the opposite manner, the religiosity of Muslim immigrants appears much stronger than that of the other denominations; moreover, smaller differences are seen between the first and second generations. In addition to this, a very large gap is evident between natives and individuals with a migratory background. This gap is not present when looking at the other denominations. The story behind this

² In order to make this graph more meaningful, Turkey and Israel have been removed from the sample in order not to inflate the religiosity of Muslim natives or natives from other denominations.

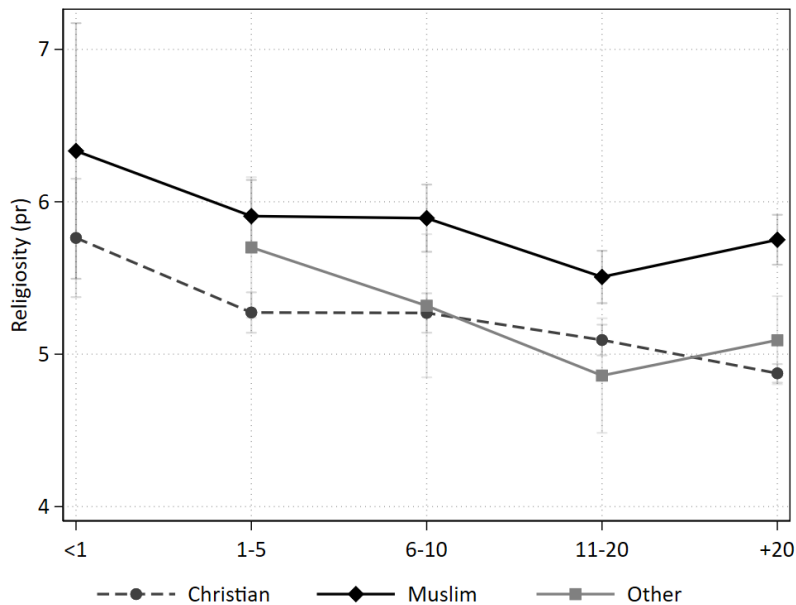
speaks about a much longer and more complicated process of assimilation – if any – for Muslim migrants.³ To put it more simply, it can be concluded that Muslim immigrants experience barely any loss in the faith inherited from the country of origin.

Time since migration and religious decline

While the focus on the different generations emphasizes – somewhat implicitly – the role of the different context of socialization, there is also another way for the immigrants to adapt or react to the new situation. Obviously only applying to first-generation migrants, this factor is the passage of time since the moment of migration. The idea behind this is very straightforward: as time passes since the migration to the new context, first-generation immigrants become progressively exposed to the norms of the receiving country and more likely to modify their old patterns of values, beliefs and behaviours and to develop new ones, whether similar to or in conflict with the native ones. In this case, it is not the passage between generations that is responsible for the religious change, but rather the individuals who change their beliefs as time goes by.

Figure 5 shows the effect of the passage of time on the religiosity of first-generation immigrants by dividing them into the categories of Christian immigrants, Muslim immigrants and immigrants from other denominations.⁴

Figure 5: Average religiosity of Christian, Muslim and first-generation immigrants from other denominations, divided by the time since migration



³ These results cannot be interpreted further because of the peculiarity of Muslim natives, who are only concentrated in a few European countries such as Bulgaria, Montenegro and the Russian Federation.

⁴ Because of the characteristics of the sample, we cannot really trust the results about the immigrants who migrated less than one year before. This is because this category corresponds to very recent migrants who are supposed to be fluent in the language of the new country. This results in very low numbers as well as the potential risks of selection biases.

Similarly, as before, we can advance both a general interpretation of the graph, and some denominationally specific readings. The general idea is that the basics of assimilation theory find support in the data: as the time since migration passes, the immigrants tend to become slightly less religious. However, it is necessary to point to some interesting features within this general reading. In fact, the only category of migrants showing a clear decline or monotonic religious pattern is Christian migrants. Quite differently, Muslim migrants and migrants of other denominations show a similar declining pattern in the range of 1 to 20 years since migration, but at the same time those who migrated a long time ago (more than 20 years) show a higher value of religiosity. This is not the place to go further into this, but additional research is welcomed to shed light on the reasons behind the higher religiosity of this group. It may be that after completely settling down, non-Christian immigrants can recreate a new environment for their religiosity, but it could also be that an age effect (those who migrated long before are also older) is also at work. If the latter is true, the fact that the same does not apply to Christian migrants can be really interesting.

Immigrants' religiosity and feelings of discrimination

A large portion of the debate around the religious characteristics of the immigrant populations does not revolve around these characteristics in themselves, but mainly uses them to read and interpret the feeling of discrimination that immigrants face and the effects of this on socioeconomic integration. In order to dig deep into this, we can use a set of items which are present in the European Social survey. These items ask the interviewees whether they describe themselves as a member of a group that is discriminated against in the country of residence and, if this is so, on what grounds the group the discrimination takes place. The interviewees can choose among many possibilities, including religion, colour or race, or language.

Figure 6 shows the percentages of people saying "Yes" or ticking the different options. These are then divided by typology in order to put together the different generations and the different religions.

The message that the graph provides is strikingly evident: Muslims are by far the group that feels most discriminated, and this is also evident when looking at the second generations. In addition, it is plain to see that religion is the main driver of the feeling of discrimination and that it also overtakes the effect of colour or race.

The observed effect on second-generation Muslims deserves attention because it provides a signal of the feelings of a specific group of people. In order to further investigate this issue, Figure 7 explores the item concerning the feeling of being discriminated because of religion while paying attention to the different age groups, with reference to Muslim immigrants and immigrants of "other" religions (who behave as a control group).

Figure 6: Percentages of people describing themselves as members of a discriminated group

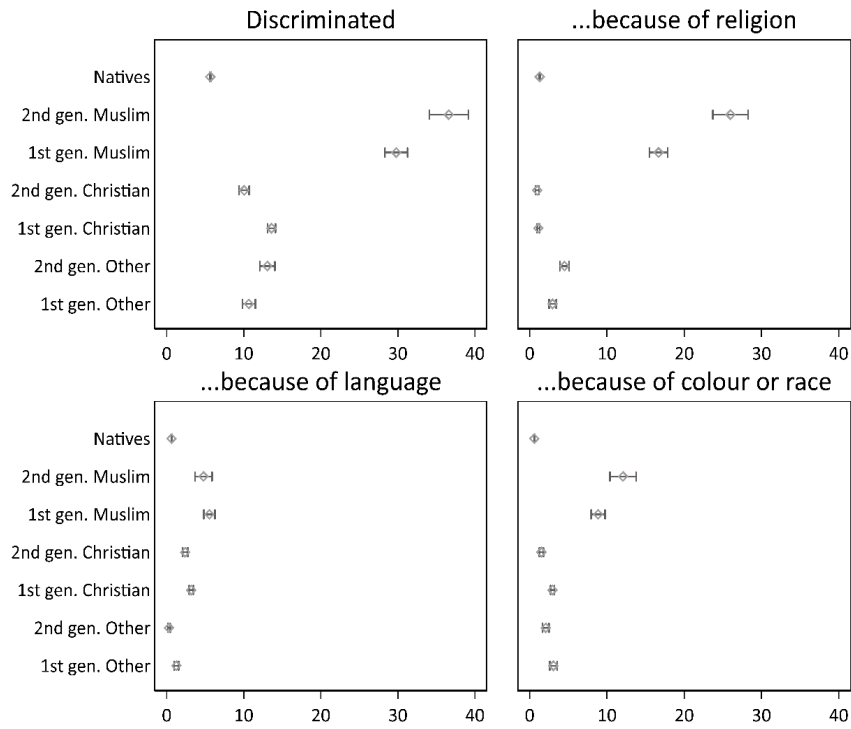
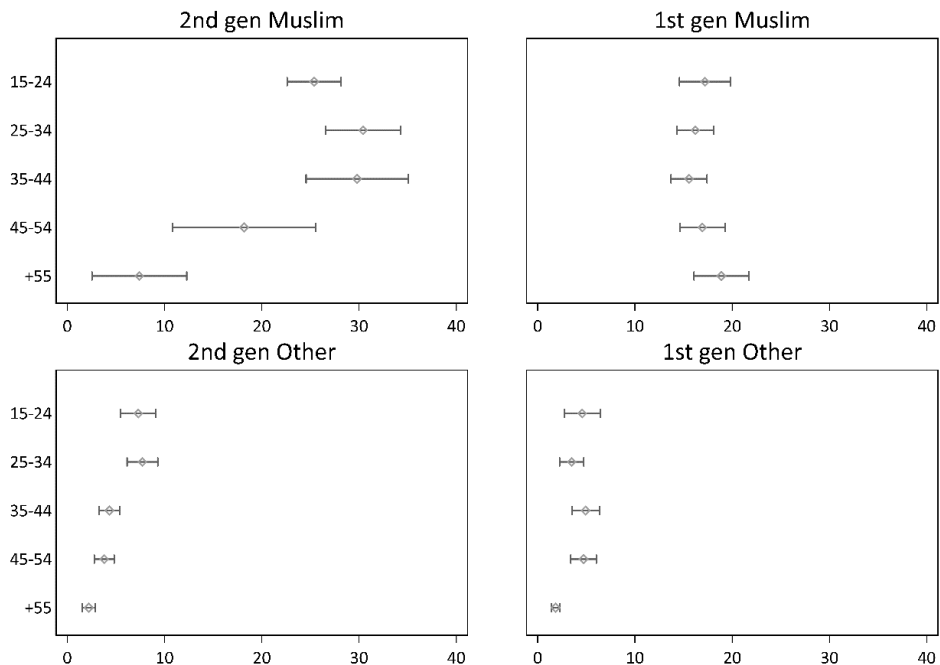


Figure 7: Percentages of people describing themselves as members of a group discriminated because of religion, divided by age group⁵



⁵ Given the small numbers of some groups, the averages were plotted with 90% confidence intervals.

Once again, the results are very clear. There are no (or very minor) age differences as far as immigrants from "other" religions and first-generation Muslim immigrants are concerned. Conversely, there are big differences when looking at second-generation Muslims. Indeed, what the upper left panel shows is that younger second-generation Muslims feel more discriminated than older ones and also more discriminated than first-generation immigrants.

This clearly points out that younger Muslims raised in the new context are an exceptionally vulnerable group who deserve a lot of attention and understanding, also from researchers.

Conclusions

The basic idea behind this article was to provide a comprehensive overview of the patterns of religious evolution among migrants and the feeling of discrimination they perceive. This was done by focusing on European countries using European Social Survey data and by considering the characteristics of the receiving contexts, the differences between first and second generations, and the effect of the passage of time since migration for the first generation of immigrants. In addition to this, the discrimination perceived by immigrants was also analysed. The theoretical base used to read the empirical results shown above is the debate over assimilation and reaction theories, with the former predicting increasing assimilation – and similarity – of the immigrants to the natives and the latter predicting a strengthening of the migrants' religiosity hand in hand with high levels of perceived discrimination.

The first aspect under analysis concerns the influence of the religious context on immigrants' religiosity. What clearly emerges is that this plays a strong role in shaping the immigrants' levels of religiosity: immigrants in more religious countries tend to be more religious themselves, while immigrants in more secular countries tend to be less religious. Within this general reading it is interesting to note that the religiosity of second-generation immigrants almost replicates that of the natives, while that of first-generation immigrants diverges slightly, especially in the most secular European countries. This means that immigrants tend to bring the religious characteristics of their origin to the new contexts, and tend not to let go of them, especially in very secular countries. In addition, it has been shown how a context which supports integration and assimilation helps promote assimilation processes, as is the case in Scandinavian countries.

Following on from this, the article also shows that the religious assimilation of non-Muslim migrants happens quite quickly, requiring only the passage from the first to the second generation to be completed. Conversely, the religious differences between first- and second-generation Muslim immigrants are much smaller, and this points to the fact that Muslim immigrants tend to keep the faith inherited from the country of origin. Moreover, the analysis has shown that immigrants' religiosity tends to decrease with the passing of time since migration, but that only Christian migrants show a clear monotonic pattern in this regard.

By gathering all of these pieces of information, the general reading of the European situation is that the theories about assimilation and social integration mainly fit for non-Muslim migrants (like in the USA), while some expectations from reaction theories apply to Muslim migrants (Voas & Fleischmann, 2012).

While there is no doubt as to the interest of these results about the religious patterns of immigrants, they would remain incomplete without an investigation of

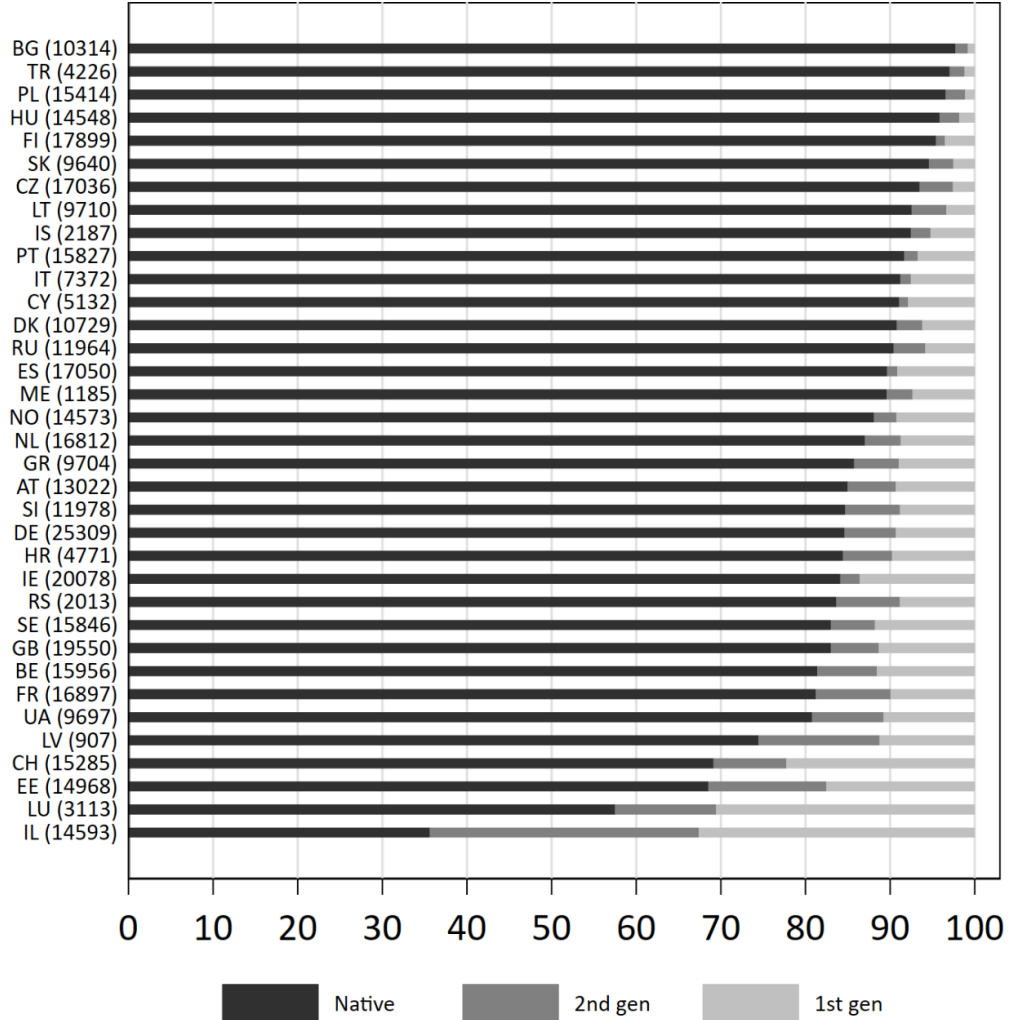
some of the effects that religious characteristics have on the discrimination potentially perceived by immigrants. In this regard, the information contained in the European Social Survey data provided some interesting – and strikingly clear – reading. Not only do Muslim immigrants tend to perceive themselves as more discriminated than other immigrants, but the source of potential discrimination seems to reside in their religious characteristics, which prove to be more important than other characteristics such as their race or language. Moreover, the available data show something even more interesting: while there are no age differences for first-generation Muslim immigrants or for other non-Christian immigrants, they exist and are quite strong for second-generation Muslims. This strongly points to a specific group of people that deserve great attention: young second-generation Muslims (under 45s). They are shown to be slightly less religious than their parents, but they see themselves as much more discriminated for religious reasons. The evident general reading is that these people somehow stand halfway between two contexts; on one side is the religious context of the origin countries which is mainly experienced within the family, and on the other, the religious destination context which is experienced among their peers, in school and within other socialization agencies. This is a core point to address given that this specific group of immigrants experiences the biggest hurdles when it comes to socioeconomic integration and educational performances. While their parents may have resigned themselves to a kind of “subordinate” role in the new context, the new generations are less likely to accept this part: hence, the greater sense of discrimination and the wide range of possible reactions to this.

As said when presenting the data, robust findings point towards younger Muslims being raised in the new context as an exceptionally vulnerable group who deserve a lot of attention and understanding. Of course, this is not entirely new in the field of immigration and religious studies: many interesting contributions have been proposed in recent years concerning this specific section of the population, and many more will follow. I would like to add to this that it is not just the performances of young Muslims that deserve close attention but also, and maybe more importantly, that the core point to address is to understand the reasons behind the feeling of discrimination they perceive. Indeed, these feelings can be seen both as *real* discrimination (such as what happens in schools or in the labour market) and *perceived* discrimination, such as that which is reinforced within family groups (Vermeer, 2014). In this regard, it is the mutual understanding and comprehension between two different generations of migrants which play a significant role in shaping both religious values and integration patterns and deserve attention, as is the aim of the contributions presented in this special issue.

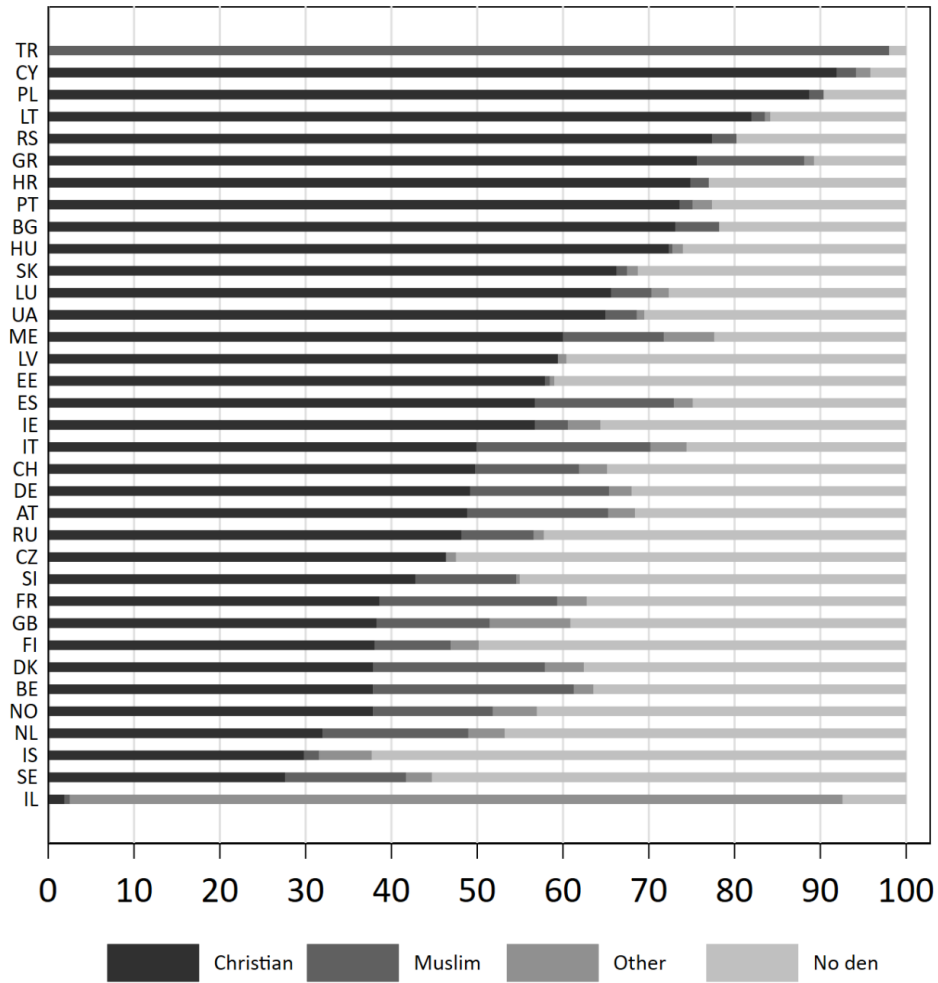
As mentioned, the main aim of this article has been to provide an overview of the complex relationship between immigrants’ religiosity, assimilation pressures, the effect of time and perceived discrimination. This goal was pursued by referring to all the European countries covered by ESS data. However, this approach suffers from two main shortcomings. On one hand, it is purely descriptive, namely it does not propose any model aiming at a more inferential reading: this is surely something which future research must tackle. On the other hand, even though the available data would so permit, it does not adopt a purely comparative framework, namely it does not really focus on the differences between countries, which are somewhat downplayed. Again, this is something which future research must investigate better in order to explore the existence of relevant country characteristics or common patterns which can be used to fruitfully explain different integration paths.

Appendix

Appendix a: Native and immigrant populations in the sample by country (total country cases between parentheses)



Appendix b: Religious denomination of first-generation immigrants by country



Appendix c: Religiosity index, original indicators and basic statistics

	N (valid)	Mean	Std. Dev.	Min	Max
Self-definition	417,874	4.69	3.03	0	10
Service attendance ^a	418,972	1.84	3.50	0	10
Prayer ^a	413,737	3.67	4.64	0	10
Religiosity index	419,415	3.40	3.15	0	10

^a: Recoded as the implied probability of prayer and attending weekly services (multiplied by 10 to conform to the measure of self-definition) as suggested by Hout and Greeley (1987)

Appendix d: Distributions of the main variables used in the paper

	N (valid)	%	% Cum.
Origin			
Native	345,648	83.22	83.22
2nd gen	33,565	8.08	91.30
1st gen	36,153	8.70	100.00
Belonging			
Christian	221,794	54.49	54.49
Muslim	13,757	3.38	57.87
Other	13,910	3.42	61.29
No den.	157,540	38.71	100.00
Time since migration (1st gen)			
<1	526	1.35	1.35
1-5	4,385	11.25	12.6
6-10	4,586	11.76	24.36
11-20	8,540	21.91	46.27
+20	20,946	53.73	100.00
Member of a group discriminated against			
No	385,017	92.93	92.93
Yes	29,299	7.07	100.00
..because of religion			
Not marked	414,812	98.8	98.8
Marked	5,059	1.2	100.00
..because of language			
Not marked	416,512	99.2	99.2
Marked	3,359	0.8	100.00
..because of ethnic origin			
Not marked	416,138	99.11	99.11
Marked	3,733	0.89	100.00
..because of colour or race			
Not marked	415,798	99.03	99.03
Marked	4,073	0.97	100.00

References

- Alba, R. (2005). *Bright vs. blurred boundaries: Second-generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States*. *Ethnic and Racial Studies* (Vol. 28). <https://doi.org/10.1080/0141987042000280003>
- Alba, R., & Nee, V. (1997). Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration. *The International Migration Review*, 31(4), 826–874. <https://doi.org/10.2307/2547416>
- Bruce, S. (2002). *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Buijs, F. J., & Rath, J. (2006). Muslims in Europe: The state of research. *IMISCOE Working Paper*.
- Castles, S., & Miller, J. M. (2003). *The age of migration: International population movements in the modern world*. New York: Guilford Press.
- Connor, P. (2010). Contexts of immigrant receptivity and immigrant religious outcomes: The case of Muslims in Western Europe. *Ethnic and Racial Studies*, 33(3), 376–403. <https://doi.org/10.1080/01419870902935963>
- Connor, P., & Koenig, M. (2013). Bridges and barriers: Religion and immigrant occupational attainment across integration contexts. *International Migration Review*, 47(1), 3–38. <https://doi.org/10.1111/imre.12012>
- Davie, G. (1990). Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? *Social Compass*, 37, 455–469.
- de Hoon, S., & van Tubergen, F. (2014). The religiosity of children of immigrants and natives in England, Germany, and the Netherlands: The role of parents and peers in class. *European Sociological Review*, 30(2), 194–206. <https://doi.org/10.1093/esr/jcu038>
- de Vaus, D. (1982). The Impact of Geographical Mobility on Adolescent Religious Orientation: An Australian Study. *Review of Religious Research*, 23(4), 391. <https://doi.org/10.2307/3511809>
- Diehl, C., & Schnell, R. (2006). “Reactive ethnicity” or “assimilation”? Statements, arguments, and first empirical evidence for labor migrants in Germany. *International Migration Review*, 40(4), 786–816. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2006.00044.x>
- Eurostat (2020). “Migration and migrant population statistics”. <https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained>
- Fleischmann, F., & Phalet, K. (2012). Integration and religiosity among the Turkish second generation in Europe: A comparative analysis across four capital cities. *Ethnic and Racial Studies*, 35(2), 320–341. <https://doi.org/10.1080/01419870.2011.579138>
- Foner, N., & Alba, R. (2008). Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion? *International Migration Review*, 42(2), 360–392. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1747-7379.2008.00128.x/full>
- Güngör, D., Bornstein, M. H., & Phalet, K. (2012). Religiosity, values, and acculturation: A study of Turkish, Turkish-Belgian, and Belgian adolescents. *International Journal of Behavioral Development*, 36(5), 367–373. <https://doi.org/10.1177/0165025412448357>
- Güveli, A., & Platt, L. (2011). Understanding the religious behaviour of Muslims in the Netherlands and the UK. *Sociology*, 45(6), 1008–1027. <https://doi.org/10.1177/0038038511416165>
- Hagan, J., & Ebaugh, H. R. (2003). Calling Upon the Sacred: Migrants’ Use of Religion in the Migration Process. *International Migration Review*, 37(4), 1145–1162. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00173.x>
- Hirschman, C. (2004). The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States. *Int. Migr. Rev.*, 38(3), 1206–1233. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2004.tb00233.x>
- Hout, M., & Greeley, A. M. (1987). The Center Doesn’t Hold: Church Attendance in the United States, 1940-1984. *American Sociological Review*, 52(3), 325–345.
- Jacob, K., & Kalter, F. (2013). Intergenerational change in religious salience among immigrant families in four European countries. *International Migration*, 51(3), 38–56. <https://doi.org/10.1111/imig.12108>
- Kelley, J., & de Graaf, N. D. (1997). National Context, Parental Socialization, and Religious Belief: Results from 15 Nations. *American Sociological Review*, 62(4), 639. <https://doi.org/10.2307/2657431>
- Kogan, I., Fong, E., & Reitz, J. G. (2019). Religion and integration among immigrant and minority youth. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 46(17), 3543–3558.

- <https://doi.org/10.1080/1369183X.2019.1620408>
- Kretschmer, D. (2018). Explaining differences in gender role attitudes among migrant and native adolescents in Germany: intergenerational transmission, religiosity, and integration. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 44(13), 2197–2218. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2017.1388159>
- McAndrew, S., & Voas, D. (2011). Measuring religiosity using surveys. *Survey Question Bank: Topic Overview*, 4(February), 1–15. Retrieved November 13, 2014 from
- McAndrew, S., & Voas, D. (2014). Immigrant generation, religiosity and civic engagement in Britain. *Ethnic and Racial Studies*, 37(1), 99–119. <https://doi.org/10.1080/01419870.2013.808755>
- Mipex (2020). Measuring POLICIES TO INTEGRATE MIGRANTS across five continents. <https://www.mipex.eu/>
- Molteni, F., & Biolcati, F. (2018). Shifts in religiosity across cohorts in Europe: A multi-level and multidimensional analysis based on the European Values Study. *Social Compass*, 65(3), 413–432
- Molteni, F., & Dimidriadis, I. (2021) Immigrants' Religious Transmission in Southern Europe: Reaction or Assimilation? Evidence from Italy. *Journal of International Migration and Integration*. Online first, 1-20
- Need, A., & de Graaf, N. D. (1996). “Losing My Religion”: A Dynamic Analysis of Leaving the Church in the Netherlands. *European Sociological Review*, 12(1), 87–99. <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.esr.a018179>
- Portes, A., & Rumbaut, G. R. (2001). *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley: University of California Press.
- Ricucci, R. (2017). *Diversi dall'Islam. Figli dell'immigrazione e altre fedi*. Bologna: Il Mulino.
- Sam, D. L., & Berry, J. W. (2010). Acculturation: When individuals and groups of different cultural backgrounds meet. *Perspectives on Psychological Science*, 5(4), 472–481. <https://doi.org/10.1177/1745691610373075>
- Sherkat, D. E., & Ellison, C. G. (1999). Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion. *Annual Review of Sociology*, 25(1), 363–394. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.25.1.363>
- Smits, F., Ruiter, S., & van Tubergen, F. (2010). Religious Practices Among Islamic Immigrants: Moroccan and Turkish Men in Belgium. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49(2), 247–263. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2010.01507.x>
- Soehl, T. (2017). Social Reproduction of Religiosity in the Immigrant Context: The Role of Family Transmission and Family Formation — Evidence from France. *International Migration Review*, 51(4), 999–1030. <https://doi.org/10.1111/imre.12289>
- Triventi, M. (2019). Are Children of Immigrants Graded Less Generously by their Teachers than Natives , and Why ? Evidence from Student Population Data in Italy. *International Migration Review*, Online fir, 1–31. <https://doi.org/10.1177/0197918319878104>
- van Tubergen, F., & Sindradóttir, J. Í. (2011). The Religiosity of Immigrants in Europe: A Cross - National Study. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(2), 272–288. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2011.01567.x>
- Vermeer, P. (2014). Religion and family life: An overview of current research and suggestions for future research. *Religions*, 5(2), 402–421. <https://doi.org/10.3390/rel5020402>
- Voas, D. (2014). Afterword: Some reflections on numbers in the study of religion. *The Journal of the British Association for the Study of Religions*, 16(2), 116–124. Retrieved November 13, 2014 from
- Voas, D., & Fleischmann, F. (2012). Islam Moves West: Religious Change in the First and Second Generations. *Annual Review of Sociology*, 38(1), 525–545. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-071811-145455>
- Wilson, B. (1982). *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Wuthnow, R., & Christiano, K. (1979). The effects of residential migration on church attendance in the United States. In R. Wuthnow (Ed.), *The religious dimension: New directions in quantitative research* (pp. 257–76). New York: Academic Press.
- Wuthnow, Robert, & Hackett, C. (2003). The Social Integration of Practitioners of Non-Western Religions in the United States. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42(4), 651–667. <https://doi.org/10.1046/j.1468-5906.2003.00209.x>

Ysseldyk, R., Matheson, K., & Anisman, H. (2010). Religiosity as identity: Toward an understanding of religion from a social identity perspective. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 60–71. <https://doi.org/10.1177/1088868309349693>

*Giovani musulmani italiani. Appartenenza religiosa,
socializzazione e agenzie socializzative*

*Young Italian Muslims. Religious Affiliation,
Socialisation and Socialising Agencies*

Martina Crescenti

University of Macerata, Italy
E-mail: m.crescenti[at]unimc.it

Abstract

In recent decades, the Islamic community has seen the emergence of new generations of Muslims who find themselves having to negotiate between their Islamic affiliation, their family ethnic culture and their Italian culture in order to be and feel fully included. This causes them doubts and second thoughts about their belonging to Islam, and they experience challenges and conflicts in their relationships with their families, peers and acquaintances. On these considerations, we present a qualitative research, conducted in 2020, which analyses the relational and social dynamics through which young people construct their belonging to Islam. The analysis is based on ten interviews with young Muslims with roles of responsibility in some local and national Islamic associations, which can offer an overall and differentiated view of the phenomenon. The results analyse the young people's socialisation pathway in three agencies considered central in their lives: family, youth association, and social media. On the one hand, the family constitutes a significant space for building belonging to the religion, since it is the first agent that forms according to Islamic values; on the other hand, associations and social media represent spaces of autonomous choice in which the young person builds his relationship with Islam.

Keywords: Religious affiliation, Islamic socialisation, Islamic youth.

Introduzione

A partire dagli anni Sessanta, l'Europa assiste ai primi cicli migratori di persone musulmane, talvolta risultanti da accordi bilaterali, come fra Germania e Turchia (1961), e dovuti a dinamiche geopolitiche ed economiche internazionali (crisi energetica del 1973). La stabilizzazione nel corso degli anni delle comunità islamiche nel contesto europeo modifica il modo tradizionale dei musulmani immigrati di concepire e vivere la vita islamica verso nuove modalità secolarizzate di rapportarsi all'altro e di vivere il quotidiano, soprattutto ridefinendo il rapporto tra la legge divina (*sharia*) e il diritto islamico (*fiqh*) (Saint-Blancat, 1999; Luciano, 2017). Questo cambiamento produce un ripensamento a livello collettivo, come minoranza religiosa, e a livello personale sulla definizione di sé, come "abitante (non sempre cittadino)" europeo e allo stesso tempo credente musulmano (Allievi & Dassetto, 1993; Saint-Blancat, 1999). La presenza delle comunità islamiche porta anche a riflettere la sociologia sul rapporto fra religione, immigrazione e inclusione, per cui l'islam può essere considerato una risorsa relazionale, personale, comunitaria op-

pure un ostacolo nell'inclusione degli individui e famiglie musulmane nel contesto di arrivo (Foner & Alba, 2008; Bramanti, Meda & Rossi, 2020).

A partire dagli anni Settanta-Ottanta, anche la società italiana ha ricevuto l'ingresso dei primi musulmani nel paese. In quel ventennio, gli immigrati musulmani hanno cominciato a stabilizzarsi cercando un proprio spazio per il culto e delle prime forme di rappresentanza nella sfera pubblica, come la fondazione della prima forma di rappresentanza, l'Unione degli Studenti Musulmani d'Italia (Usmi) (Mancuso, 2012), costruendo nuove famiglie con i residenti italiani "autoctoni" e non e ricongiungendosi con i parenti, spesso mogli e figli inizialmente lasciati nel paese di origine. Nel corso dei decenni, il numero di credenti musulmani è aumentato notevolmente. Nel 1999 il sociologo Stefano Allievi stimava circa 750 mila persone straniere di religione islamica a cui si aggiungevano almeno 10 mila italiani convertiti, sebbene l'Ucoii (Unione delle comunità islamiche in Italia) stimasse questi ultimi a 70 mila. Dopo un decennio, secondo i dati del censimento Istat 2011-2012, i musulmani stranieri residenti in Italia erano circa 957 mila dei 3 milioni e 639 mila cittadini stranieri presenti in Italia, per la maggior parte di nazionalità marocchina (34,8%), albanese (15,3%) e tunisina (8,3%) (Istat, 2011). Nel 2017, secondo le rielaborazioni Ismu (2018) sui dati Istat e Orim, i musulmani residenti sono arrivati ad essere 1 milione e 400 mila (in leggero calo del -0,2% rispetto al 2016) e costituiscono la seconda confessione religiosa fra gli stranieri dopo quella cristiana ortodossa. Secondo le ultime stime (Istat, 2020), dal 2018 al 2019 la presenza numerica dei musulmani risulta in leggero calo (-0,4%) e si registrano al 1 gennaio 2020 circa 1 milione e 574 mila persone di fede islamica.

Dalla stabilizzazione delle prime comunità islamiche in Italia emerge una nuova generazione di bambini e ragazzi nata da genitori con background migratorio, che partecipa appieno alla vita sociale italiana, a partire dalle relazioni nell'ambiente scolastico. Rispetto ai genitori, legati profondamente alla religione e al paese di origine per esservi nati e cresciuti (Ambrosini, Naso, Paravati, 2019), la generazione dei giovani nati e cresciuti in Italia ovvero la seconda generazione vive in una condizione di incertezza la costruzione della propria identità religiosa e culturale oscillando fra valori, norme e principi della cultura familiare islamica e quelli della cultura italiana. La letteratura sociologica definisce questi ragazzi come una "generazione ponte" fra mondi culturali distinti, quello di origine e quello di arrivo, ma anche fra la generazione dei genitori e le successive generazioni di musulmani in Italia (Santerini, 2014). Rispetto ai padri e alle madri, il loro rapporto con la cultura e la religione non è dato per scontato, ma mediato, filtrato e interpretato personalmente in base alle diverse risorse a disposizione e rispetto alla sfida dell'inclusione, da cui dipende anche l'equilibrio e la coesione futura della società italiana sempre più multiculturale e plurale da un punto di vista religioso (Ambrosini, 2020). La religione può essere concepita come una risorsa che, da un lato può aiutare il giovane a orientarsi nella società, dare un senso al proprio percorso di vita e instaurare delle relazioni, dall'altro lato può invece essere un vincolo che impedisce l'inclusione e l'emancipazione sociale (Kogan, Fong, Reitz, 2020).

Per questa ragione e alla luce della numerosità importante della minoranza in Italia, la sociologia italiana ha iniziato a interrogarsi sulle modalità attraverso cui i giovani costruiscono la propria appartenenza alla religione islamica. Studiare la loro condizione attuale e le modalità scelte per includersi e partecipare alla vita sociale può permettere di avere una visione dei cambiamenti futuri che attraverseranno la comunità islamica e l'intera società italiana. Le ricerche negli ultimi quindici anni (Frisina, 2007; Acocella & Pepicelli, 2015, 2018; Karlsson, 2010; Ricucci, 2014, 2016, 2017, 2018), che hanno avuto come oggetto d'indagine i giovani mu-

sulmani, hanno evidenziato le sfide principali che questi devono affrontare nel quotidiano, a partire dalle discriminazioni subite, il mancato riconoscimento della cittadinanza, le problematiche nel rapporto genitori-figli, il dialogo fra associazioni e politica, e la necessità di un luogo di culto. Anche la questione di genere è un ulteriore campo di analisi, soprattutto in riferimento alla questione dell'*agency* delle giovani musulmane nei confronti della società e delle strategie femminili per reagire a pregiudizi e stereotipi sulla donna musulmana (Acocella & Pepicelli, 2015; Pepicelli, 2014; Acocella, 2011). A queste principali sfide personali e sociali, i giovani rispondono in maniera diversa costruendo personali percorsi di conoscenza della fede attingendo alle proprie risorse, per esempio fondando e partecipando ad associazioni nazionali e internazionali islamiche (Frisina, 2007; Acocella & Pepicelli, 2018). La partecipazione in questi spazi e l'attivismo sui social media, che consentono la diffusione e condivisione di contenuti islamici, sono diventati dei momenti privilegiati dove definire la propria identità religiosa confrontandosi con altri giovani che condividono lo stesso percorso di crescita e di inclusione nella società italiana.

Nonostante le ricerche recenti esaminino accuratamente diversi aspetti della religiosità dei giovani di origine straniera, le dinamiche di socializzazione religiosa islamica sperimentate dai giovani credenti nello specifico del contesto italiano non sono ancora state oggetto di approfondimento. Tali dinamiche costruiscono il senso di appartenenza alla religione, il quale diventa un riferimento costante nella vita quotidiana orientando le scelte e azioni personali e sociali nel tempo presente e futuro. Essendo un processo che può risultare significativo nella vita di una buona parte di giovani musulmani, la ricerca che presentiamo nel saggio ha lo scopo di fornire una prima analisi approfondita sui differenti processi socializzativi alla religione vissuti dai giovani, che costruiscono le diverse modalità di appartenenza all'islam. I risultati ottenuti permettono di comprendere l'origine e il senso delle diverse motivazioni, strategie e approcci messi in atto dai giovani per poter costruire la propria appartenenza all'islam.

1. Un'appartenenza all'islam complessa e differenziata

La complessità del rapporto fra i giovani musulmani e la religione deriva principalmente dal loro essere parte di una minoranza religiosa, che produce un senso di estraneità rispetto al luogo in cui vivono e dove vorrebbero includersi. Mancando l'aspetto socializzativo all'islam nella sfera pubblica, la formazione, la manifestazione e la pratica religiosa avvengono prevalentemente negli spazi intimi della casa, fra membri della stessa religione nelle abitazioni private o nelle moschee/sale da preghiera se sono presenti sul territorio. La complessità del rapporto emerge anche dalla negoziazione del giovane fra il bagaglio culturale e religioso trasmesso dai propri genitori, i quali sono stati tendenzialmente gli unici portatori della fede fino all'adolescenza del giovane, e il bagaglio relazionale, culturale, sociale trasmesso dalla vita sociale in Italia.

Per i giovani musulmani residenti in paesi non islamici la fede costituisce una bussola per orientarsi nella società, proprio perché parte di una minoranza religiosa, che tra l'altro può far leva solo sul proprio attivismo per quanto riguarda il mantenimento dei valori e dei principi della fede nelle generazioni future. L'islam costituisce per i ragazzi una "fonte di ispirazione etica" (Frisina, 2007) per dare un significato al proprio agire e fornisce una chiave interpretativa della realtà e del rapporto con la società di accoglienza (Saint-Blancat, 1995), che per alcuni aspetti

valoriali e normativi si trova in contrasto con quello familiare e comunitario. L'islam può essere considerato anche uno strumento di *empowerment* e *disempowerment* nelle strategie di costruzione dell'identità dei ragazzi (Acocella & Pepicelli, 2015) costituendo una risorsa oppure un ostacolo sociale. Il rapporto dei giovani con l'islam può creare, tuttavia, delle forme di problematicità per due specifici fattori: da un lato la religione islamica regola la relazione fra il credente e Dio e con la sfera pubblica, dall'altro la religione e la cultura religiosa sono spesso considerate dai musulmani la medesima cosa sebbene vi siano delle differenze sostanziali che i giovani intravedono. Mentre il corpus della religione si fonda sulle fonti sacre del Corano e della Sunna, la cultura religiosa è il frutto di una rielaborazione e interpretazione popolare di queste fonti.

Se prendiamo in considerazione la prima osservazione, le norme e i principi religiosi, che in un paese musulmano regolerebbero implicitamente la realtà del giovane, non sempre possono essere applicati nel contesto italiano e possono diventare la causa di difficoltà quotidiane per i giovani credenti. Seppur l'alimentazione *halal* sia oggi un mercato in crescita, l'assenza ancora diffusa di questi prodotti nei luoghi di ristoro e nei supermercati, per esempio, può portare il giovane ad infrangere le regole alimentari dettate dalla religione oppure impedirgli di condividere il pasto con gli amici e compagni di classe. Prendendo in analisi la seconda osservazione sulla sovrapposizione fra cultura e religione, il conflitto emerge soprattutto nei confronti dei genitori e dei membri adulti della comunità. Essendo cresciuti in un mondo "spontaneamente" islamico, questi hanno dato per scontato che alcuni elementi della tradizione islamica popolare, come festività e pratiche, costituiscano parte della religione del Corano e della Sunna, le due fonti principali del credo islamico (Frisina, 2007). Al contrario i giovani, nati e cresciuti in Italia, si sono confrontati durante tutto il percorso di vita con un'altra cultura e sono più inclini a mettere in discussione ciò che i genitori hanno creduto e hanno loro trasmesso. In questo modo essi hanno più risorse sociali e culturali per distinguere fra ciò che è parte della religione del Corano e ciò che è una tradizione-invenzione popolare.

Ad intervenire sulla complessità del rapporto fra i giovani e l'islam, dunque anche sul processo di costruzione dell'appartenenza all'islam, sono presenti dinamiche sociali di discriminazione e di ostacolo all'inclusione sociale. La prima fra queste deriva dalla legge n°91 del 5 febbraio 1992 sulla cittadinanza italiana, secondo cui i giovani figli di genitori stranieri non possono ottenere il riconoscimento della cittadinanza fino al compimento dei 18 anni, seppur nati e cresciuti in Italia (Codini & Riniolo, 2018). Oltre alle difficoltà di tipo pragmatico, su di un piano simbolico questa limitazione fa in modo che i giovani vivano la propria quotidianità come se non fossero pienamente inclusi e sentendosi estranei al luogo che li ha cresciuti. A ciò si aggiungono anche le discriminazioni vissute nel quotidiano, per esempio sotto forma di insulti, molestie fisiche, derisioni, che derivano da stereotipizzazioni della cultura islamica. Associata ristrettamente a episodi di terrorismo, fanatismo e oppressione, l'islam viene ancora oggi stigmatizzato come una religione misogina, arretrata, fanatica e violenta, intollerabile nei paesi occidentali (Green, 2015; Ciocca, 2019), la cui concezione rende le popolazioni occidentali e quella italiana schive e contrarie all'inclusione dei musulmani. Rispetto a queste dinamiche, l'informazione televisiva italiana sembrerebbe giocare un ruolo decisivo tramite la diffusione di pregiudizi e stereotipi sui musulmani (Bruno & Peruzzi, 2020). Inoltre anche la diversa origine etnica dei ragazzi e delle ragazze musulmane fomenta forme di odio razziale e di xenofobia esasperando in maniera negativa la loro diversità culturale e religiosa (Ciocca, 2019). Dal punto di vista della socializzazione religiosa e della costruzione dell'identità religiosa dei giovani, tali ele-

menti discriminatori strutturali e sociali possono creare delle forme di opposizione da parte dei ragazzi rispetto alla propria appartenenza alla comunità islamica, sfociando nel rifiuto di essere parte di un gruppo di persone “diverse ed emarginate”, nell’abbandono della famiglia e in un generale allontanamento dai momenti di socialità con altri credenti. In questo senso la religione viene vissuta più come un ostacolo all’inclusione che come risorsa sociale e relazionale.

Il rapporto fra i giovani musulmani e la religione appare, dunque, complesso, multidimensionale e legato a molteplici fattori sociali e personali. Ogni giovane ha un proprio percorso personale che varia in base alle diverse esperienze di socializzazione religiosa vissute in famiglia, agli incontri e spazi che ha vissuto e agli ostacoli/sfide che si sono mostrati nel suo percorso di vita. Seppur la famiglia costituisca per il giovane la prima agenzia socializzativa che lo educa ai valori, principi e norme dell’islam e lo indirizza verso ambienti di socializzazione religiosa, è dalla stessa famiglia che il giovane nella fase di crescita e maturazione prende le distanze per decidere se far parte di quel mondo trasmesso fin dall’infanzia oppure trovare modalità alternative per vivere il proprio rapporto con la fede (Ricucci, 2017).

A partire da queste considerazioni, la ricerca qualitativa che presentiamo nel presente saggio indaga il processo di socializzazione religiosa all’islam che porta i giovani musulmani a costruire e definire il proprio senso di appartenenza alla religione islamica. In particolar modo la nostra attenzione si è focalizzata sul rapporto fra le famiglie e i giovani rispetto al tema della formazione religiosa e sulle dinamiche socializzative che intercorrono nella comunità giovanile all’interno di spazi, quali centri islamici, social media e associazioni. La socializzazione in famiglia può costituire una risorsa o un vincolo per affrontare la vita quotidiana e l’inclusione sociale. Dato che le associazioni costituiscono uno spazio di riflessione sull’identità religiosa, è stato ritenuto utile e vantaggioso ai fini della ricerca condurre dieci interviste semi-strutturate, con risposte approfondite (durata media 50 minuti), a giovani musulmani¹ aventi un ruolo di responsabilità in alcune associazioni islamiche in Italia, fondate da giovani credenti, per rilevare il loro punto di vista sui percorsi di costruzione dell’appartenenza all’islam. In quanto responsabili, gli intervistati e le intervistate sono stati sollecitati a parlare in termini generali dell’esperienza formativa dei giovani membri che hanno potuto riscontrare nel corso dei loro diversi mandati. L’attivismo degli intervistati presuppone, inoltre, che questi abbiano messo in atto una riflessione sul proprio percorso formativo relativo

¹ A partire da un contatto personale nella sezione dei Giovani Musulmani di Firenze, sono stati contattati gli altri giovani della stessa associazione e della sezione di Firenze di Islamic Relief. Gli altri intervistati sono stati contattati attraverso le pagine ufficiali su Facebook e i siti di riferimento delle associazioni. Per i Giovani Musulmani d’Italia hanno partecipato: Saloua (ragazza di 22 anni, nata in Italia, di origine marocchina, studentessa residente a Firenze; è segretaria della sezione di Firenze), Ebrahim Ali (ragazzo di 29 anni, nato in Egitto, di origine tunisino-egiziana, lavoratore residente a Firenze; presidente nazionale), Mohamed (ragazzo di 22 anni, nato in Italia, di origine egiziana, studente residente a Firenze; referente marketing e membro del direttivo giovanile della Comunità Islamica di Firenze-Toscana), Nadia (ragazza di 22 anni, nata in Italia, di origini yemenite, studentessa residente a Prato; referente della sezione di Firenze). Per Islamic Relief ha partecipato Sarah (ragazza di 25 anni, nata in Italia, di origine egiziana, studentessa residente a Milano; team leader). Per Giovani Guide musulmane l’intervista è anonima. Per i Giovani della Confederazione Islamica Italiana ha partecipato Walid (ragazzo di 28 anni, nato in Italia, di origine marocchina, lavoratore residente a Torino; segretario della Confederazione Islamica e del gruppo dei Giovani della Confederazione Islamica). Per Giovani per il Bene ha partecipato Ibrahim (ragazzo di 31 anni, nato in Egitto e di origine egiziana, lavoratore residente a Cologno Monzese; fondatore). Per Generazioni Responsabili ha partecipato Adil (ragazzo di 32 anni, nato in Marocco, di origine marocchina, lavoratore residente a Zimella; responsabile generale), Per Giovani Musulmani di Bari l’intervista è anonima.

alla religione e sulla definizione della propria identità di musulmano non solamente da un punto di vista personale e privato, ma anche pubblico e condiviso. Essi possono fornire una visione più ampia e articolata rispetto alla condizione vissuta dai giovani, in quanto responsabili di attività comuni del gruppo associativo e in contatto con una buona parte, se non la maggior parte, dei membri.

Le interviste semi-strutturate sono state condotte fra giugno e luglio 2020 in modalità telematica (piattaforma zoom)² a dieci giovani musulmani e musulmane attivi all'interno di associazioni nazionali e locali: Giovani Musulmani d'Italia (nazionale), Islamic Relief (nazionale), Giovani Guide Musulmane (nazionale), Giovani della Confederazione Islamica Italiana (nazionale), Giovani per il Bene (locale), Generazioni Responsabili (locale), Giovani Musulmani di Bari – oggi Firdeus (locale). Rispetto alle associazioni locali, che operano solo in un'area circoscritta, quelle nazionali sono organizzate attorno ad un direttivo nazionale che gestisce e opera per le diverse sezioni dislocate sul territorio italiano. Le domande rivolte si sono focalizzate in particolar modo a indagare, attraverso il punto di vista dei giovani testimoni privilegiati, come il giovane musulmano elabori il proprio senso di appartenenza all'islam nelle dinamiche socializzative interne a tre agenzie di socializzazione presenti generalmente nella sua vita: la famiglia, l'associazione islamica e i social media³. I risultati delle interviste, presentati in maniera tematica, hanno l'obiettivo di mettere in evidenza le diverse dinamiche relazionali che avvengono nelle tre agenzie cercando di fornire un quadro più completo possibile delle diverse modalità di costruzione dell'appartenenza alla religione islamica da parte del giovane.

2. La socializzazione religiosa in famiglia⁴

Per i giovani musulmani vivere in un contesto non islamico comporta un ripensamento della propria identità di credente e di appartenente alla cultura della società italiana. Il processo di costruzione dell'identità, ovvero la socializzazione, costituisce quel processo fondamentale e significativo per cui l'individuo può definirsi come parte di un gruppo e da questo venir riconosciuto come membro. Rispetto alla condizione di vita dei ragazzi e delle ragazze musulmane, il processo di costruzione dell'appartenenza alla religione avviene prevalentemente nell'intimità delle relazioni familiari a partire dai primi mesi di vita, dove i genitori e i familiari più stretti, depositari della cultura e religione del paese di origine, trasmettono valori, norme e principi appresi.

Dalle interviste emerge che i giovani rappresentanti delle associazioni islamiche

² La scelta della modalità di conduzione dell'intervista è stata dettata dalle esigenze contestuali dell'emergenza sanitaria covid-19, che non permetteva mobilità e sicurezza a livello sanitario nello svolgimento delle interviste in presenza. Le interviste sono state registrate sulla piattaforma zoom e poi elaborate sul software di analisi testuale Nvivo, rintracciando prima le risposte alle domande formulate e poi facendo emergere dalle narrazioni altri elementi tematici imprevisti.

³ Prima di porre le domande sul rapporto fra genitori e figli, sugli spazi di formazione religiosa in Italia e del rapporto fra i social media e i giovani musulmani, sono state poste due domande di apertura: la prima sul ruolo e l'esperienza all'interno dell'associazione di cui fa parte l'intervistato; la seconda sui cambiamenti all'interno della comunità islamica e sugli aspetti positivi e negativi rispetto all'inclusione dei musulmani nella società. Tali domande hanno permesso di inquadrare il loro punto di vista sulla formazione religiosa dei giovani all'interno di un contesto più ampio e su più piani: relazionale, economico, politico, sociale.

⁴ Questo paragrafo raccoglie i risultati ottenuti dalla domanda "Cosa mi sa dire del rapporto tra questi giovani e loro famiglie rispetto al tema del crescere come musulmani in Italia?".

considerano “basilare” la formazione all’islam ricevuta dai genitori, nella loro infanzia, in relazione alle norme, ai principi e agli atteggiamenti rispetto alle proprie esperienze di vita. Grazie a tale formazione i giovani possono definire, valutare e giudicare il corpus religioso trasmesso distinguendo le azioni e i pensieri fra giusti e sbagliati. La famiglia trasmette dei valori, che sono “valori etici morali, simili ai valori religiosi” (Adil, Generazioni responsabili), tra cui dogmi e precetti religiosi che i figli devono seguire e trasmettere a loro volta. Nelle parole dei giovani intervistati, le norme sentite in maniera più profonda ma anche più contrastata riguardano il matrimonio, la devozione filiale, il tipo di studio e di lavoro, l’alimentazione, l’abbigliamento. La questione del matrimonio, per esempio, è particolare motivo di conflitto fra genitori e figli in quanto solleva il problema dell’ereditarietà culturale. Secondo la tradizione islamica, il matrimonio deve avvenire tendenzialmente solo fra musulmani ed è più accettabile fra musulmani della stessa etnia.

Il matrimonio fra persone di fede mista è un altro grande interrogativo, mentre nel paese islamico, nel paese di origine non c’è perché sono tutti musulmani. Quindi se io voglio sposarmi con una ragazza che non è musulmana, si può o non si può? Quali requisiti ci devono essere? Quali non ci devono essere? [Ebrahim Ali, Giovani Musulmani d’Italia]

Come mette in evidenza questa affermazione, la problematicità di rispettare la tradizione islamica si solleva nel momento in cui i giovani, vivendo in Italia, hanno meno possibilità di costruire delle relazioni sentimentali con altri musulmani, oltre che con persone con la medesima origine etnica. Il conflitto con i genitori trova, dunque, le sue origini in queste circostanze socio-culturali con cui essi devono confrontarsi per la prima volta.

La modalità attraverso cui i genitori formano sembra essere prevalentemente quella della pratica di fede (preghiere, abluzioni, digiuno), soprattutto quando i figli sono nell’età dell’infanzia: Adil (Generazioni responsabili) rimarca proprio il fatto che “se [i genitori] non praticano è ben difficile il fatto della trasmissione dei principi culturali e dei valori”. Solo a partire dall’adolescenza, i genitori possono iniziare a trasmettere anche nozioni teoriche sulla religione e l’esperienza di fede in quanto i figli sono più maturi per avvicinarsi a questo tipo di conoscenza. Tuttavia, il problema dell’educazione religiosa in famiglia all’interno del contesto italiano è la sua disomogeneità a livello comunitario, poiché i genitori hanno un diverso background culturale provenendo da paesi diversi, quindi differenti percorsi scolastici, tipi di formazione e di interpretazione di ciò che attiene l’islam. Conseguentemente essi educano in maniera differenziata i propri figli lasciandoli liberi nel vivere la propria vita religiosa oppure cercando di fornirgli dei riferimenti valoriali.

Ci sono genitori che magari non hanno molta fiducia nei figli e pensano di avere un’opinione molto più saggia, più giusta perché comparano la vita del figlio alla propria. Succede che un genitore guardi agli sbagli commessi e riversi le proprie scelte sul figlio. [I genitori] formano il figlio per fargli comprendere in questa società cosa può e non può fare. [...] Quando siamo piccoli non lo sappiamo, perciò abbiamo bisogno di questa formazione di tipo religioso fin da piccoli [Mohamed, Giovani Musulmani d’Italia]

Si rischia che il genitore trasmetta quello che sa, a modo suo e quello che si ricorda, il che a lungo andare creerà una diversificazione della conoscenza dell’islam [Gio-

vani Musulmani di Bari⁵]

Il rischio genitoriale diventa quello di educare i giovani all'islam in maniera multiforme senza riferimenti religiosi, etici e valoriali comuni. I giovani, inoltre, avvertono anche un'altra problematicità riguardo alla socializzazione religiosa in famiglia, ossia la presenza saltuaria e totale assenza dei genitori nel seguire il loro percorso di crescita e di formazione scolastica. Quest'assenza diventa significativa quando i genitori sono costretti a lavorare molte ore al giorno fuori casa a causa delle diverse difficoltà socio-economiche, una condizione che generalmente caratterizza persone con background migratorio in Italia (Ambrosini, 2020). Secondo le diverse testimonianze analizzate, trascurare la formazione del figlio rischia di portare quest'ultimo a prendere scelte di vita sbagliate e non orientate dai valori religiosi fino ad arrivare a "perdersi" all'interno della società.

Ci sono genitori che purtroppo si dedicano al cento per cento al lavoro e lasciano la parte istruttiva, la parte educativa del bambino alla scuola e questo non è corretto. Invece ci sono genitori, che non sono pochi, che comunque ci tengono a insegnargli la cultura islamica, attraverso le letture e la lingua araba. [...] Ci sono dei genitori che si dedicano al lavoro, che fanno 10-11-12 ore al giorno e dopo tornano a casa. Ovviamente non si dedicano ad ascoltare i bambini e i loro problemi. Solo troppo tardi si accorgono che il figlio è cresciuto con dei problemi, che non hanno avuto risposte passate [...], certi addirittura perdono i propri figli [Ibrahim, Giovani per il Bene]

Da ciò possiamo dedurre che l'essere socializzati all'islam in famiglia può costituire una garanzia per i giovani nel vivere una vita corretta e in consonanza con la fede. La famiglia fornisce le basi valoriali per poter riflettere nella matura età sulla propria appartenenza alla religione e su come questa può essere vissuta in un paese non islamico. Ciononostante, emerge una netta distinzione fra l'identità costruita dalla nascita e l'identità costruita per scelta dal giovane nel suo percorso di maturazione personale. Anche se, come ripetono più volte gli intervistati "se ho entrambi i genitori musulmani nasco musulmano" (Mohamed, Giovani Musulmani d'Italia), questo dato di fatto per loro sembra non essere sufficiente.

In realtà arriviamo alla consapevolezza di essere musulmani solo perché dobbiamo studiare, capire l'islam e anche il metodo di approccio. Il fatto che qui viviamo in una cultura non musulmana fa sì che questo sia un percorso graduale. Mentre nel paese di origine tutto ciò che ti circonda è musulmano, [...] quindi te hai quei valori dalla nascita. Qui in Italia è un percorso graduale che acquisisci dai genitori, ma anche frequentando moschee, amici musulmani, la rete delle associazioni [Ebrahim Ali, Giovani musulmani d'Italia]

Dunque la socializzazione religiosa in famiglia rappresenta un processo che fa da tramite per una socializzazione volontaria e consapevole dal momento in cui nell'adolescenza una parte di giovani inizia a maturare un interesse più profondo per la religione con cui è stata cresciuta. Durante l'infanzia e la crescita, i genitori instradano il figlio verso nuove forme di socialità musulmana, dove può avvenire uno scambio relazionale con altri credenti, permettendogli un rafforzamento del senso di appartenenza all'islam e alla comunità, per esempio in centri culturali i-

⁵ L'associazione ha voluto rendere anonimo il nome del referente, preferendo lasciare il nome dell'associazione.

slamici, a casa di amici e parenti musulmani, presso scuole coraniche per bambini. La famiglia si rivolge anche alle figure di riferimento di questi spazi, come gli imam, per cercare un sostegno nel processo socializzativo del figlio. Questo aiuto può essere legato al cambiamento della sfera relazionale e valoriale del figlio che diverge da quella dei genitori, ma può anche consistere proprio in un sostegno di tipo formativo, per esempio alla conoscenza della lingua araba, senza la quale non è possibile leggere e recitare il Corano.

Oggi troviamo imam che vengono contattati dai genitori disperati –ah, mio figlio ha fatto questo, ha fatto quello, sta per diventare miscredente- e l'imam fa capire che cosa c'è, che cosa non c'è [Walid, Confederazione Islamica Italiana]

Molti genitori fanno riferimento alle moschee per imparare l'arabo, anche sette anni fa. Io no, perché qua non c'erano moschee vicine, però molti fanno riferimento alla moschea e alla casa, ma soprattutto alla moschea [Sarah, Islamic Relief]

Indipendentemente dall'aver ricevuto una formazione religiosa più o meno solida e continuativa, i giovani cercano di trovare condivisione su ciò che hanno appreso in famiglia rivolgendosi ai coetanei per un confronto alla pari. Avendo vissuto esperienze simili, ragazzi e ragazze ambiscono a trovare delle esperienze comuni e delle risposte ad una condizione sociale che oscilla fra il mondo culturale e valoriale islamico e quello italiano in cui vivono e costruiranno un proprio percorso di vita. La socializzazione religiosa in famiglia sembra, dunque, essere il tramite verso una socializzazione diffusa in altri contesti di vita dei giovani, come i centri islamici, le associazioni, i gruppi online, dove poter rafforzare il proprio senso di appartenenza all'islam.

3. Le associazioni come spazi di definizione dell'appartenenza religiosa⁶

Vivendo in un contesto non musulmano e frammentati in comunità su tutto il territorio nazionale, i ragazzi e le ragazze hanno poche possibilità di incontrarsi in maniera fortuita e, volendosi conoscere, si organizzano in delle forme di socialità riconosciute e riconoscibili, come le associazioni. Attraverso la rete, i social media e il passaggio di informazioni fra coetanei, i giovani scoprono e si inseriscono in questi spazi, i quali acquisiscono un senso e valore identitario diverso per ognuno di loro: chi organizza eventi di socialità e divertimento, chi fa volontariato e si impegna nel sociale, chi intraprende la strada dell'attivismo politico, chi diventa un educatore e chi viene formato alla religione islamica.

La letteratura sociologica evidenzia come l'associazionismo giovanile può essere considerato il segno visibile e tangibile di un pensiero personale e collettivo organizzato, che dà voce a orientamenti sociali, percorsi di costruzione del senso di appartenenza all'islam tra “doppie e molteplici identità” (Favaro & Napoli, 2004). Per alcune associazioni l'interesse si sposta verso l'impegno sociale del musulmano nella società, per esempio tramite l'attivazione di corsi di formazione sull'islam, promuovendo tavoli e convegni interreligiosi, organizzando eventi ludico-ricreativi per avvicinare i giovani membri (Bombardieri, 2014). Per altre associazioni

⁶Questo paragrafo raccoglie in parte le riflessioni ottenute dalla domanda “Le chiederei di parlarmi della sua esperienza di rappresentante/segretario/o *altro ruolo* dell'associazione ...”, e quelle provenienti dalle altre domande fatte, che sono stati scelti per la scrittura di questo paragrafo per il contenuto pertinente.

l'interesse si sposta verso l'educazione, il volontariato e il dialogo interculturale e interreligioso a livello locale e nazionale, su tre questioni principali: la multiappartenenza, la decostruzione degli stereotipi relativi all'islam e la costruzione di un nuovo soggetto religioso (Frisina, 2006; Cigliuti, 2018, Acocella & Pepicelli, 2018).

A partire da queste considerazioni, le riflessioni emerse dalle interviste mostrano come la partecipazione e l'attivismo siano il risultato di esigenze personali di comprensione e definizione della propria identità. Secondo i giovani intervistati, le associazioni rispondono a due principali esigenze: la necessità di costruire uno spazio di socialità fra simili e di trovare delle risposte a dubbi e quesiti personali attinenti la fede islamica. Rispetto alla prima esigenza, Saloua (Giovani Musulmani d'Italia) spiega che essa consiste nel

poter stare insieme, però senza fare tutte quelle cose che magari noi come musulmani non vogliamo fare in quanto musulmani e quindi di divertirci a modo nostro [Saloua, Giovani Musulmani d'Italia]

Più volte Saloua chiarisce che questa necessità deriva dal fatto che non era mai stata abituata a stare in contatto con altre ragazze come lei in Italia. Anche durante gli anni scolastici, ricorda che

in classe mia al quinto anno c'ero solo io che ero musulmana, quindi non avevo mai avuto interazioni con ragazzi come me [Saloua, Giovani Musulmani d'Italia]

Le esperienze di isolamento e mancata comunicazione fra giovani della stessa età e con una simile formazione familiare alla religione portano i ragazzi a cercarsi reciprocamente nelle associazioni islamiche trovando vicinanza, accoglienza e comprensione.

Questo è il problema, noi che non frequentiamo nessuna moschea, non conosciamo associazioni, abitiamo in un comune dove non c'è niente, noi ci sentiamo un po' fuori posto, in alcuni momenti, non dico sempre però in alcuni momenti sì. [...] [nell'associazione] quando inizi a conoscere sei più tranquilla nel vedere persone come te, io prima con Islamic Relief e poi GMI. Ci sono un sacco di persone come me, quindi vedere tante persone è tranquillizzante [Sarah, Islamic Relief]

Alla fine noi nel gruppo ci sentiamo come fratelli e sorelle perché proprio questa è la definizione dell'islam. Siamo tutti fratelli e sorelle. Questa è una cosa che non avevo mai provato prima di entrare nel GMI. Era proprio avere dei fratelli maggiori, delle sorelle maggiori e quindi è stato molto bello, cioè io mi sono ritrovata proprio in mezzo ad una famiglia [Saloua, Giovani Musulmani d'Italia]

Da queste parole emerge che il valore di universalità e fratellanza attribuito tradizionalmente all'islam non viene, di fatto, vissuto nelle relazioni quotidiane dello spazio pubblico dai giovani, ma solo grazie all'associazione e agli spazi virtuali collegati a questa (pagina web, gruppo social media, chat di gruppo) dove può essere scoperto e vissuto. Ciò che viene ritrovato sembra consistere in un complesso familiare di emozioni, sensazioni e pensieri, conosciuto e noto, che viene sperimentato fino a quel momento solamente in famiglia. Fra coetanei i giovani scoprono reciprocamente degli elementi comuni e cercano di rispondere a dubbi, condividere paure, affrontare ostacoli e momenti di smarrimento personale. Questa ricerca corrisponde alla seconda necessità emersa dalle interviste. Le associazioni sembrano essere state create dagli stessi ragazzi per costruire uno spazio di condivisione, di

ricerca di senso comune, in cui scambiarsi domande e risposte. Spesso, come possiamo notare nelle dichiarazioni seguenti, coloro che si occupano di fornire delle risposte sono adulti immigrati che hanno vissuto da giovani l'esperienza di crescita in un paese non islamico, oppure imam o guide spirituali della "generazione dei padri e delle madri" che, proprio per la loro conoscenza del corpus religioso, si prestano a fornire delle risposte facendo visita ai ragazzi.

Noi facciamo anche incontri su zoom per i giovani musulmani per cercare di capire, ascoltare le loro problematiche, se hanno delle perplessità, se vogliono essere ascoltati [Ibrahim, fondatore, Giovani per il Bene]

È proprio chi si è fatto questi interrogativi che vuole rispondere agli interrogativi degli altri giovani. Perché sono appunto persone che si sono trovate a farsi questi interrogativi nei paesi in cui non c'è cultura musulmana, per esempio in Europa o in America [Ebrahim Ali, Giovani Musulmani d'Italia]

A volte quando ci sono litigi fra ragazzi e genitori si va dall'imam e si chiede all'imam cos'è la cosa giusta da fare. [...] l'imam è un po' come un terapeuta. [...] ti faccio un esempio, se io ragazzo musulmano fumo, mio babbo si arrabbia tantissimo, allora io vado a chiederlo al GMI e il GMI mi dice guarda, fai così, così, così... in questo modo il GMI mi dà dei consigli su tante cose [Nadia, Giovani Musulmani d'Italia]

La scelta di trovare questi spazi e momenti di condivisione significa autoformarsi, cercare di definire la propria identità religiosa, ossia comprendere i limiti dei propri valori religiosi e come questi valori possono conferire un senso alla vita e alle relazioni quotidiane. La negoziazione, i relativi meccanismi di identificazione e differenziazione, rispetto alla propria formazione e alla necessità di sentirsi inclusi nella società italiana avvengono fra pari e con adulti che, però, "molto spesso non capiscono cose a cui noi invece siamo abituati, cioè non capiscono alcuni meccanismi, ma perché sono di un altro modo di vivere" [Nadia, Giovani Musulmani d'Italia]. Rispetto a tali difficoltà intergenerazionali di tipo comunicativo e relazionale, le associazioni giovanili sembrano costituire un efficace strumento per rapportarsi ai membri anziani della comunità islamica accogliendo le diverse istanze e trovando dei punti di contatto. Da una parte i membri delle passate generazioni sembrano interessati a condividere con i giovani la propria esperienza di vita nel paese non musulmano e formarli secondo i valori e principi della fede, dall'altra i giovani sentono di voler tramandare attraverso le proprie attività associative la storia della loro comunità in Italia, l'identità condivisa e comune a tutti i credenti.

Nella cooperazione si trovano diversi modi di cooperare; lì è il laboratorio perfetto per analizzare la prima e la seconda generazione. All'interno della Confederazione stessa, abbiamo delle problematiche a cui si arriva con uno scontro di pensiero, di metodologie [...]. L'obiettivo però è quello di far sincronizzare le varie generazioni, non creare delle sezioni differenti [Walid, Confederazione Islamica Italiana]

Dunque, sebbene ci siano delle differenti visioni e modi di affrontare la vita rispetto ai valori, principi e norme islamiche ("le metodologie"), uno degli obiettivi dei ragazzi e delle ragazze attivi nelle associazioni è quello di trovare un accordo generazionale, ossia un'armonizzazione di vedute e azioni per poter continuare ad essere dentro la comunità presente e futura. Le associazioni islamiche, quindi, costituiscono degli spazi costruiti dagli stessi giovani per rispondere a delle esigenze generazionali che, spesso, non vengono completamente comprese dagli adulti, pa-

dri e madri. I ragazzi cercano di definire una modalità di appartenenza all'islam che rifletta l'eredità culturale trasmessa dai genitori ma confacente al contesto di vita italiano.

4. I social media: spazi di condivisione e di formazione sulla fede⁷

I social media possono essere considerati dei *training grounds*, ovvero terreni di negoziazione, individuazione e differenziazione fra i giovani musulmani. Come dimostrano diversi studi (Anderson & Jiang, 2018; Cipolletta et al., 2020), i social media vengono utilizzati dal giovane in risposta alla sua necessità di stare in relazione e di costruire legami, all'esigenza di intrattenimento e alla necessità di costruire e definire davanti alla società-pubblico dei *followers* la propria personalità. Inoltre, l'isolamento, la scarsità di luoghi socializzativi, le incomprensioni familiari, come abbiamo avuto modo di evidenziare, costituiscono dei motivi per accedere alle piattaforme social e relazionarsi con mondi culturali e religiosi che nella vita reale scarseggiano o mancano. I social media in generale e le pagine online delle associazioni rappresentano anche degli spazi in cui i giovani, ma soprattutto le ragazze, possono esprimersi in maniera ancora più libera rispetto a quanto può succedere talvolta all'interno degli spazi delle associazioni, il cui protagonismo non è sempre particolarmente apprezzato dai genitori, può essere causa di tensioni relazionali fra genitori e figli (Ricucci, 2014), e dunque può creare nei giovani una certa insicurezza ad esprimersi.

Relativamente all'uso dei social media dei giovani musulmani, le interviste mostrano che è prevalente fra i ragazzi la necessità di "stare in relazione" con altri credenti stimolati dall'esigenza di riconoscersi in un gruppo con gli stessi valori e principi. Nadia, referente di Giovani Musulmani d'Italia, riferisce:

io penso che sia anche grazie ad internet che c'è un'apertura che ha permesso ai vari ragazzi di capire che loro non sono dei casi isolati, perché ad oggi siamo, [noi] ragazzi di seconda generazione, quasi un milione in Italia. Internet ha permesso a noi ragazzi di capire che non siamo soli, di capire che ci sono varie situazioni che sono comuni a tutti noi [Nadia, Giovani Musulmani D'Italia]

Nuovamente la solitudine è un motivo per cui i ragazzi musulmani utilizzano la rete e i social media per entrare in relazione con altre persone e coetanei con cui condividono la fede. La frammentarietà abitativa su tutto il territorio nazionale e la relativa mancanza di una rete fra i membri della comunità islamica, soprattutto fra coloro che vivono in periferie e città, producono questa sensazione di isolamento e solitudine relazionale. In maniera molto chiara Saloua (Giovani Musulmani d'Italia) spiega che

se non fosse stato per Facebook non avrei mai saputo di questa associazione (GMI) a tanti chilometri di distanza da me (Siena). [...] Se, ad esempio, un ragazzo di Napoli volesse partecipare ad un campeggio che si trova a Perugia, come fa senza social media? O deve avere per forza qualcuno che conosce o niente [Saloua, Giovani Musulmani d'Italia]

Non solo i social media permettono ai ragazzi di entrare in relazione fra loro,

⁷ Questo paragrafo raccoglie i risultati ottenuti dalla domanda "Quale rapporto vede tra i social media e i giovani musulmani rispetto alla loro appartenenza alla comunità e a gruppi specifici islamici?"

ma costituiscono anche il tramite per passare da un incontro in modalità online a un incontro reale. L'esperienza vissuta dai giovani nelle chat, nei gruppi e nelle pagine personali può essere equiparata ad un'esperienza formativa vera e propria in cui i giovani condividono le proprie risorse e punti di vista per auto-socializzarsi alla religione islamica, risolvere i problemi di disinformazione sulla religione fra coetanei e contrastare forme di discriminazione. La modalità di auto-formazione alla religione sui social sembra andare di pari passo con la ricerca di un'informazione "veritiera", interpretazioni e modi di vivere la religione che siano uguali per tutti i giovani, indipendentemente dal background etnico. L'associazione Giovani Musulmani di Bari, per esempio, afferma la necessità di organizzarsi fra giovani per non imbattersi nella disinformazione, perché "si rischia che chi non conosce il vero islam, si imbatte in canali che, se gestiti da persone non formate, possa conoscere un islam modificato e purtroppo poco integrativo". Sarah (Islamic Relief) aggiunge che è necessario

stare sempre attenti a quello che leggiamo, che vediamo perché alcune volte sono cose senza senso. Ti sballano tutte le idee che hai in testa. [...] bisogna stare attenti perché molte pagine caricano contenuti sulla religione, caricano qualche contenuto che non è corretto, che dice qualcosa di sbagliato, spiegano in modo sbagliato un concetto, e magari ti rimane qui [in testa] la cosa, così tu avrai l'idea sbagliata di quella cosa... molte delle volte è così [Sarah, Islamic Relief]

[Il giovane] può anche informarsi utilizzando internet, e tante volte ci possono essere interpretazioni sbagliate dei precetti religiosi su internet o mancanti o lacunosi. Questo fa sì che il ragazzo si informi autonomamente [Ebrahim Ali, Giovani Musulmani d'Italia]

I giovani mostrano diffidenza nei confronti delle informazioni sulla religione che circolano sui social media, probabilmente dato che sono consapevoli delle fake news o dei toni e contenuti diffamatori e discriminanti che riguardano la loro religione. Essendo consapevoli riguardo la pericolosità e il rischio di autoformarsi alla religione, testano la validità di ciò che apprendono appellandosi ad un imam o una figura religiosa, spesso segnalata dalla propria comunità o centro islamico. Saloua (Giovani Musulmani d'Italia) spiega che l'uso di Facebook da parte dei giovani deriva dalla necessità di mostrare la natura "pacifica" dell'islam e di dimostrare che anche loro sono "persone normali... alla fine", che "non hanno niente di diverso dagli altri, che "non fanno niente di male". L'esigenza emergente, dunque, riguarda la ricerca di un riconoscimento da parte della società della loro identità religiosa e culturale, la ricerca di una normalizzazione sociale fra musulmani e non musulmani.

Tuttavia, dal punto di vista dei giovani rappresentanti delle associazioni i social media servono principalmente per offrire delle risposte ai ragazzi e alle ragazze su argomenti che riguardano sia la vita intima che sociale. Nelle pagine e nei gruppi online i giovani condividono domande e risposte per poter affrontare le diverse problematiche che emergono nella vita quotidiana in relazione alla fede. Oscillando fra più culture e la religione islamica e non avendo un percorso formativo predefinito e istituzionalizzato, essi sentono l'urgenza di "risolvere" in un equilibrio la propria appartenenza a più valori, norme, principi diversi e talvolta contrastanti. I gruppi di riferimento online dei giovani sono sia associazioni giovanili, come nel caso di Giovani per il Bene, che elabora i contenuti dei video pubblicati per trattare di specifiche tematiche, che enti e istituzioni gestite da adulti, per esempio i centri culturali delle moschee o istituti di teologia localizzati in varie parti del mondo. Le

persone che si occupano di comunicare i contenuti vengono definiti da Ebrahim Ali (Giovani Musulmani d'Italia) i "missionari del web". Questi, particolarmente attivi sulla rete, sui vari social media e nelle *communities* virtuali, sono diventati un punto di riferimento per i ragazzi e intendono formare e informare sulla religione islamica. I contenuti che vengono ricercati dai giovani non corrispondono solo a delle risposte a problematiche di tipo personale e sociale sempre relative alla fede, ma anche ad aspetti pratici del culto:

adesso facciamo anche dei video che toccano i temi della comunità italiana, non solo musulmana. Per esempio quelli che sono i problemi più seri, come per i giovani che hanno delle scelte problematiche. Noi cerchiamo di fare dei video che sono in parte istruttivi e poi li inseriamo nella comunità in modo corretto, nel modo corretto in cui devono vivere famiglie, donne, giovani, tutti...[Ibrahim, Giovani per il Bene]

Sicuramente [Instagram] è un aiuto enorme, sicuramente di aiuto e di inclusione. Io vedo per la quasi totalità, al 99 per cento, solo lati positivi dei social media, perché molto banalmente uno può mandare un messaggio alla pagina Instagram della Moschea di Firenze e trova tutte le risposte che vuole. [Instagram] quindi ha aiutato molto a diffondere i vari messaggi dagli orari di preghiera, dai giorni di Ramadan, delle varie iniziative [Nadia, Giovani Musulmani d'Italia]

Inoltre, come spiega l'associazione Giovani Guide Musulmane, tramite i social media "si ha il vantaggio di essere vicini al giovane ed anche presenti, in quanto si può avere un'interazione diretta, con domande e risposte". I rappresentanti delle associazioni sembrano dunque offrire, come associazione, e cercare, come singoli individui, delle nuove modalità di relazionarsi per sopperire a vuoti relazionali, sociali, formativi. Infatti, la stessa associazione "si auspica che le varie pagine [...] riescano a fornire contenuti di qualità, con spiegazioni secondo le regole islamiche, così da assicurare al giovane una formazione religiosa corretta". I rappresentanti delle associazioni indirizzano i giovani a vivere nel modo corretto l'islam. In tal modo, la funzione sociale dei social media sembra chiara, da un lato mettendo in relazione e costruendo nuove forme di socialità, dall'altro formando e promuovendo l'autoformazione ad una vita in consonanza con l'islam, corretta per tutti indipendentemente dal proprio background di crescita e di vita. In una forma così fluida e dinamica di socializzazione e autoformazione come avviene sui social media, le possibilità e opportunità per definire una propria appartenenza all'islam sono molteplici, costruite in diverse forme esplicite e implicite, e differenti in base alle risorse disponibili.

Conclusioni

I risultati della ricerca portano ad individuare alcune dinamiche socializzative all'islam specifiche nella relazione fra genitori e figli e in quella fra giovani e coetanei che costruiscono e definiscono l'appartenenza alla religione islamica. L'educazione religiosa che i giovani ricevono in famiglia sembra essere fondamentale per le successive scelte autonome in altri ambienti di socializzazione. Anche se la famiglia cerca di trasmettere valori, principi e norme religiose nel miglior modo possibile, la formazione può essere problematica e lacunosa per il tipo di formazione che hanno ricevuto i genitori e il tipo di contesto in cui sono vissuti. Rispetto a questa situazione, le figure di riferimento della moschea, specialmente l'imam, rappresentano per i genitori un aiuto educativo e un sostegno nella comprensione delle difficoltà relazionali con il figlio. In tal modo la famiglia non solo educa, ma

costituisce anche un tramite verso altri spazi di socializzazione all'islam.

Sembra, inoltre, che proprio le difficoltà vissute fra genitori e figli stimolino i giovani a ricercare dei nuovi spazi condivisi, come associazioni e social media, dove mettere in discussione ciò che hanno appreso e su cui sono in disaccordo, all'interno di un confronto con altri giovani aventi un simile percorso di vita. Riconoscendosi come parte di un gruppo coeso seppur diversificato, i ragazzi alleviano la sensazione di isolamento sociale e cercano di darsi delle risposte a problematiche, dubbi, interazioni conflittuali che hanno in quanto musulmani. Vivere frammentati sul territorio nazionale non fornisce a tutti i ragazzi gli stessi servizi e opportunità: le comunità musulmane con i loro spazi educativi e ricreativi sono poche e non del tutto attrezzate per rispondere alle tante esigenze. Per questo, l'esser parte di un'associazione islamica e di una *community online* contribuisce a colmare le distanze sociali fra i ragazzi permettendogli di riscoprire il senso di vicinanza e le diverse prospettive sul vivere da musulmani in Italia.

Con una fitta rete trans territoriale di contatti, i social media colmano il vuoto relazionale all'interno di spazi geografici circoscritti e forniscono la possibilità di un'autonoma e consapevole riflessione sulla propria identità religiosa in Italia. Se il primo processo di socializzazione in famiglia ha, dunque, il ruolo di fornire le basi per una costruzione dell'identità religiosa del giovane, le dinamiche socializzative nelle associazioni e sui social media rafforzano il senso di appartenenza all'islam dei giovani credenti. Con i genitori il giovane riceve e apprende in forma intima e personale il senso di appartenenza alla fede, mentre con i coetanei e conoscenti incontrati nelle associazioni o sui social media il ragazzo può consolidare, confermare, arricchire, modificare il suo personale rapporto con la fede per definire la propria appartenenza all'islam all'interno del contesto italiano.

Bibliografia di riferimento

- Acocella, I. & Pepicelli, R. (2018). *Transnazionalismo, cittadinanza, pensiero islamico. Forme di attivismo dei giovani musulmani in Italia*. Bologna: Il Mulino
- Acocella, I. (2011). Il velo islamico e la pluralità dei suoi significati *Studi Di Sociologia*, 49 (1), 51-66.
- Acocella, I., & Pepicelli, R. (2015). *Giovani musulmane in Italia. Percorsi biografici e pratiche quotidiane*. Bologna: Il Mulino
- Allievi, S. (1999). *I nuovi musulmani. I convertiti all'Islam*. Roma: Edizioni Lavoro
- Allievi, S., & Dassetto, F. (1993). *Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia*. Roma: Edizioni Lavoro
- Ambrosini, M. (2020). *Sociologia delle migrazioni*. Bologna: Il Mulino
- Ambrosini, M., Naso, P., & Paravati, C. (2019). (Eds.) *Il Dio dei migranti. Pluralismo, conflitto, integrazione*. Bologna: Il Mulino
- Anderson, M., & Jiang, J. (2018). *Teens, social media & technology*. Pew Research Center
- Bombardieri, M. (2014). Le moschee d'Italia. In A. Angelucci, M. Bombardieri, D. Tacchini (Eds.), *Islam e Integrazione in Italia*. Venezia: Marsilio
- Bramanti, D., Meda, S., & Rossi, G. (2020). Migrations and Intergenerational Religious Transmission: Issues from International Literature. In L. Zanfrini (Eds.), *Migrants and Religion: Paths, Issues, and Lenses*. Leiden. Brill
- Bruno, M., & Peruzzi, G. (2020). Per una sociologia delle rappresentazioni medialì delle migrazioni. Un'introduzione *Mondi Migranti*, 2, 29-46.
- Caneva, E., & Pozzi, S. (2014). The transmission of language and religion in immigrant families: a comparison between mothers and children *International Review of Sociology*, 24 (3), 436-449,
- Cigliuti, K. (2018). Dal locale al transnazionale: l'attivismo dei giovani musulmani tra cittadinanza e multi appartenenze. In I. Acocella, R. Pepicelli (Eds.), *Transnazionalismo, cittadinanza, pensiero islamico. Forme di attivismo dei giovani musulmani in Italia*.

- Bologna: Il Mulino
- Ciocca, F. (2019). *L'islam italiano. Un'indagine tra religione, identità e islamofobia*. Milano: Meltemi Editore
- Cipolletta, S., Malighetti, C. & Cenedese, C. (2020). How Can Adolescents Benefit from the Use of Social Networks? The iGeneration on Instagram *The International Journal of Environmental Research and Public Health*, 17 (19), 1-15.
- Codini, E., & Riniolo, V. (2018). L'attivismo delle seconde generazioni e la riforma della legge sulla cittadinanza in Italia *Visioni LatinoAmericane*, 18, 9-25
- Colombo, M., & Capra, M. (2019). *I rapporti fra le scuole e le famiglie immigrate: rassegna di temi, problemi e risorse socio-educative*. Rapporto Fondazione ISMU, 15-38
- Favaro, G., & Napoli, M. (2004). (Eds.). *Ragazze e ragazzi nella migrazione*. Milano: Guerini associati
- Foner, N., & Alba, R. (2008). Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion? *The International Migration Review*, 42(2), 360-392
- Frisina, A. (2006). The Invention of Citizenship among Young Muslims in Italy. In G. Jonker, V. Amiraux (Eds.), *Politics of Visibility: Young Muslims in European Public Space*. Bielefeld: Transcript Verlag
- Frisina, A. (2007). *Giovani musulmani d'Italia*. Roma: Carocci
- Frisina, A. (2010). *Young Muslims' Everyday Tactics and Strategies: Resisting Islamophobia, Negotiating Italianness, Becoming Citizens* *Journal of Intercultural Studies*, 31(5), 557-572
- Grenn, T. (2015). *The Fear of Islam: an Introduction to Islamophobia in the West*. Minneapolis: Fortress Press
- Ismu, (2018). *Ventiquattresimo rapporto sulle migrazioni*. Milano: FrancoAngeli
- Ismu, (2020). *Comunicato Stampa del 16 settembre 2020*. Milano: FrancoAngeli
- Istat, (2011). *La popolazione straniera residente in Italia – bilancio demografico*.
- Karlsson, P. (2010). Matrimoni contestati. Giovani musulmani in contesti transnazionali *Mondi Migranti*, 11 (2), 117-129
- Kogan, I., Fong, E., & Reitz, G. J. (2020). Religion and integration among immigrant and minority youth *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 46 (17), 3543-3558
- Luciano, A. (2017). (Eds.) *L'islam des Lumières. L'illuminismo spirituale del terzo millennio*. Torino: Rosenberg-Sellier
- Mancuso, A. S. (2012). La presenza in Italia: forme di organizzazione, profili problematici e rapporti con le istituzioni *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*, 32, 1-26
- Pepicelli, R. (2014). Letteratura e Internet: giovani donne musulmane d'Italia si raccontano e raccontano di emancipazione femminile, identità italiana e Islam. In E. Pfostl (Eds.), *Musulmane d'Italia*. Roma: Bordeaux Edizioni.
- Ricucci, R. (2014). Religione e politica nell'islam territoriale *Quaderni di Sociologia*, 66, 73-99.
- Ricucci, R. (2016). *Giovani e musulmani. La realtà quotidiana dei cittadini senza cittadinanza*. *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1 (4), 111-122
- Ricucci, R. (2017). *Diversi dall'Islam. Figli dell'immigrazione e altre fedi*. Bologna: Il Mulino
- Ricucci, R. (2018). *Cittadini senza cittadinanza. Immigrati, seconde e altre generazioni: pratiche quotidiane tra inclusione ed estraneità. La questione dello "ius soli"*. Torino: Edizioni SEB 27
- Saint-Blancat, C. (1995). *L'islam della diaspora*. Roma: Edizioni Lavoro
- Santagati M., Argentin G., Colombo M. (2019). Religiosity and school integration among Italian and non Italian students. Results from a survey in multi-ethnic classrooms, *Studi di sociologia*, 2, 197-210
- Santerini, M. (2014). Le seconde generazioni e il nodo della cittadinanza. In A. Angelucci, M. Bombardieri, D. Tacchini (Eds.), *Islam e integrazione in Italia*. Venezia: Marsilio
- Sicurella, S. (2015). Le sfide che i figli degli immigrati devono affrontare *Rivista di Criminologia, Vittimologia e Sicurezza*, 9 (1), 43-53

Young Muslims and Islamophobia in Italy: What is at Stake?

Viviana Premazzi

University of Malta, Malta
E-mail: vprem01[at]um.edu.mt

Abstract

The objective of the paper is to highlight the complexity of Islam in Italy, between first and second generations, the role played by the media in depicting Islam as the ultimate otherness, discussing whether the success of Islamic fundamentalism in the world has resulted in new forms of Islamophobia in the Italian society and if and how Islamic communities reacted to that and what are the risks for the second generations and the Muslim communities at large. Thanks to a varied and extensive desk literature review analysis and qualitative interviews carried out in Italy with key informants (representatives of mosques and Islamic centres, presidents and directors of Muslim organizations of first and second generation, academics and experts on Islam in Italy), the contribution will outline the complex relationship between media, immigration and Islamophobia and the debate around it considering a national security perspective and the importance of social inclusion to prevent radicalism and to foster counter-terrorism policies.

Keywords: Islamophobia, Migration, Media.

1. Immigration and Islam: first, second and third generations

In Italy, religious affiliation as a sensitive data is not collected at the national level, but analysis and estimates now agree in describing the Muslim presence in Italy as of January 1, 2020 at around 1 million and 574 thousand individuals (ISMU, 2020) equal to 29.2% of the all foreign residents. Once an agreement on the number has been reached, however, it is important to try to understand who are the Muslims in Italy nowadays, what are their characteristics. In order to do so it is first of all fundamental to clarify what we mean when we talk about Islam.

In the public debate among experts and in the mass media, two antithetical positions are often confronted: an essentialist vision, which considers religion as a fixed and immutable entity and, consequently, thinks that Islam has been defined once and for all in a series of sacred texts, generally the Quran and the Sunna, and an existentialist vision, which instead considers religion as something fluid, always in the making. From this point of view, Islam does not exist, but Muslims do exist: the actual contents of the Islamic religion are therefore completely determined by socio-economic, political and cultural elements. Obviously neither of these two views is 100% correct and, since the truth is always somewhere in between, it is important to understand that in Islam (as well as in many other religions) there is a core of beliefs, but many ways of living and practising it.

In particular, considering the Muslims living in Italy we can identify some distinctions at various levels: first of all the confessional distinction between Sunnis and Shia; secondly, the geographical origin of the Muslims and, therefore, all those traditions and cultural and social elements which, over the centuries, have been intertwined with the Islamic faith and practice - Islam practiced in Albania has different characteristics from that of Pakistan and so on (Hannachi, 2018); affiliation

in certain groups and communities (from the more mystical-esoteric Sufi brotherhoods to the Salafis, who practice a more literalist interpretation of Islam) and, lastly, increasingly important, generational differences, the Islam practiced by a father or a mother, who immigrated in the 90s from Egypt, Morocco, Pakistan is different from the one experienced and practiced by a young man and a young woman born and raised in Italy.

In the Islamic communities in Italy we are witnessing today a great challenge, a confrontation, sometimes a clash, which is permeating all aspects of life. And it is neither the clash between Sunnis and Shia nor the one between fundamentalists and “moderates”, but it is between different generations, between fathers and mothers and sons and, above all, daughters. The young are questioning the religion and religiosity of their parents. This process, often gives rise to unprecedented paths, negotiations and re-appropriation of spaces, times, rituals and habits which unfortunately are not given any prominence by the media and the society as a whole. While, instead, it is more common to find news and articles where Islam is linked to security and social issues. There have been and unfortunately it will continue to be clashes with dramatic endings inside the Muslim community as well as security issues linked to groups or specific individuals, but there is also a whole other world of non-violent negotiations and creative mediations and practices that take place daily in Muslim families and communities. Looking at them closely, many of these dynamics do not appear so different from the processes that have been witnessed even within many Catholic families, of other religious denominations or even secular ones.

The adherence to religion changes, the way of practicing that religion also changes: for the first generations, in fact, the prayer rooms were also a meeting place for people of the same country and culture, the language used was the language of the country of origin, going to the mosque on Friday was a way of maintaining the link with their country, with their origins, of showing that the community of origin and its values had not been betrayed (Sayad, 2002). Islam for young people represents a form of cultural innovation: participation in a democratic context, the use of a language different from that of their own community of origin, the socialization in Italy influence their choices, significantly contributing to a critical questioning of their religious affiliation (Premazzi & Ricucci, 2014).

Faith is not abandoned, but revised and adapted to the context of everyday life, resulting in a pluralism of values that claims its own recognition (Cesari & Pacini, 2005). The socialization of young people in Italy gives rise to autonomous paths of relationship with the sacred: new reflections are born on their own personal identity and personal and collective religious affiliation. Young people often choose “their own way, seeking compromises and new syntheses, asking questions about the traditions they have inherited, living the faith in a personal and authentic way and not with uncritical adherence” (Granata, 2010, p. 92).

Considering the idea that children have of the family religious context, we have been witnessed a process of revision and reinvention of religious practices, which reflects a growing subjectivity in relation to the inherited tradition. If for the first generations living their faith in emigration often means also maintaining the religious-cultural traditions of the country of origin, in the children religion acquires greater autonomy with respect to these elements. There are many adaptation strategies and in some cases there is a certain interest in deepening the fundamental contents of their faith, to react to a context in which secularization and religious pluralism coexist, phenomena that question traditional values and principles.

There is a progressive detachment from an “ethnic” Islam and the affirmation of

a personal relationship with the religious dimension. Young Muslims no longer see Islam as the reproduction of religious practices of their parents' country of origin in a new context; the religious belonging of the second and third generations is rather as a lifestyle linked to a choice: a choice that helps to understand oneself and feel part of a community (Premazzi, 2017).

Often for the first generation the fact of being in a different society, without familiar linguistic-cultural references, contributes to a perception of religion as an element of identity recognition and strengthening, but also as an antidote to loneliness and isolation. This is above all because going to mosques and places of worship allows meeting with people of the same country of origin with whom to share experiences and needs. Therefore, building prayer rooms, mosques and cultural centers has been guided not only by spiritual needs, but also by other needs such as meeting and transmitting the culture of origin to their children (Bastener & Dassetto, 1993). Mosques and prayer rooms in Italy continue to be a point of reference for the first generations, carrying out those typical functions of religious organizations in emigration, not only for spiritual and religious support, but also for preserving their identity, values and sense of community (Portes & Hao, 2002).

For the second generations, believing is a conscious and autonomous choice and, therefore, sometimes practice does not go through places of worship, too tied to the countries of origin, often led by imams who don't know the Italian language and culture. Religious affiliation moves to another level, more global: second generations belong to associations of young Italians of Muslim religion, sharing the relationship with Italy and the experience of children of migrations and believers of a minority religion (of these the most famous is the Young Muslims of Italy – *Giovani Musulmani d'Italia* (GMI) association, created after 11 September to present a different face of Islam and try to counter the image of an Islam linked to terrorism), and, at the same time, they feel to belong, also thanks to the massive use of new technologies, to the Umma, the great community of Muslim believers around the world (Premazzi, 2016).

At the local level, the main objectives of first-generation Muslims concerned basic needs such as the allocation of spaces to be dedicated to places of worship and recognition of their rights and cultural practices (Allievi, 2009). Muslim associations therefore focused on some requests for the observance of the Islamic practice (Castro, 1996) (for example the authorization for the opening of halal butchers or slaughterhouses, the allocation of building areas for the construction of mosques and places of worship, the provision of areas dedicated to the burial of the dead of Muslim faith, the possibility of having food conforming to the Islamic diet in public canteens, religious assistance by ministers of worship for hospitalized, military and prisoners, etc.), requests that were addressed first to local authorities and only subsequently to the central state institutions. In this process, the associations represented an important point of contact, both for the members of the communities and for the local institutions (Premazzi & Ricucci, 2015).

As various researches confirm (Abis, 2004; Frisina, 2007), Muslim associations have helped young people, for whom Islam was not a central daily reference, to reappropriate of their history, their culture, and to assimilate and internalize those principles that had not passed through the family of origin. On the other hand, however, the second generations appear to be well aware of the difference existing with respect to their parents in relation to the religious and cultural context in which both of them grew up and above all on the fact that, in these contexts, religion is not something that should be explained or transmitted systematically because it is already an integral part of life.

The difficulty of being Muslim in a context that is not Islamic also strengthens the children of immigration in the perception of themselves as “true believers”, who have made a personal choice of adhering, an autonomous daily choice that require continuous confirmation and negotiations. Furthermore, the second generations are increasingly aware of their multiple identities and of the possibility of making them coexist, of the possibility of being young, Italian (European) and Muslim (Premazzi, 2017).

2. Parents and children: challenges of the Muslim communities in Italy

Islam nowadays cannot count on any kind of agreement with the Italian state. The main cause of this situation lies in the lack of a unified and recognized leadership among the different Muslim organizations. This difficulty is further aggravated by the presence of multiple national groups of Muslim immigrants on the Italian territory. The ethnic, national and doctrinal diversity of the groups is reflected in the practical organization on the territory and has meant that no group or association has managed over the years to represent the Muslim community in Italy as a whole.

The differences in Islam are to a large extent rooted in the cultural and ethnic-national background of immigrants (Hannachi, 2018). Local, national and international organizations of Muslims in Europe, and not only in Italy, grouped around ethnic-national characteristics and each group or sub-group has founded its own associations and built its own religious center. This is obviously linked to the propensity of immigrants to look for familiar forms of religiosity, often referred to the countries of origin, in the new non-Muslim society, but also to the profound heterogeneity of beliefs, which range from radical or strictly observant versions of Islam to others more secularized, as is generally the case of Muslims from the Balkans. Various attempts have been made at all levels to increase cooperation between Muslim organizations, sometimes even promoted by the national government of the host society, but these attempts have often been hampered by ethnic-national and doctrinal particularities and consequently by the difficulty to find a single, recognized and representative representation. Furthermore, many associations and organizations of the first generation have a marked transnational orientation, which leads to their involvement in religious and sometimes political activities in the countries of origin and vice versa to the involvement of the countries of origin in issues concerning Muslims in host countries (Salzbrunn, 2008).

As for Islam, then, issues such as authority and representation have strictly to do with intergenerational dynamics, also in relation to the way in which the first generations will consider the Islam of their children: if confined to youth associations of “eternally young”, if co-opted to influence their orientations or if recognized as a “third way” capable of expressing authority and representation (given the competences relating to the Italian context, culture and language and that of origin).

One of them concerns the choice and creation and training of the leaders: it was initially compromised by the lack of suitable candidates among migrants, belonging, in Italy, above all, to low social classes. The desire of some members of the second generations to act as a leader using the best knowledge of the Italian language and of the context by proposing an Islam different from the one of their fathers has highlighted some difficulties since it is not taken for granted that adults recognize the role of community representatives in young people a role that threat-

ens to obscure figures that have for long held roles of responsibility. The challenge still to be played will concern the ability of Islamic associations to develop transparent processes of leadership formation, capable of guaranteeing independence and pluralism.

At the moment, the creation of a leadership is one of the most important issues that Islam is facing in Italy (Allievi, 2018). The selection process, in particular with respect to some youth associations, risks to be characterized by nepotistic drifting, especially as regards the theological and cultural education, still remaining too oriented towards (and influenced by) the countries of origin.

Another critical point concerns the boundaries within which the second generation was placed by the Italian society: the second generation seemed in fact to have contributed to breaking down the wall of mistrust raised towards Muslims after 9/11. The attacks in New York, in fact, constituted a watershed, in the Italian society, and in Western society in general. One of their effects was the reconstruction of an ideal of “we”, as opposed to “they”, the Muslims (Pogliano & Premazzi, 2014).

In the years following 2001, the border seemed to have shifted including the second generations in the “we community” through, however, the radical exclusion of the first and the creation of a new border, the one between first and second generations. However, this border was again questioned by ISIS and by the attacks in Europe as well as by the departure from Europe of foreign fighters, second generations, for Iraq and Syria from 2014 onwards, risking to bring back the second generations as well within that “they” whose religion is perceived as dangerous and irreconcilable with “our” culture and society.

Finally, the link between the Islamic religion and terrorism strengthened with the 9/11 and, in recent years, with ISIS and the series of attacks in Europe, do not play in favor of Muslims, but contribute to increasing prejudice and suspicion up to explicit forms of Islamophobia (Premazzi & Ricucci, 2017). However, we must be careful that these fully understandable worries and fears do not turn into a boomerang. The difficulties in accessing citizenship for the children of foreigners (law still based on *ius sanguinis*) (Premazzi, 2018), as well as the persistence of forms of discrimination in various areas, from access to work to religious practice, against young Muslim, the fact of feeling kept under watch, of being considered “terrorists” only for their own religion are all elements that can, in fact, determine dynamics of rejection, social isolation, feelings that can threaten the sense of community.

This situation can leave the floor to violent radicalization processes. If it is true that radicalization has multiple causes (Vidino, 2014; Leiken, 2012), not only discrimination and the perception of rejection, and can be linked to weaknesses, sometimes even personal ones, of individuals who end up embracing violence and international jihadism, because in search of “meaning” for their life and of belonging to a group. It is also important not to create second-class citizens, real or perceived ghettos, because these are just a time bomb ready to burst. On this aspect, a fundamental role is played by the mass media to which we often rely for information on what we do not know and what worries us: the more traditional media (TV, newspapers), however, often present Islam through generalizations, feeding stereotypes and prejudices. On the other hand, internet and social networks convey various images of this religion, but in a space that is absolutely not under control.

It follows that public discourse, especially that disseminated and fed by media channels, often find itself between excessively moral and benevolent behavior, blind to the objective problems of certain phenomena, and an a priori condemnation feed by stereotypes, which can create the ground for feelings of revenge. After all, there is a risk that only the politicized or mythicized aspects of Islam will be

shown, far from the reality experienced daily by Italian Muslims. In this terrain, not only prejudices can proliferate, but also political exploitation and consequent choices based on the emotion of those subjects who only partially grasp the complexity of the Islamic reality. The challenge must therefore be to deconstruct prejudices and to account for the complexity and true challenges of Islam in Italy (Premazzi, 2017).

As it appears already evident from this introduction, Islam in Italy is highly complex and changes are underway due to the national composition of the Muslim population and the international scenario. The role played by the media is fundamental. Their action in depicting Islam as the ultimate otherness, promoting Islamic fundamentalism as the only way of living and practising Islam risks to result in new forms of Islamophobia. The Muslim communities are reacting to that, taking a stand against integralism, radicalization and violence, with training, education and interreligious dialogue activities at the local level as well as at the national level. At the same time, the second generation are trying to find their role in the Italian society, promoting themselves as representatives on an Islam compatible with citizens' activism marked by pluralism and democracy.

For this article, key informants (representatives of mosques and Islamic centres, presidents and directors of Muslim organizations of first and second generation, academics and experts on Islam in Italy) were contacted and interviewed in two Italian cities: Milan and Turin.

The various key informants were asked if they have seen a change of attitude in the Italian society since the proclamation of the Islamic State and other episodes of terrorism and violence happened in Europe. They were asked to consider both the media discourse at national level and the local level and the collaborations and projects developed with other organizations in their city. They were also asked to describe activities and initiatives undertaken to fight against Islamophobia and the potential radicalization of their members (also in response to Islamophobia, perceived in the European societies).

3. Islamophobia

Islamophobia refers to the negative attitude of feelings towards Islam and Muslims (Bleich, 2011). A report by the Runnymede Trust (1997) entitled "Islamophobia: A Challenge for Us All" defines Islamophobia as "unfair" (pp.1-4) dread or hatred of Islam. Additionally, the recent influx of refugees has become another reason for the rise of Islamophobia, a classic case of symbolic threat. Islamophobia is not a new phenomenon (Modood & Ahmad, 2007; Poynting & Mason, 2007). There is still no consensus on its global recognized definition. Dekker and van der Noll (2009) have pointed out the attitudinal and behavioural dimensions of Islamophobia. As they explain: "The behavioural dimension concerns discriminatory practice and violence towards Muslims, while the attitudinal dimension refers to the unfavourable opinions about them" (Duman, 2021). Akgönül (2018) presents a similar classification; he limits Islamophobia with opinion-based leanings, and he defines discrimination and even physical attacks as Muslimophobia. Newcomer Muslims have become the "other" as the source of tension employed by rising populist movements in Europe (Duman, 2021).

Islamophobia was defined by Miles and Brown (2003) as hostility specifically directed towards Muslims as such. According to scholars, we may talk about Isla-

mophobia when some of the following elements are present: Islam is seen as monolithic, static and insensitive to change, separate from and without shared values with other cultures, irrational, sexist, violent, aggressive and supporting terrorism. All of these elements would therefore naturally imply a clash of civilizations. But the term Islamophobia may lead us astray because it reminds us of the fear of Islam historically rooted in Western Christian culture since the time of the Crusades, for which reason some scholars have tried to substitute other terms such as anti-Muslim or anti-Islamic.

According to the Islamophobia in Europe Report,

Islamophobia is about a dominant group of people aiming at seizing, stabilising and widening their power by means of defining a scapegoat – real or invented – and excluding this scapegoat from the resources/rights/definition of a constructed “we”. Islamophobia operates by constructing a static “Muslim” identity, which is attributed in negative terms and generalized for all Muslims. At the same time, Islamophobic images are fluid and vary in different contexts as Islamophobia tells us more about the Islamophobe than it tells us about the Muslims/Islam (Bayrakli & Hafez, 2016, p. 7).

In recent years, anti-Muslim feelings have been fueled above all by the association of Islam with terrorism, especially in the wake of the proclamation of the so-called Islamic State and renewed attacks and violence undertaken “in name of Islam”, re-activating the barely-forgotten Muslim-terrorism and immigrant-terrorism associations started with the 9/11 and that has the effect of de-humanising the Muslims, but also by the idea of a Muslim invasion due to the high birth rate of the Muslims compared to other groups (El Ayoubi, 2018). Terrorism has reinforced the symbolic idea of Islam as the ultimate otherness (Allievi, 2018; Duman, 2021), which is to say those who practice a religion and follow values and ways of behaviour perceived as being distant from our ways of thinking and acting, and remarkable for their power of penetration. With regard to Islam, however, repeated public representation of the fact that such a cultural and religious structure cannot be assimilated, or is incompatible with democracy, threatens to stress the clash of civilizations element, unleashing a self-fulfilling prophecy (Premazzi & Ricucci, 2020).

4. Media, Immigration and Islamophobia

As Alain Touraine (2009) writes, “Contemporary racism makes the Other and anti-Subject in order to express one’s own discontent and one’s shame at no longer being the same Subject” (p. 1). In addition, the media often fuel opposition between a positive “we” and a negative “they”, and migrants are portrayed as a collective rather than as individuals. This seems particularly true in the Italian case where, with the increase in immigration and the association of immigration with crime over the past three decades, various national, ethnic and religious groups have become targets for more or less explicit and violent forms of racism, phobias and anti-feelings. According to Ernesto Calvanese (2011), author of the volume *“Media e immigrazione tra stereotipi e pregiudizi. La rappresentazione dello straniero nel racconto giornalistico”* (Media and Immigration between Stereotypes and Prejudice. The representation of foreigners in the media), “not a day goes by when immigration is not talked about by the media, and not a day goes by without hints of danger, of crime, of social alarm, of the annoyance correlated – ineluctably and deterministically – with this topic”. This was also confirmed by the last report by

Carta di Roma “Notizie in transito” (News on the move) (2020). This helps to self-fuel and reinforce the same stereotypes and prejudices. The press (and consequently the online versions of the main Italian newspapers) publish a lot of articles about immigration but, in most cases, they do so in terms of conflict and social problems, over-emphasizing foreign citizens involved in crime.

In the 1990s the association of immigration and crime mostly concerned Albanians, at the time the most numerous immigrant national group in Italy. As a result of this stigmatization, Albanians chose an assimilation strategy of integration (Romania, 2004).

Subsequently – after 9/11 and a visible growing Muslim presence in Italy – feelings of hostility, partly fueled by commentators, writers and journalists, were directed towards this specific group. In most surveys of the media, the predominant image of Islam is that of a threat to security, culture and basic Western values. Then it was the turn of the Roma (and, by extension through ignorance, Romanians in general), as a result of some violent episodes involving some of them, pounced upon by the press and leading to outright attacks on some of their settlements.

In recent years, partly as a result of the economic crisis, general racism has grown against the vast category of “immigrants” without any distinction between new arrivals and those already settled, some even holding Italian citizenship. The situation has deteriorated in the last years, finding a new target in refugees and asylum-seekers. In this context, the proclamation of the Islamic State and the attacks carried out by its adherents have shone the racism spotlight on the “Muslims” question, re-activating the barely-forgotten Muslim-terrorism and immigrant-terrorism associations. Indeed, hostility towards immigrants overlaps with animosity shown towards Islamic extremism, justified by accusations of disloyalty towards the countries where numerous, variegated Islamic communities reside, constituting an internal enemy threatening to perpetrate violent attacks against their host countries.

One headline after another warned of the potential presence in Italy of what the press termed “the terrorists next door,” creating a climate of fear in public opinion. Specifically, there was increasing attention on this topic and a growing number of articles dealing with Islam and Muslim communities in an accusatory, aggressive, attacking tone. The Pulitzer Prize winner, Glen Greenwald, commenting on coverage of the January, 2015, Paris attacks, notes that: “It’s absolutely the really scary climate that has emerged in the wake of Paris, an extremely anti-Muslim strain of animosity that we’ve seen historically in the past and that is both ugly and really dangerous”. Italian newspaper *Libero* got sued because of its front-page headline “Bastardi Islamici” (Muslim Bastards), published after the attack to Charlie Hebdo (Siino & Levantino, 2015; Allievi, 2018; Moual, 2018). Television news programmes, newspapers and magazines play – sometimes contradictory – variations on the Muslims-terrorists, Islam-terrorism theme. In particular, many headlines screamingly demanded that Italian Muslim communities should take a stand against terrorists and terrorism, almost as a provocation or necessity to defend themselves against the public accusation of complicity by collective responsibility or connivance with terrorist activity. Less publicity was given, however, to campaigns promoted in various Italian cities, for example, *Not in My Name*, explicitly distancing themselves, by word and deed, on the part of prominent representatives and spokespersons from Italian Muslim communities.

Yet in recent years much has been done to improve media attitudes to immigration. In 2008, the Rome Charter (Carta di Roma) came into effect, a code of professional ethics regarding migrants, asylum-seekers and victims of trafficking, signed

by the national council of journalists' union and the national federation of the Italian press in collaboration with the UNHCR. In 2012, guidelines for applying the Rome Charter were drawn up, a practical tool helping information operators who agree with the need for greater care in professional practice when dealing with the topics of immigration and asylum. And in 2015 the Leone Moressa Foundation, with the support of the Open Society Foundation, issued a handbook about correct communication regarding immigration, with the aim of combating widespread stereotypes and resulting discriminatory. More recently, in 2017, the UNESCO published a handbook for journalists about "Terrorism and the Media" to give guidelines regarding the use of some problematic words in the Media and especially the nexus migration-Islam-terrorism.

Among the migrants, since the 9/11, Muslims and the Muslim identity on the media, has been pictured as The Other, eternal guests and a threat to security (Salihi, 2004), an ideal homogeneous "they", the Muslims, opposed to "us" (Duman, 2021).

On the other side, journalists and academics strive also then to frame new figures with whom they can talk, that the society can "integrate" or that are already "integrated" and that can cross that border "we versus they": the "moderate Muslim", the "European Muslim" (Coglievina & Premazzi, 2015; Hannachi, 2018; Peta, 2018). To these Muslims is generally requested, although they have not always been reported or highlighted by the mass media, to make public statements of condemnation of terrorism and religious extremism, often used to "reassure" the society in which Muslim migrants live

Especially during 2014 after the self-proclamation of the so-called Islamic State, some of the Islamic organizations, principally those which had acquired a role and an importance at national level, clearly stated their non-involvement in fundamentalist and violent interpretations, considering them a deviation from the correct interpretation of Islam. In particular, many reiterated that Islam does not justify violence against believers of other religions and that those who commit acts of extremism, war and oppression are just using religion for political aims and power¹.

5. A role for Muslims' associations

In this context, it is interesting to mention the reference to the second generations contained in the "Patto Nazionale per un Islam Italiano" (National Pact for an Italian Islam) signed in February 2017. The document was part of the Italian national strategy to promote security against the Islamic terrorism, but seeking also to meet the need of the Muslim communities that signed the pact (11 associations), to obtain official recognition, a signing of commitment from both parts, the government and the Islamic community, towards the long-awaited agreement (Intesa). The prevention of the terrorist threat and the fight against Islamophobia (or, rather, to the culture of the suspect that generates it) were, therefore, the ground on which the agreement was built, an agreement that, for the first time and unlike previous initiatives (for example, the Carta dei Valori della Cittadinanza e dell'Integrazione (Chart of Citizenship Values and Integration)), envisages not only a commitment requested to the communities, but also of the Ministry itself. The pact is thus configured as a mutual recognition of values and activities already established by the Is-

¹ Events and declarations can be found in Coglievina and Premazzi, 2015.

lamic communities. In the final part of the pact an explicit reference is made to the planning of “one or more meetings of national and public relevance between the institutions and the young Muslims” recognizing the importance of these youngsters for the future of the Italian Islam and the dialogue with the national institutions (Premazzi, 2017). The pact, however, also brings with it the risk for Muslims and in particular for the young “moderate”, “European” “integrated” Muslims that is never enough and they are always under surveillance and have to prove every time to be true believers and good citizens. If one of the objectives, repeatedly called by the former Minister of Interior Minniti, was to dissociate immigration and terrorism without, however, underestimating the link between lack of integration and terrorism, the same term “lack of integration” was perceived by many already integrated Muslim - and in some cases also Italian citizens - as a treatment for “second-class citizens”. Citizens who found themselves, once again, to receive an exceptional and unique treatment still waiting to sign the official agreement with the Italian State (Intesa), that will provide them with full legal and social recognition in the country. The feeling of being “treated unequally” and being persons under special surveillance especially emerged from the comments to the paragraph in the pact dedicated to mandatory accessibility and guaranteed by the Ministry of the Interior of the places of worship to non-believer visitors. If this commitment arose from the need to counteract Islamophobia through knowledge, responding to the concerns of Italian society towards a religion that continues to be considered and perceived as mysterious, incomprehensible by language and threatening for the use made by terrorists and propaganda of the Islamic State, on the other hand it was perceived by the Muslims as a condition of “protection but also surveillance” and of subordination with the risk of facing the feeling of mistrust and stigmatization and to trigger reactions of ethnic and religious identification.

Statements against terrorism and violence in the name of religion do not belong only to this historic moment. Muslim communities were already called, in previous years, to confront this problem.

For many respondents, the real turning point, the most difficult and tragic moment, but also that led to concrete and operational responses to a new role of Muslims in the West, was 9/11; especially since that time, Muslims believe they are the main victims of certain actions depicting Islam as a violent religion and incompatible with the West and modernity.

Many of the interviewed associations have begun to be active since then and to insist on the role and contribution that Muslims can make to society, not only in explaining their religion to Muslims and non-Muslims, but also in building peaceful coexistence between faiths and cultures.

Many informed us of training activities already in place, regardless of the phenomena of fundamentalism and terrorism taking place in other parts of the world, arising from the duty of Muslims to learn about their religion. The education and training of young people are also used to convey a certain kind of interpretation of the Qurʾān that contains, according to respondents, messages of non-violence.

It makes no sense. It's like asking a Sicilian whether he's for or against the mafia. We know what the mass media are saying. We are responsible for what we say and do, not what we have heard about. If there should be a movement advocating violence and fundamentalism, we would be the first to denounce it. What is happening is not our fault. The guilty must pay.

We support any movement backing peace and civility (...) What people do not yet understand is that even if we come from different countries, we are trying out a new way of establishing an Italian Islamic faith. We have to think about ourselves, our

generation in Italy, we who live and work in Italy. (Key informant, Muslim community leader, first generation, Turin)

6. Media, Islamophobia and the risk of radicalization: a social security issue

Media have an important role in the construction of stereotypes and generalizations that are likely to lead, as a response to discrimination, racism and Islamophobia, perceived and experienced, to the formation of reactive identities and the risk of radicalization.

Incidents of violent fundamentalism, along with the sensationalist approach of the media to the issue, are a likely risk of fueling exploitation, populist tendencies and of giving support to forms of anti-Islam political propaganda, and anti-immigration feeling in general, at the local level, which may, in turn, hinder the process of integration and the commitment of the associations on the ground to the recognition of their rights. As highlighted by one of the respondent:

Of course, there is a flaw: let's say that when something happens, everybody runs to the mosques. For example, journalists wanting to talk about ISIS. But there is no ISIS here. It is far away, belonging to another world. If they want to talk about other things, ok, but we do not talk about ISIS because it does not concern us. They come to talk to us about things that not only do not concern us, but for us do not exist. (Key respondent, Imam, first generation, Milan)

At local level, due to the work done over the years, despite the sensationalist media campaign about ISIS and radicalization, there have not been changes in the relationship with the territory and the institutions and other associations and organizations, but rather, according to the respondents, if something has changed, it has been in the direction of greater collaboration between the different Islamic centres and local institutions to condemn all forms of violence and extremism and to promote inter-religious dialogue.

To tell the truth, no, those I work with, or rather the associations to whom we have proposed these days of dialogue, we have never worked with so many associations as we do now. What happened has also had a positive aspect in that, it drove us to meet, to talk, to understand one another. Its weight is most certainly felt in the media, for example a lot of nonsense is said on talk shows, creating this climate where people come up to you and ask: "And what do you think about ISIS?", yes, that happens, but on the personal level we have not observed any substantial change of attitude. Rather has there been even more coordination with the security forces. Perhaps the only positive thing all this has given us is the fact that it has driven us to converse, to collaborate and to get to know one another better. There has never been such collaboration and dialogue before. There is also talk about a conference of religions here in Turin, different projects which are being worked out. So in reality there are no problems in Turin. (Key respondent, Community leader, second generation, Turin)

7. What is it at stake?

It was regularly underlined that the lack of integration and forms of discrimination - emphasized, in fact, by the media - can feed fundamentalism and that the construction of stereotypes and generalizations can lead, as a response to discrimi-

nation, racism and Islamophobia, perceived and experienced, to the formation of reactive identities and the risk of radicalization. As stated by a representative of one of the Islamic Associations in Milan:

Fundamentalism occupies a small space which grows with injustice: the more injustice grows, the more this space grows because it fuels fundamentalist ideas. What I mean is this: when there are feelings like Islamophobia accompanied by, say, an attack in the newspapers, the mass media, prejudices et cetera against Islam and Muslims...when the Muslim, for example, is investigated and “blacklisted” only because he is a Muslim, he feels under attack and his calm, responsible, civil tone begins to crack. That is where cultural aggressiveness, the aggressiveness of prejudices, grows; where there is a risk of feeding integralism, even within the community (Key informant, Imam, first generation, Milan).

ISIS and the series of attacks in Europe have therefore not played in favour of Muslims and the recognition of their presence in the public space and, consequently, of the enjoyment of rights, but have contributed to increasing prejudices, suspicions and forms of Islamophobia that, amplified by the mass media, risk to determine or increase, especially among young people, the dynamics of rejection, social isolation, resentment that can lead to adherence to extremist messages and radicalization processes in reaction to a situation that is no longer judged bearable.

Let's say that in my opinion rather than revealing changes in attitude we have witnessed the usual exploitation, when we see phenomena of this type. Obviously, they then become part of the public political discourse of groups who use them to try to deny some rights, it becomes a political argument of those who were against... (Key informant, Community Leader, second generation, Milan)

Exclusion and difficulty in becoming citizens, in being recognized with the same rights together with certain security measures such as expulsions can therefore worsen this perception and lead to the risk of forms of radicalization and violent extremism. The fact that the citizenship reform wasn't approved risks to have the undesirable effect of intensifying the feelings of frustration and anger and even the sense of revenge, at the individual level and not only for Muslims as it affected second generations of all origins and religions, forcing them to find an alternative to the feeling of belonging to the state they were born in but where they feel excluded.

The best among the possible endings, which is already taking place significantly, is a new migration, often following the acquisition of citizenship, years after the first submission of the application, to other European countries. The worst is, as repeatedly pointed out, the development of forms of reactive identity that can activate radicalization processes and up to join terrorism groups. The path of the citizenship reform continues to seem not an easy one, despite the promises of various representatives of the national institutions, but at the same time it is increasingly needed because the lack of recognition is a time bomb that could sooner or later burst into our hands and then we could only say that “soon was yesterday” as the slogan of one of the citizenship reform national campaigns (Premazzi 2016). As one of the respondents highlighted:

I am moving to London now that I got the citizenship because there there are a lot of Muslims but there is less discrimination. It is not like Italy, there you have opportunities, everyone can have a chance (Key respondent, association member, second generation, Turin)

To avoid this, media could actually play a fundamental role if they could consider to include among their articles also the contribution of Muslims to civic life, promoting the idea of active citizenship, while also finding a space for the religious dimension, as well as progress in many fields to balance the negative coverage. The second generations in particular are extremely active at the local level and they are demanding to participate in decision-making process and not only with regard to young people of Muslim faith, and in doing this to strengthen the idea that Islam is compatible with citizens' activism marked by pluralism and democracy. As Ricucci (2015) highlights:

The purpose has not been so much the recognition tout court of their specificities, but their right to diversity and the promotion of intercultural policies where religious difference is one of the elements of the city and not a reason of conflict (p. 76).

References

- Abis. (2007). *G2: una generazione orgogliosa*, <https://www.minori.gov.it/it/notizia/g2-musulmani-orgoglio-e-identita>
- Akgönül, S. (2018). Islamophobia and Muslimophobia: from words to acts. In O. Scharbrodt, S. Akgönül, A. Alibašić, J.S. Nielsen, and E. Račius, *Yearbook of Muslims in Europe*. (pp. 1-16). Brill.
- Allievi, S., (2009). *Conflicts over Mosques in Europe. Policy Issues and Trends*. NEF Initiative on Religion and Democracy in Europe.
- Allievi, S. (2018). L'islam nello spazio pubblico italiano. In M. El Ayoubi, and C. Paravati, *Dall'islam in Europa all'islam europeo. La sfida dell'integrazione* (pp. 33-42). Carocci.
- Bastenier, A. and Dassetto, F. (1993). *Immigration et Espace Public: la controverse de l'integration*. L'Harmattan.
- Bayrakli, E. and Hafez, F. (Eds.). *European Islamophobia Report 2015*. SETA.
- Bleich, E. (2011), What is Islamophobia and How Much Is There? Theorizing and Measuring an Emerging Comparative Concept. *American Behavioral Scientist*, 55 (12), 1581-1600.
- Calvanese, E. (2011). *Media e immigrazione tra stereotipi e pregiudizi*. Franco Angeli.
- Carta di Roma (2020). *Notizie di transito. VIII Rapporto Carta di Roma*: <https://www.cartadiroma.org/wp-content/uploads/2020/12/Notizie-di-transito.pdf>
- Castro, F. (1996). L'Islam in Italia: profili giuridici. *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 269-288.
- Cesari, J. and Pacini, A. (2005). *Giovani Musulmani in Europa. Tipologie di appartenenza religiosa e dinamiche socio-culturali*. Fondazione Giovanni Agnelli.
- Coglievina, S. and Premazzi, V. (2015). L'islam in Italia di fronte al fondamentalismo violento. In A. Plebani and M. Diez, M., *La galassia fondamentalista tra jihad armato e partecipazione politica* (pp. 126-138). Marsilio.
- Dekker, H. and van der Noll, J. (2009). *Islamophobia and Its Origins. A study among Dutch Youth*. Paper presented at the annual meeting of the ISPP 32nd Annual Scientific Meeting. Trinity College Dublin.
- Duman, D. D. (2021). Religious identities in times of crisis. An analysis of Europe, in J. Cornelio, F. Gauthier, T. Martikainen, T., L. Woodhead, *Routledge International Handbook of Religion in Global Society*, (pp. 432-443). Routledge,
- El Ayoubi, M. (2018). I musulmani d'Europa tra radicalizzazione e islamophobia, In M. El Ayoubi, and C. Paravati, C., *Dall'islam in Europa all'islam europeo. La sfida dell'integrazione*, (pp. 128-147). Carocci.
- Frisina, A. (2007). *Giovani Musulmani d'Italia*. Carocci.
- Granata, A. (2010). Di padre in figlio, di figlio in padre. Il ruolo innovativo delle seconde generazioni nelle comunità religiose di minoranza. *Mondi migranti*, 3, 86-100.

- Hannachi, K. (2018). I musulmani e l'integrazione. In M. El Ayoubi, and C. Paravati, *Dall'islam in Europa all'islam europeo. La sfida dell'integrazione* (pp. 99-101). Carocci.
- ISMU (2020). *Immigrati e religioni in Italia*. Fondazione Ismu.
- Leiken, R. S. (2012). *Europe's Angry Muslims. The Revolt of the Second Generation*. Oxford University Press.
- Miles, R., and Brown. M. (2003). *Racism*. Routledge.
- Modood, T. and Ahmad, F. (2007). British Muslim Perspectives on Multiculturalism. *Theory, Culture & Society*, 24(2), 187-213
- Moual, K. (2018). Islam, tra realtà e percezione. In M. El Ayoubi, and C. Paravati, C., *Dall'islam in Europa all'islam europeo. La sfida dell'integrazione* (pp. 102-108). Carocci.
- Peta, I. (2018). Media and Violence in Europe: The case of growing Islamophobia in Italy. In M. Demichelis, *Religious Violence, Political Ends. Nationalism, Citizenship and Radicalizations in the Middle East and Europe* (pp. 167-178). Georg Olms Verlag.
- Pogliano, A., and Premazzi, V. (2014). Il giornalismo e le seconde generazioni di migranti. Un'analisi critica dei rituali dei media. *Sociologia Italiana – AIS Journal of Sociology*, 2014/3, 71-94.
- Portes, A. and Hao, L. (2002). The price of uniformity: language, family and personality adjustment in the immigrant second generation. *Ethnic and Racial Studies*, 25(6), 2002, 889-912.
- Poynting. S. and Mason, V. (2007). The Resistible Rise of Islamophobia: Anti-Muslim Racism in the UK and Australia before 11 September 2001. *Journal of Sociology*, 43, 61-86.
- Premazzi, V. (2016). Secolarizzazione e nuove forme di protagonismo nella seconda generazione musulmana in Italia. In G. Salmeri, *Troppa religione o troppo poca. Cristiani e musulmani alla prova della secolarizzazione* (pp. 106-116). Marsilio.
- Premazzi, V. (2017), *Il Patto Nazionale per un Islam italiano: passi avanti e passi indietro nel dialogo con l'Islam*. FIERI.
- Premazzi, V. (2018). Ius soli, between human rights and terrorism prevention, the Italian case. In M., Demichelis, *Religious Violence, Political Ends. Nationalism, citizenship and radicalizations in the Middle East and Europe* (pp. 142-172). Georg Olms Verlag.
- Premazzi, V. and Ricucci, R. (2014). La religione conta ancora? Fra secolarizzazione e riscoperta. In P. Cingolani and R. Ricucci, *TRANSMEDITERRANEI. Generazioni a confronto tra Italia e Nord Africa* (pp.56-71). Accademia University Press.
- Premazzi, V. and Ricucci, R. (2017). Between national mass media and the local dimension: Muslims and Islamophobia in Italy. In Forum for Arab and International Relations, *Islamophobia* (pp. 63-79).
- Premazzi, V. and Ricucci, R. (2020). Faith, identity and practices: the current refugee crisis and its challenges to religious diversity in Southern Europe. In J. Cornelio, F. Gauthier, T. Martikainen, L Woodhead, *Routledge International Handbook of Religion in Global Society*, (pp. 315-325). Routledge.
- Ricucci, R. (2015). *Cittadini senza cittadinanza. Immigrati, seconde e altre generazioni: pratiche quotidiane tra inclusione ed estremeità*. Edizioni SEB27.
- Romania, V. (2004). *Farsi passare per italiani. Strategie di mimetismo sociale*. Carocci.
- Runnymede Trust (1997), *Islamophobia: A Challenge for Us All*. Runnymede Trust.
- Salih, R. (2004). The Backward and the New: National, Transnational and Post-national Islam in Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 30(5), 995-1011.
- Salzbrunn, M. (2002). Transnational Senegalese politics in France, *ISIM Newsletter*, 10, 29.
- Sayad, A. (2002). *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*. Raffaello Cortina.
- Siino, G.A. and Levantino, N. (2015). Islamophobia in Italy, National Report 2015. In E. Bayrakli, and F. Hafez, *European Islamophobia Report 2015* (pp. 265-292). SETA: https://www.islamophobiaeurope.com/reports/2015/en/EIR_2015.pdf
- Touraine, A. (2009). *Libertà, uguaglianza, diversità*. Il Saggiatore.
- Vidino, L. (2014). *Home-Grown Jihadism in Italy: Birth, Development and Radicalization Dynamics*. ISPI and European Foundation for Democracy.

*La trasmissione religiosa tra generazioni nelle famiglie
con background migratorio. Una proposta di ricerca*

*Intergenerational Religious Transmission in Families
with a Migrant Background. A Research Proposal*

Luca Bossi & Giulia Marroccoli¹

University of Turin, Italy

E-mail: luca.bossi[at]unito.it; giulia.marroccoli[at]unito.it

Abstract

Within the wider debate about the future of religion and the secularization processes in Western societies, so far the intergenerational religious transmission has received little attention, especially in Italy. Yet, actually the religious transmission appears to be one of the most crucial factors in the decline of religiosity. Nevertheless, little is known about the dynamics within families, as well as on the influence of friendships, school, leisure, work, critical and turning points that mark people's lives. This contribution discusses some lines of investigation emerging from an ongoing research, now in its explorative phase. The first part of the article depicts and try to assess the relevance of the subject, presents a brief review of national and international literature and describes the methodology used so far. The second part is dedicated to debating some dimensions of analysis that seem to deserve more attention, since thus far little considered, in view of a more precise validation of the hypotheses.

Keywords: Religious transmission, Generations, Migrations, Italy.

Il presente articolo mira a restituire alcune considerazioni emerse dalla fase esplorativa di un'indagine qualitativa sulla trasmissione religiosa intergenerazionale nel contesto familiare. Tale ricerca si pone all'interno di un più ampio studio internazionale, condotto contemporaneamente in cinque paesi² in ottica comparativa, con l'adozione di metodi qualitativi (interviste semi-strutturate, in profondità, focus groups) e quantitativi (survey). La ricerca complessiva è in corso³: terminate le rispettive fasi esplorative, si sta ora procedendo alla realizzazione di focus groups con famiglie cattoliche, musulmane e ortodosse⁴; e alla somministrazione del questionario entro un campione statisticamente significativo della popolazione residen-

¹ Il contributo è frutto del comune lavoro degli autori, che hanno egualmente collaborato nelle fasi di ricerca, analisi e scrittura. Ai fini dell'attribuzione delle specifiche sezioni, sono da ascrivere a Luca Bossi l'Introduzione e i paragrafi 1., 3.1, 3.3; a Giulia Marroccoli i paragrafi 2., 3. e 3.2. Le Conclusioni sono risultato del lavoro congiunto e pertanto non attribuibili a un autore in particolare.

² Si tratta di Canada, Finlandia, Germania, Italia, Ungheria.

³ Ad un'approfondita presentazione della metodologia, delle strategie di campionamento, delle dimensioni analitiche adottate e dei risultati ottenuti dal più ampio studio saranno destinate future pubblicazioni, limitandoci qui ad una breve illustrazione dei caratteri fondamentali dell'indagine. A tal fine, si rimanda alla sezione metodologica dedicata.

⁴ La selezione delle denominazioni ha rispettato la logica, comune a ciascun team nazionale, della consistenza numerica entro la popolazione residente in ciascun paese. Con l'obiettivo di comparare l'esperienza dei nativi con quella dei *newcomers*, si è scelto di concentrare l'attenzione sulle famiglie cattoliche italiane di lungo corso, e sulle famiglie musulmane e ortodosse con background migratorio.

te in Italia. In questa sede si presentano alcuni aspetti emersi nello stadio iniziale della ricerca qualitativa: si tratta di dimensioni originariamente non considerate dal progetto, portate all'attenzione dei team dal confronto con la letteratura internazionale e confermate come euristicamente promettenti dalle dichiarazioni dei testimoni privilegiati, intervistati nel corso delle prime esplorazioni empiriche⁵. Del corpus di interviste sin qui raccolte in Italia si è qui scelto, per coerenza tematica, di considerare solo quelle relative ai testimoni privilegiati di origine straniera: musulmani e ortodossi. L'obiettivo – e dunque l'augurio – è un confronto con la comunità scientifica nazionale per una discussione della rilevanza e delle implicazioni di tali dimensioni, utile ad informare l'indagine attuale, nella speranza di poter contribuire all'avanzamento delle conoscenze comuni in materia.

Introduzione

Nella cornice dell'ampio dibattito sulle sorti della religione e dei processi di secolarizzazione nelle società occidentali, la trasmissione religiosa intergenerazionale in famiglia è uno degli aspetti sinora meno considerati, soprattutto in Italia. Poco si sa delle dinamiche interne ai nuclei famigliari, come del peso dei rapporti amicali, della scuola, del tempo libero, del lavoro, dei momenti critici e di svolta che segnano le vite delle persone, in positivo o negativo. Eppure, la trasmissione religiosa appare come uno dei fattori cruciali del declino della religiosità. Proprio il confronto tra generazioni nel medesimo contesto familiare può aiutare a mettere in evidenza tanto i caratteri distintivi di ciascuna coorte, ricostruendone le necessità, gli orizzonti di possibilità e le visioni del mondo, quanto le dinamiche concrete che, internamente alle singole biografie e nella progressione generazionale, permettono la continuità, il mutamento o la rottura del legame con la religione (o con la non credenza).

Nel tempo delle grandi migrazioni, poi, la prospettiva si allarga oltre la confessione maggioritaria, sino ad includere le esperienze delle minoranze religiose, con particolare attenzione alle collettività diasporiche: ai migranti e ai loro figli. Ci si interroga sulle modalità di immigrazione e le conseguenze sulla persona (Ambrosini & Abbatecola, 2009), sul distacco dal paese d'origine e l'inserimento nel paese d'adozione (Sayad, 2002), sulle pratiche amministrative e di cittadinanza (Ricucci, 2018), sull'inserimento nelle reti e comunità d'origine straniera (Portes & Sensenbrenner, 1993), su rimesse e ricongiungimenti (Ambrosini, 2019a), sui percorsi scolastici e lavorativi (Santagati & Colussi, 2020), sull'impatto di razzismo e xenofobia (Ambrosini, 2019b). Dal punto di vista religioso, sin qui gli studiosi si sono interessati alla diffusione dei credenti sul territorio nazionale, all'emergere di nuove confessioni, comunità e organizzazioni (Ambrosini, Naso & Paravati, 2018; Naso & Passarelli, 2018; Garelli, 2011; Pace, 2011; Naso & Salvarani, 2009); al loro impatto sui residenti, sulle istituzioni locali e sugli accordi nazionali tra stato e religioni. Su pressione di un clima europeo e internazionale di forte tensione con l'islam, una particolare attenzione è stata dedicata sin qui alla componente musulmana della popolazione italiana (Allievi, Guolo & Rhazzali, 2017), ai processi d'integrazione (Regalia, Giuliani & Meda, 2016; Angelucci, Bombardieri & Tac-

⁵ Non si tratta, dunque, della restituzione dei risultati di analisi di interviste in profondità e focus groups condotti con famiglie; quanto piuttosto delle indicazioni emerse dalle interviste discorsive con soggetti che, per il loro ruolo all'interno delle comunità diasporiche, rappresentano testimoni privilegiati del fenomeno in oggetto. Per un approfondimento si rimanda alla sezione metodologica.

chini, 2014), alle differenze tra prime e seconde generazioni (Macaluso, Siino, & Tumminelli, 2021; Marroccoli, 2020; Acocella & Pepicelli, 2015), alla questione delle moschee e dell'associazionismo islamico (Bossi, 2020, 2019; Bombardieri, 2015; Allievi, 2010), della radicalizzazione (Crocitti, 2020), del terrorismo e dei contatti con i paesi esteri a maggioranza islamica⁶. Seppure diversi lavori si siano rivolti allo studio di casi regionali o locali, poco ancora si sa delle esperienze religiose e degli eventuali mutamenti nella religiosità dei migranti e dei loro figli. Scarseggiano le conoscenze sulla religiosità dei musulmani in Italia, mentre sembrano mancare del tutto gli studi sulla trasmissione religiosa tra credenti che afferiscono ad altre denominazioni – *in primis* sugli ortodossi, anche solo per una questione di consistenza numerica e diffusione sul territorio. Nel caso delle collettività diasporiche, come quelle musulmane e ortodosse di cui ci occupiamo in questa sede, il confronto intergenerazionale permette di distinguere più nettamente bisogni, aspirazioni, limiti e opportunità, oltre a quelle peculiari esperienze che possono influenzare drasticamente l'esistenza umana, in senso positivo o negativo. In chiave comparativa, l'auspicio è che tale focus contribuisca allo stesso dibattito sulle famiglie autoctone, sulla scorta della funzione specchio proposta da Sayad (2002).

A partire dalle principali dimensioni della religiosità⁷, e almeno da quelle classiche di Glock e Stark (1965), ci sembra opportuno ampliare lo sguardo affiancandovi alcune dimensioni emerse dalla prima analisi delle interviste ai testimoni privilegiati⁸, svolte nel corso dell'esplorazione. Tali dimensioni, già rintracciate in letteratura, sono state assunte come ipotesi, al fine di verificarne la rilevanza in vista di una loro più puntuale operativizzazione. Si tratta di:

- la trasmissione religiosa e il fattore generazionale, declinati nelle modalità di educazione e trasmissione adottate in famiglia, inclusa la loro frequenza e l'eventuale coinvolgimento dell'ambiente, ovvero di attori interni o esterni al nucleo parentale; nella qualità e quantità dei rapporti interni – anzitutto tra figli, genitori e nonni – e con l'ambiente più ampio, con particolare attenzione all'influenza di cerchie amicali, ministri di culto e volontari, della scuola;
- il bisogno ed il benessere come fattori che incentivano o disincentivano il rapporto con la religione, la pratica, la ricerca di assistenza spirituale.

Tali categorie e le loro rispettive dimensioni sono considerate tanto in prospettiva sincronica quanto diacronica, nel loro mutare da una generazione all'altra. Ad una loro prima discussione sarà dedicata la seconda parte di questo articolo, preceduta da un breve inquadramento teorico e metodologico.

1. Il quadro teorico: religiosità e secolarizzazione, dalla morte di dio alle religioni degli altri

A lungo – e fino almeno agli anni Settanta del Novecento (Stark & Finke, 2000) – il dibattito scientifico, internazionale e italiano, ha assunto la secolarizzazione come un processo univoco e definitivo, dando per scontato l'allontanamento delle persone dalla credenza. In quel contesto storico e culturale l'Italia era ancora un paese di piccole minoranze storiche locali dominato, a livello nazionale, dalla reli-

⁶ Si colgano questi come degli esempi: la letteratura scientifica disponibile sui temi citati è ben più vasta di quanto qui si possa illustrare.

⁷ Il lettore troverà un *excursus* sul tema nel paragrafo seguente.

⁸ Per una descrizione più puntuale di tali interviste e della metodologia adottata, si rimanda alla sezione metodologica qui dedicata.

gione di maggioranza, il cattolicesimo romano. Tuttavia, negli ultimi trent'anni almeno si è verificato un profondo mutamento dello *status quo* e l'apparente monofessionalità del paese è stata rimessa in discussione. Gli italiani di lunga generazione sembrano prendere le distanze dalla confessione maggioritaria: nella pratica, con lo spopolamento delle chiese e delle comunità (Marzano, 2012; Cartocci, 2011); nella dottrina, con un crescente analfabetismo religioso (Melloni, 2014); nell'appartenenza, con una diffusa disaffezione nei confronti dell'autorità religiosa ecclesiastica. D'altro canto, la globalizzazione ha ampliato il ventaglio di opzioni confessionali cui i credenti possono rivolgersi; le migrazioni hanno portato alla nascita di collettività religiose altre, oggi nei fatti parte integrante del tessuto socio-economico italiano.

Più che assistere all'eclissi del sacro (Acquaviva, 1961), alla morte di dio (Bruce, 2002), al tramonto della fede e alla secolarizzazione di ogni aspetto della vita, la religione sembra tornata ad essere una dimensione rilevante delle società occidentali (Berger, 1999) e, tra queste, anche di quella italiana. Accanto alle ricerche sulla secolarizzazione istituzionale, o politica, e al filone di studi tipicamente nordamericano sul mercato religioso, a partire almeno dai lavori sulla privatizzazione dell'esperienza religiosa di Berger (1967) e Wilson (1977, 1966) e sulla religione invisibile di Luckmann (1967), progressivamente in Europa e anche in Italia è stata rivolta maggiore attenzione alle dimensioni micro della religiosità (Heelas & Woodhead, 2005; Hervieu-Léger, 1999; Davie, 1994; Cipriani, 1989). D'altro canto, occorre ancora dimostrare se questa fase storica di de-secolarizzazione (Berger, 1999), postsecolare (Rosati, 2015; Habermas, 2008; Taylor, 2007) o delle *multiple secularities* (Burchardt, Wohlrab-Sahr & Middel, 2015; Baubérot & Milot, 2013; Stepan, 2011), porterà effettivamente alla rivincita di dio (Kepel, 1991). Oppure se, al contrario, ciò cui si assiste è una riemersione della rilevanza – privata, o pubblica (Casanova, 1994) – della religione, anche solo nella ridotta sfera del dibattito scientifico (Pollack, 2006), in un tempo ancora caratterizzato da un innegabile processo di secolarizzazione in atto (Köhrsen, 2012; Marzano, 2012).

Nel frattempo, anche in Italia l'attenzione degli studiosi sembra tornare a focalizzare la religione *vissuta*, più che quella *rappresentata* dai soli accordi e relazioni istituzionali tra stato e chiesa, volgendo lo sguardo alle dinamiche concrete, empiricamente osservabili, dell'esperienza pragmatica di individui, famiglie, gruppi e collettività. Così, accanto alle più ampie indagini su valori e morale diffusi nella popolazione (Sciolla, 2005; Garelli, Guizzardi & Pace, 2003) le ricerche più recenti⁹ si sono orientate alla rilevazione di alcuni indicatori della religiosità, intesa come atteggiamento o comportamento individuale religiosamente orientato. Soprattutto tra le survey, nazionali o locali, una particolare attenzione è posta sulla frequenza alla messa (Garelli, 2020; Biolcati & Vezzoni, 2019, 2013), presente in tutte le indagini; oltre che sulla scelta tra matrimonio religioso e civile, tra matrimonio e convivenza, e sulla destinazione dell'otto per mille (Cartocci, 2011); sulla confessione, la comunione, la preghiera individuale, i riti di passaggio e il matrimonio religioso, ma anche sulla frequentazione di luoghi di culto e comunità, sulla militanza e appartenenza associativa, sul grado di fiducia nell'istituzione ecclesiastica o sulla tendenza verso conversioni o forme alternative di spiritualità; sulle posizioni

⁹ Ricerche precedenti sono state condotte sia a livello nazionale che locale, talvolta commissionate da istituzioni cattoliche con l'obiettivo di comprendere i mutamenti nel rapporto tra credenti e religione in Italia, applicando metodi e indicatori differenti. Si potrebbero citare, tra il resto, le ricerche pionieristiche di Pin (1975), Scarvaglieri (1982), Berzano (1990), Cipriani (1992), Burgalassi, Prandi e Martelli (1993), Berzano e Introvigne (1994), Martelli, Prandi, Poletti e Rezzaghi (1995).

in materia di rapporti tra stato, chiesa e laicità (simboli religiosi nei luoghi pubblici, otto per mille, insegnamento della religione a scuola, procreazione assistita e divieti della chiesa) e tra etica, politica e bioetica (Garelli, 2020, 2011; Doxa-Uaar, 2019). Oppure, per altro verso e con metodi etnografici, alla scelta di ricevere i sacramenti, alla celebrazione del matrimonio o del funerale, al rapporto tra credenti, chiesa istituzionale e comunità locali (Marzano, 2012).

Sebbene le analisi mostrino che la religiosità e la pratica religiosa collettiva siano in costante diminuzione nella maggior parte dei paesi europei e, più recentemente, anche negli Stati Uniti e in Canada (Wilkins-Laflamme, 2015; Schwadel, 2013), sono ancora poco studiate le dinamiche con le quali la credenza, l'appartenenza, le pratiche e la dottrina emergono nella persona e si trasmettono da un individuo all'altro, riproducendo, modificando o abbandonando la religiosità nel tempo e nello spazio. Nonostante la letteratura internazionale indichi nei modelli e nella quantità e qualità dei rapporti famigliari un fattore rilevante di successo o insuccesso nella trasmissione di religione e valori dai genitori ai figli (Dollahite, Marks, Babcock, Barrow & Rose, 2019; McPhail, 2019; Patacchini & Zenou 2016; Kim-Spoon, Longo & McCullough, 2012) e dai nonni ai nipoti (Voas & Storm, 2012; Bengtson, Copen, Putney & Silverstein, 2009), scarsa attenzione è stata rivolta sin qui in Italia alla dinamica familiare intergenerazionale. Tuttavia, in tempi più recenti l'attenzione di alcuni autori ha iniziato a focalizzare maggiormente il tema della socializzazione in famiglia e dell'impatto dell'ambiente e delle cerchie amicali, con una particolare considerazione della dimensione migratoria e del tema delle seconde generazioni (Bichi, Introini & Pasqualini, 2018; Ricucci, 2017, 2014).

2. Il quadro metodologico

In una tale cornice si inserisce il progetto di ricerca da cui hanno origine le riflessioni presentate in questa sede. L'indagine complessiva si prefigge di rispondere ad una serie di interrogativi di carattere generale, che mirano a porre in connessione le modalità di socializzazione religiosa che hanno luogo a livello familiare e le trasformazioni nel campo della religiosità osservabili ad un livello più ampio. Tra le domande fondamentali che costituiscono gli obiettivi dell'indagine: *i*) come avvengono, o non avvengono, i processi di trasmissione di credenze e pratiche religiose, visioni del mondo e sistemi di valori nelle famiglie e, di conseguenza, nel passaggio tra generazioni? *ii*) quali sono i principali elementi che contribuiscono a spiegare gli esiti di tali processi? *iii*) come si modifica la religiosità alla prova della trasmissione intergenerazionale? Fondamentale è poi l'attenzione al rapporto tra cambiamenti nel panorama religioso e fenomeni migratori: *iv*) in contesti migratori, e in particolar modo nei paesi ormai stabile destinazione di flussi, quali sono i fattori salienti che influenzano il processo di trasmissione intergenerazionale? *v*) come si modifica – se si modifica – la religiosità tra chi ha sperimentato l'esperienza della migrazione e quale ruolo svolge il background migratorio sulla trasmissione religiosa dalle prime alle seconde (o terze) generazioni? *vi*) confrontando le pratiche delle famiglie straniere e di quelle italiane, quali differenze e similitudini si riscontrano in tali processi?

L'indagine si serve di una prospettiva finora poco utilizzata: pone al centro dell'analisi i processi di socializzazione religiosa che avvengono all'interno delle famiglie, adottando un approccio intergenerazionale che si interroga sulle modalità con cui la religiosità si trasmette – o non si trasmette – nei singoli nuclei famigliari.

Una simile angolazione appare particolarmente utile a svolgere l'intreccio che si osserva tra credenze religiose, tra il (supposto) declino della religiosità e le trasformazioni che al riguardo si osservano nelle generazioni più giovani. In questo senso, tanto si è detto sullo *status quo* della religiosità a livello individuale, e sui mutamenti di atteggiamenti e comportamenti in chiave longitudinale, quanto poco si sono studiate le concrete modalità di socializzazione alla religione, il passaggio del testimone da una generazione alla successiva, i fattori che influenzano l'adozione di atteggiamenti e comportamenti religiosamente orientati nella pratica educativa, nel rapporto con il sé interiore e nell'interazione sociale quotidiana. Le ricerche sul tema sono ancora contenute e un dibattito in tal senso risulta lontano.

Lo studio adotta una metodologia mista quali-quantitativa: all'utilizzo di una survey comune ai diversi paesi si accostano interviste discorsive e focus groups. Le interviste sono destinate al confronto con i testimoni privilegiati e, laddove ritenuto necessario, all'approfondimento di particolari casi soggettivi. I focus groups, invece, sono rivolti ai nuclei famigliari e condotti coinvolgendo tre generazioni – nonni, figli e nipoti – appartenenti alla medesima famiglia, sollecitate a riflettere sulle modalità con cui avviene, è avvenuta nel passato e si prevede avvenga nel futuro la trasmissione religiosa – oppure, al contrario, su come possa non aver avuto luogo o, ancora, essersi affievolita fino a scomparire del tutto nel passaggio generazionale.

Al fine di ampliare la portata della comparazione, nonché includere nell'analisi gli effetti e le trasformazioni connesse ai fenomeni migratori, la ricerca complessiva interroga tanto famiglie di origine autoctona quanto nuclei di origine straniera. Le dinamiche in atto, in termini di trasmissione religiosa, nelle popolazioni di origine immigrata sembrano infatti essere poco indagate negli studi in materia, laddove le trasformazioni di cui sono protagoniste mostrano invece un'innegabile influenza sul panorama complessivo dei paesi di destinazione, oltre a fornire, appunto, preziosi spunti comparativi che ampliano l'analisi dedicata ai gruppi nativi.

Come anticipato, in questa sede intendiamo presentare quanto emerso dall'analisi delle prime interviste condotte insieme a testimoni privilegiati¹⁰ delle collettività musulmane e ortodosse di origine straniera nel contesto italiano: si tratta di riflessioni in grado, si crede, di offrire spunti rilevanti e utili nell'orientare la ricerca successiva. In tal senso, sono state intervistate in qualità di testimoni privilegiati persone che grazie al loro lavoro o alla posizione ricoperta fossero in grado di offrire un punto di vista informato sul tema generale della ricerca. Ci riferiamo a figure che rivestono ruoli preminenti per le comunità di riferimento o lavorano in associazioni attive sul territorio e che, per esperienze e conoscenze maturate, rappresentano una preziosa fonte d'informazioni, utile ad inquadrare cambiamenti e persistenze in atto. Più in dettaglio, sono stati intervistati ministri di culto, operatori e volontari delle organizzazioni religiose (in particolare appartenenti al mondo dell'associazionismo immigrato). Contattati servendosi *in primis* delle reti personali dei ricercatori, per poi coinvolgere ulteriori partecipanti attraverso la tecnica dello *snowball sampling*, i testimoni privilegiati su cui ci si concentra in questa sede appartengono a due categorie: religiosi – parroci ortodossi e imam, referenti di luoghi di culto particolarmente frequentati e attivi da lungo tempo sul territorio; laici che lavorano o prestano attività di volontariato presso associazioni di stampo reli-

¹⁰ Le registrazioni audio sono state trascritte manualmente e, in seguito, codificate e analizzate tramite software (Maxqda); il primo codice, costruito ex-ante, è stato poi aggiornato per essere informato alle risultanze emergenti dall'analisi del materiale empirico e da un nuovo confronto con i team di ricerca e la letteratura internazionale.

gioso impegnate in diversi progetti¹¹. Tali testimoni svolgono ruoli chiave all'interno delle comunità musulmane e ortodosse: spesso tra i primi ad essere giunti sul territorio, dunque presenti da decenni, sono figure di spicco per i gruppi di riferimento, collaborando inoltre attivamente con le istituzioni pubbliche. Grazie ad una simile esperienza, quanto emerso dalle interviste si configura come un punto di osservazione privilegiato per comprendere le dinamiche in atto nella trasmissione religiosa tra le famiglie di origine straniera: le attività che da tempo vedono coinvolti gli intervistati permettono loro di avanzare riflessioni e considerazioni informate, rappresentando una fonte di informazioni in grado di orientare l'analisi successiva.

Le interviste si sono svolte, sinora¹², principalmente sul territorio piemontese e, in particolare, torinese, che rappresenta un caso significativo per cogliere mutamenti e dinamiche in atto nelle collettività di origine straniera (Cingolani & Ricucci, 2014). Lo strumento di indagine utilizzato è quello dell'intervista discorsiva e gli interrogativi posti si concentrano sul ruolo svolto dalla religione, tanto nelle specifiche attività in cui sono coinvolti in prima persona, quanto nelle collettività e nei nuclei famigliari con cui si interfacciano. Particolare attenzione è inoltre posta sulle dinamiche riguardanti l'educazione religiosa che avviene nelle famiglie, così come sugli eventuali cambiamenti nell'importanza accordata alla religiosità nel corso del tempo. Un ulteriore punto d'interesse è poi rappresentato dal rapporto che mostrano le generazioni più giovani con le credenze e le pratiche religiose: quali tendenze emergono in riferimento alla fede e alla partecipazione? Il materiale così raccolto ha carattere esplorativo ed è volto a orientare le successive interviste e focus groups, facilitando inoltre il contatto con famiglie interessate a partecipare alla ricerca più ampia. Questa fase ha consentito di ottenere informazioni di carattere generale sul contesto in cui avviene – o non avviene – la trasmissione religiosa, permettendo di mettere a fuoco i punti di maggiore interesse riguardanti le popolazioni di origine straniera, discussi nelle pagine che seguono.

Restano, in ultimo, da evidenziare le difficoltà incontrate nella conduzione della ricerca sul campo, legate all'emergenza sanitaria in corso. Le normative introdotte per contenere il diffondersi della pandemia hanno complicato tanto il reclutamento dei partecipanti alla ricerca, quanto la stessa conduzione delle interviste. L'indagine ha quindi subito un ovvio rallentamento, ma più rilevanti ancora sono stati gli aggiustamenti apportati alle modalità di conduzione dei colloqui. Il distanziamento e le limitazioni alla circolazione hanno reso molto complessa, nonché rischiosa, la conduzione delle interviste in presenza, spingendo a considerare modalità di relazione alternative. Diversi colloqui sono stati quindi condotti online, per il tramite di videochiamate, e se ciò ha in parte modificato le interazioni in questione, ha tuttavia permesso di avanzare nella fase di raccolta dati.

3. Le dimensioni latenti: nuove linee di ricerca

A corollario dei classici indicatori della religiosità, dal confronto con la letteratura, con i testimoni privilegiati e i team di ricerca coinvolti nel progetto è emersa

¹¹ Come, ad esempio, attività educative rivolte ai più giovani, gestione di spazi di preghiera e aggregazione, partecipazione alla concertazione delle politiche interreligiose cittadine, azioni di advocacy e riconoscimento.

¹² L'impianto metodologico comune prevede l'ampliamento della ricerca al territorio nazionale; in tutti i paesi coinvolti dalla ricerca, le difficoltà pratiche emerse in seguito all'epidemia da Covid-19 hanno sinora ostacolato questa parte, il cui avvio avverrà nel corso del 2021.

la necessità di esplorare più a fondo alcune categorie che, pur suggerite dalla teoria, non sembrano sinora essere state debitamente considerate nella pratica della ricerca. I dati che emergono dalle prime interviste ai testimoni privilegiati, con le corrispondenti dimensioni di analisi, rappresentano linee di ricerca che ci paiono euristicamente proficue: l'intenzione è discuterle in questa sede presentando le ragioni della loro rilevanza per l'argomento generale, perché siano poi applicate sul campo e sottoposte a prova empirica.

Prima di descrivere tali dimensioni, ci preme evidenziare la decisione di concentrare l'attenzione su quanto avviene alle famiglie con background migratorio: tale scelta permette, da un lato, di rendere conto del ruolo che le migrazioni hanno avuto, e seguitano ad avere, nelle trasformazioni che investono il panorama religioso attuale, aggiungendo un tassello fondamentale alla loro comprensione. Da un altro lato, può aiutare a meglio comprendere lo stesso rapporto tra italiani e cattolicesimo, investendo gli stranieri di quella funzione specchio (Sayad, 2002) che aiuta a cogliere con maggior precisione le criticità della società italiana contemporanea (Ricucci, 2017).

Dai colloqui con i testimoni privilegiati sono emerse alcune dimensioni di analisi, che discutiamo in dettaglio nei paragrafi che seguono. In primo luogo, si riflette sugli effetti della migrazione sulla religiosità e sulla pratica religiosa delle prime generazioni¹³: quale ruolo svolgono l'esperienza migratoria, le eventuali difficoltà d'inserimento nella società d'accoglienza (nella scuola, nei gruppi di amici, nel lavoro), l'improvviso venire meno del contesto culturale e culturale di riferimento, l'allontanamento dalla più ampia rete familiare di origine? Secondariamente, l'attenzione si sposta sulle seconde generazioni¹⁴, evidenziando le dimensioni che paiono più rilevanti nell'influenzare la trasmissione religiosa intra-famigliare e sottolineando le differenze osservabili tra la generazione degli immigrati e quella dei loro figli. In tal senso, se i luoghi di culto e le comunità nati dall'immigrazione hanno garantito rifugio, rispetto e risorse alle prime generazioni, diventando il punto di riferimento per l'accoglienza, l'orientamento, l'inserimento sociale e lavorativo e l'espressione religiosa, che percezione ne hanno e quale funzione svolgono nell'esperienza religiosa delle seconde generazioni? Infine, si riflette sulle dimensioni del bisogno e del benessere, tra i fattori più spesso indicati come rilevanti nelle dinamiche della credenza – o non credenza – e della religiosità – o della sua assenza: di fronte all'esperienza della solitudine, della povertà, della discriminazione, della disperazione, della malattia o della morte in diaspora, che ruolo può assumere la religione? E, al contrario, come incidono situazioni di benessere, di tranquillità interiore o esteriore, di appagamento?

3.1. La religiosità delle prime generazioni alla prova del tempo

La prima generazione immigrata si è trovata ad agire in un contesto di totale alterità, affrontando la solitudine, le difficoltà abitative, linguistiche, economiche, costruendo dalle fondamentali gruppi di pari, famiglie e comunità religiose capaci di

¹³ Ovvero di coloro che, professanti le religioni in esame (islam e ortodossia), sono arrivati in Italia già maggiorenti, riferendosi in particolare alle ondate migratorie provenienti principalmente dal Marocco – tra gli anni Settanta e Novanta – e dalla Romania – a partire dagli anni Duemila.

¹⁴ Adottiamo qui un'accezione più ampia della categoria "seconde generazioni", comprendendo non solo coloro che nascono in Italia da genitori stranieri, ma anche chi vi arriva prima di compiere 18 anni – abitualmente suddivisi in generazioni "1.25", "1.5" e "1.75".

ricondere la persona ad una dimensione domestica e rassicurante. Dalle interviste emerge come la religione abbia rappresentato dapprima un modo per rimanere connessi con la vita nella terra d'origine, in una fase di migrazione temporanea e in vista di un prossimo ritorno in patria; poi, quando i mesi di permanenza divenivano anni, il rapporto con la fede ha garantito un rifugio nella distanza, nella nostalgia, nel sentimento d'abbandono, nella perdita di un orizzonte chiaro; infine, quando la prospettiva di un ritorno non era più credibile per i troppi legami con la terra adottiva, la religione si è fatta per molti il *trait d'union* alla base di relazioni stabili e durature che, insieme all'organizzazione comunitaria, hanno assicurato risorse e servizi fondamentali. Come ricorda un testimone privilegiato, tra i pionieri delle migrazioni, arrivato per studio a Torino dal Libano nel 1984 e oggi figura di spicco dell'associazionismo islamico locale, prima che si sviluppasse una concreta rete di welfare comunitario (soprattutto attraverso la nascita delle moschee), l'islam garantiva anzitutto

un supporto spirituale, sicuramente, perché alla fine non avevamo niente...la religione era un modo per stare insieme, per avere un minimo di svago, qualche volta uscire, fare una passeggiata, e poi non conoscevamo nessuno.

A quel tempo, tuttavia, l'obiettivo era tornare, «per cui la religione era una continuazione» rispetto al paese d'origine, e lo stesso USMI (Unione degli studenti musulmani in Italia, il primo gruppo formale nato dalle migrazioni islamiche) in principio «non era una vera associazione, era un posto per trovarci insieme...non per conservare la nostra identità», che ancora non era in questione, quanto piuttosto un luogo di ritrovo per studenti universitari lontani da casa, desiderosi di relazioni significative che permettevano anche «di non perdere la religione, di rimanere praticanti». Quando matura la consapevolezza che non vi sarà un ritorno, e ancor di più quando nascono i figli, il rapporto con la religione può mutare: allentandosi, per via della riduzione del tempo libero, della perdurante distanza dal paese d'origine, della progressiva integrazione in quello d'accoglienza, del maggiore benessere e appagamento raggiunto. Oppure, per altro verso, può rafforzarsi, divenendo più maturo «e anche più moderato, una visione più da islam per tutti, da islam che vede la società tutta unica, non importa che tu sia musulmano o no». Nelle parole di un musulmano di seconda generazione, presidente di un'associazione islamica torinese, arrivato in Italia negli anni Novanta al seguito dei genitori oggi ritornati in Marocco:

Poi qui la tua religione non è data per scontata: è pensata, ragionata, negoziata. Questo la riporta a qualcosa da rimettere in discussione, da riabbracciare oppure da abbandonare: senza la pressione sociale si può essere liberi di vivere fuori dalla religione.

La migrazione può influire su uno *status quo* religioso precedente: da un rapporto assente o debole, piuttosto inconsapevole e conformista con una fede esogena, *ricevuta* come tratto culturale, a una relazione endogena più intima, lucida e cosciente, *ricercata* al di fuori delle pressioni familiari e sociali. Nella migrazione la fede (o la sua assenza) può diventare tratto elettivo della persona: ci sembra che tali dinamiche siano meritevoli di maggiore approfondimento.

3.2. Tra famiglie e contesto di crescita: l'esperienza delle seconde generazioni

Porre il fulcro dell'indagine proprio sui processi di trasmissione che avvengono all'interno del nucleo familiare permette di indagare anche il delicato rapporto che coinvolge la trasmissione religiosa nel passaggio alle seconde generazioni di origine straniera. Quanto emerge dalle prime interviste è rivelatore del ruolo cruciale svolto dalla famiglia, e l'attenzione alle popolazioni di origine straniera permette di rilevarlo con ancor maggiore evidenza. Tanto nel mondo ortodosso quanto in quello musulmano, infatti, i testimoni privilegiati sottolineano la centralità di atteggiamenti e comportamenti dei genitori e le ricadute sul rapporto dei figli con la religione, a maggior ragione in un contesto che differisce da quello di origine in rapporto alla confessione maggioritaria.

Che l'esperienza migratoria modifichi il rapporto con la religione è fatto ormai noto, ma quali direzioni intraprenda per le seconde generazioni rimane un tema da esplorare a fondo¹⁵. Iniziano ad essere indagate, ad esempio, le differenti rivendicazioni e richieste di riconoscimento poste dalle diverse generazioni di origine straniera¹⁶; tuttavia, poco ancora si sa degli specifici meccanismi in atto nelle famiglie con background migratorio. In tal senso, i primi dati empirici raccolti indicano interessanti direzioni di ricerca: da un lato, le dinamiche che ruotano attorno al ricongiungimento familiare dei figli o, come avviene sempre più spesso, delle generazioni più anziane, e dall'altro l'impatto dell'ambiente esterno. A ciò si aggiungono le similitudini osservabili tra giovani italiani e coetanei di origine straniera, che evidenziano quanto il fattore generazionale si riveli per molti aspetti determinante nello spiegare atteggiamenti e trasformazioni del rapporto con la sfera religiosa, acquisendo una valenza trasversale che travalica origini e appartenenze¹⁷.

Sul primo aspetto, è chiaro che nei casi in cui i genitori emigrano per primi e solo successivamente sono raggiunti dai figli, la faticosa ricostruzione delle relazioni familiari influisce anche sui modi in cui avviene la trasmissione religiosa. L'adattamento ad un nuovo contesto, un possibile ribaltamento dei ruoli tra genitori e figli, le difficoltà che si possono incontrare a scuola o nel costruire da zero nuove relazioni amicali, contribuiscono a dipingere un quadro complesso in cui situare il passaggio generazionale di valori e credenze. Se questo vale per chi arriva in Italia già grande, le difficoltà di relazione con la generazione più anziana, quella dei nonni, sembrano invece riguardare anche coloro che nascono nel paese di destinazione¹⁸. Nelle ricerche sulla trasmissione religiosa tra generazioni, alla figura dei nonni sembra essere stata dedicata scarsa rilevanza: attori fondamentali della socializzazione religiosa primaria, sono stati sin qui dimenticati in un paese, l'Italia, che pur riconosce loro grande rilevanza demografica, culturale, economica e sociale. «In Romania di solito c'è anche una parola [*un detto*]: “la fede si impara dai non-

¹⁵ Vi sono alcune ricerche che iniziano ad interrogarsi sul tema e, fra queste, sinora maggiore attenzione è stata dedicata all'esperienza dei musulmani; si veda ad esempio Frisina (2010, 2007), Acocella e Pepicelli (2018, 2015); in Ricucci (2017) invece si trova una panoramica più ampia che aggiunge l'indagine dei casi di giovani cattolici di origine filippina e latino-americana e dei romeni ortodossi.

¹⁶ Al riguardo, si rimanda nuovamente ai lavori citati nella nota precedente.

¹⁷ Tale considerazione deriva sia dal confronto con i primi focus groups condotti nel corso della ricerca a famiglie italiane, non oggetto del presente contributo, sia dalla letteratura in materia: si vedano ad esempio gli studi citati alla nota 15.

¹⁸ Come evidenziato precedentemente, il riferimento è all'ormai classica distinzione tra la cosiddetta generazione “1.5”, arrivata in Italia prima della maggiore età (e ulteriormente suddivisibile in “1.25” e “1.75” in base alla specifica fascia di età in cui avviene il trasferimento), e seconde generazioni in senso proprio, nate nel paese di destinazione dei genitori.

ni”, perché i nonni hanno un tempo in più diciamo, un po’ di più per fare questa cosa [*trasmettere la religione*]», afferma un parroco ortodosso romeno, ministro di una fra le più importanti parrocchie torinesi. Il ruolo dei nonni appare fondamentale, e lo è ancor più nel momento in cui si sottolinei l’impatto della loro assenza. Se in alcuni casi i figli riescono a coltivare il rapporto perché da bambini spendono periodi di vacanza presso i nonni, rimasti nel paese di origine¹⁹, in altri risulta più evidente il distacco e la lontananza, non solo geografica – pensiamo ai casi in cui i nonni raggiungono la famiglia precedentemente emigrata – ma anche, e forse soprattutto, linguistica. Lo sottolineano due musulmani di seconda generazione impegnati nell’associazionismo islamico²⁰, quando descrivono le difficoltà di relazione che sembrano avere i più giovani con i nonni appena arrivati, una difficoltà che non pare destinata ad affievolirsi col passare del tempo²¹. Diviene allora rilevante concentrarsi su tale dimensione e comprendere che tipo di effetti comporta un rapporto più fiavole con le generazioni anziane, mantenendo lo sguardo anche sul confronto con quanto invece avviene nelle famiglie italiane, per meglio identificarne l’impatto sulla trasmissione religiosa.

L’attenzione alle dinamiche famigliari permette poi di indagare anche la dimensione di genere e come questa interagisca nel passaggio di credenze e valori. Anche in questo caso si tratta di una dinamica che gode di scarsa attenzione²², ed è un fattore ancor più cruciale se si pensa alla religiosità delle famiglie immigrate, dove spesso una figura genitoriale deve prendersi cura dei figli in assenza dell’altra, o entrambe devono demandare a terzi la cura e la prima socializzazione dei figli, in assenza dei nonni o della più ampia rete famigliare e amicale cui rivolgersi nella difficile conciliazione tra famiglia e lavoro.

Il punto sull’ambiente circostante emerge, poi, con particolare evidenza per le famiglie con background migratorio. Vivere in un contesto in cui la propria religione non è condivisa dalla maggioranza rende complessi i processi di trasmissione:

L’ambiente, tutto quello che vedi vicino a te, è tutto l’ambiente che influisce...qua devi sforzarti a farlo [*essere credente*], in azienda per esempio fare la preghiera mentre lavori non è una cosa facile per tutti...devi essere proprio...devi tenerci

racconta un imam. Dello stesso avviso un parroco ortodosso, quando rimarca il fatto che «in Romania ci sono strutture e... anche la religione che si fa nelle scuole, sono un po’ di più [*i giovani*] che frequentano la chiesa».

E tale aspetto si ripercuote direttamente sulle famiglie, su cui ricade buona parte dell’onere della trasmissione religiosa, come afferma il portavoce dell’associazione islamica citato sopra:

¹⁹ Lo racconta ad esempio il testimone musulmano precedentemente citato. Nel suo caso – comune a diverse famiglie musulmane e ortodosse, con i dovuti adattamenti rispetto ai paesi ed alle lingue di origine – i figli sono stati ospiti dei nonni in Libano e in Siria per numerose estati, e tali soggiorni sono stati importanti sia nella trasmissione delle pratiche religiose, sia per approfondire la conoscenza dell’arabo e, più in generale, per fare esperienza di un contesto in cui l’islam rappresenta la religione maggioritaria.

²⁰ L’uno come portavoce di una associazione islamica, l’altra come mediatrice culturale e operatrice volontaria per le attività socio-assistenziali che si svolgono in moschea.

²¹ Una problematica che, peraltro, non appare confinata all’esperienza delle popolazioni di origine straniera: basti pensare a quanto accadeva con le ondate migratorie interne, quando a rappresentare una barriera linguistica era l’uso dei dialetti regionali a fronte di una scarsa conoscenza della lingua italiana.

²² Una eccezione in tal senso si trova ad es. in Crespi e Ruspini (2014).

la famiglia assume un ruolo centrale, perché non ci sono istituzioni di supporto, invece nei paesi a maggioranza musulmana c'è tutto un sistema, anche scolastico, anche sociale, la famiglia più allargata, i vicini, c'è tutto un mondo attorno che si incarica, anche in maniera non cosciente, di questa trasmissione religiosa.

In un ambiente in cui si pratica un credo minoritario, particolare influenza rivestono inoltre immagini ed etichette che la società di maggioranza riserva ai credenti di altre religioni, così come alle diverse provenienze ed origini. E le reazioni che possono suscitare nei percorsi di fede dei giovani costituiscono un altro tema di innegabile rilevanza. Tanto più considerando che, se i pregiudizi verso chi si professa musulmano sono forse più lampanti ed evidenti, anche le comunità straniere di fede cattolica possono subire etichettature scomode, in grado di influenzare, soprattutto tra i giovani, la costruzione dell'appartenenza religiosa (Ricucci, 2017).

3.3. *Bisogno e benessere: il sentimento religioso tra ricerca e oblio*

Un'ulteriore questione²³ riguarda uno dei fattori più spesso indicati come rilevanti nelle dinamiche della credenza o della non credenza: la dimensione del bisogno e quella, opposta, del benessere²⁴. Eppure, insieme all'età, all'istruzione e al genere, l'esperienza del bisogno – materiale, ma anche psicologico o spirituale – appare un elemento centrale della ricerca di assistenza, conforto, riconoscimento e senso che caratterizza la religiosità contemporanea. La sua rilevanza emerge dalla letteratura nazionale (Melloni, 2014; Cartocci, 2011; Garelli, 2011) e internazionale (Norris & Inglehart, 2004), da indagini quantitative e qualitative, e trova conferma nelle interviste da noi svolte sin qui con i testimoni privilegiati. Si tratti di musulmani oppure ortodossi, è piuttosto diffusa l'idea che il bisogno e la sofferenza, interiore o materiale, funzionino spesso come *drivers* di una maggiore spiritualità, dialogo con dio, rapporto con le comunità religiose. Come ricorda il parroco ortodosso citato più sopra:

Io vedo una fede più forte qui, fuori dalla Romania, in diaspora in genere, perché sentono la mancanza della loro famiglia, sentono l'amore per la loro terra, si avvicinano di più alla chiesa, così ho visto io...certo, ci sono le famiglie che neanche in Romania avevano una comunione con la chiesa, ma ci sono anche delle famiglie che hanno scoperto dio qua, con le cose che sono successe, come un funerale, un incidente...di lavoro, stradale, o hanno scoperto un cancro...

La morte, la malattia²⁵, il difficile rapporto tra genitori e figli – dalla quotidianità più spicciola ai diversi modi d'interpretare e praticare l'equilibrio tra tradizione e

²³ Occorre rilevare come tale tema risulti poco trattato soprattutto dalla letteratura sociologica e politologica, mentre quella psicologica offra un più interessante ventaglio di studi e proposte. Con l'incedere della ricerca, tale materiale sarà oggetto di una restituzione più puntuale e approfondita, anche in ottica comparativa.

²⁴ Si tratta di una coppia categoriale complessa, delicata, che non può spiegare, sola, un fenomeno altamente multidimensionale come quello di cui trattiamo e che, per altro verso, rischia di offendere le sensibilità di credenti e non. Eppure, consapevoli delle difficoltà insite nel farvi ricorso, e dei limiti della sua applicazione – anche da un punto di vista meramente metodologico – riteniamo che tale dimensione sia euristicamente rilevante, tanto da includerla tra le categorie analitiche della nostra indagine.

²⁵ L'insorgere, sulla scena mondiale e nazionale, dell'epidemia da Covid-19 e le conseguenze delle misure di governo dell'emergenza sanitaria sulla vita quotidiana delle persone hanno avuto un

integrazione, dall'insorgere di una dipendenza, o della devianza, all'esperienza del carcere, etc. – possono avvicinare le famiglie alla religione, ai suoi ministri e alle sue strutture. Non è certo un caso se, tra le attività di imam, parroci e volontari, la mediazione familiare sia uno dei servizi più richiesti e praticati, e l'assistenza spirituale in ospedali e carceri rappresenti un impegno fondamentale: in quei contesti di privazione spirituale e materiale si trovano alcune tra le persone più bisognose di conforto, nonché quelle che, passata la sofferenza, dimostreranno con maggiore probabilità un attaccamento sopra la media. Con le parole di un padre ortodosso: «delle persone che abbiamo incontrato [*in ospedale*] diciamo che un 50% sono tornate in chiesa» e compongono una quota importante dei fedeli più convinti, tra i maggiori frequentatori dei luoghi di culto e della comunità.

Al contrario, la dimensione del benessere, dell'appagamento, della tranquillità interiore o esteriore allontanerebbe le persone dalla frequentazione dei luoghi di culto, dalla preghiera, dalla devozione, dalle forme di socialità e solidarietà garantite (e richieste) dalle comunità religiose. Nelle parole del referente di un'associazione islamica di Torino:

ti dico una cosa molto strana, l'islam dice che dio ama il ricco praticante più del povero paziente, perché il povero non ha distrazioni, pratica perché non ha nient'altro da fare, invece il ricco ha più da fare e se segue gli insegnamenti è una brava persona, perché è nelle condizioni di non farlo e invece lo fa, mentre il povero è più nella condizione di essere praticante che non...questa cosa influisce tantissimo, quando uno inizia a star bene è molto facile che si allontani.

Che l'esperienza della necessità conduca più facilmente al trascendente e l'appagamento delle aspirazioni mondane induca all'immanente è questione ancora da verificare; come anche la possibilità che, nelle società a maggiore sviluppo economico, le agenzie secolarizzate di solidarietà e appagamento di bisogni e aspirazioni siano più diffuse ed attrattive rispetto alle concorrenti religiosamente connotate. Questo è senz'altro vero in diaspora, dove l'esperienza migratoria può risvegliare la fede e la pratica, rafforzando anche la trasmissione alla generazione successiva, oppure indebolirle come conseguenza della minore pervasività delle strutture religiose:

in un contesto d'origine si pensa meno alla trasmissione religiosa di quanto non si faccia invece in diaspora, dove la propria religione non è di maggioranza, non permea la vita sociale in generale...qui, invece, siamo soli

ricorda un giovane referente musulmano.

Il numero di luoghi di culto, dei ministri e delle opportunità di entrare in diretta relazione con loro, l'educazione religiosa nei curricula scolastici, non sono che primi esempi. Certo, quello del futuro della religione nelle società a modernità avanzata – o del benessere, come spesso sono definite – non è argomento nuovo alle

impatto immediato anche sul rapporto con la religione, la preghiera, il bisogno di assistenza materiale e spirituale. In un simile contesto i tempi, le modalità, l'intensità delle attività religiosamente orientate sono mutati, con conseguenze diverse, coinvolgendo tanto la dimensione individuale quanto quella familiare e associativa. L'impatto della solitudine, della paura, della sofferenza (per la malattia propria o altrui), l'improvvisa visibilità e la diffusa presenza della morte in ogni ambito di vita può avere prodotto mutamenti nel rapporto con la fede. Sebbene in questa sede non ci sia l'occasione di approfondire l'argomento, questo è oggetto di specifiche domande rivolte a testimoni privilegiati e famiglie, sin dalla fase preliminare della ricerca.

scienze sociali, in particolare alla sociologia della religione, sin dai tempi dei suoi fondatori: non certo recente sembra, piuttosto, dimenticato.

Conclusioni

Sin dagli albori della disciplina, la sociologia ha dimostrato grande interesse per le sorti della religione nelle società a modernità avanzata. La mondanità sempre più diffusa e pervasiva di ogni aspetto sociale è apparsa come chiave di volta di un progressivo abbandono della religione: come se quest'ultima fosse ormai incompatibile con gli stili di vita e le visioni del mondo che sono andati affermandosi tra la fine dell'epoca moderna e quella contemporanea. Fenomeni differenti – l'autorità religiosa, la pratica del potere, la religione, la religiosità e la spiritualità – sono stati spesso oggetto di problematiche giustapposizioni e accesi contrasti. Nonostante un certo numero di pionieristici lavori, che hanno gettato le basi del dibattito teorico nel nostro paese, la comunità scientifica italiana ha fatto registrare per lungo tempo un peculiare ritardo sul fronte della ricerca empirica in materia. Un divario dapprima colmato con il puntuale ricorso a survey ed interviste; poi con l'abbandono di un approccio mono-confessionale al campo religioso e le prime aperture alla diversità religiosa, via via che alle minoranze storiche si affiancavano nuove e più numerose collettività religiose di origine straniera. Oggi, la presenza delle religioni *degli altri* è acquisita, e il loro ruolo nel panorama italiano sempre più tenuto in considerazione da studiosi e commentatori, sia per l'impatto che hanno avuto – e che tuttora esercitano – sia per le conseguenze che potrebbero determinare per il futuro della religiosità e della secolarizzazione nel nostro paese.

Alla rilevanza del tema di ricerca, ad una breve rassegna della letteratura nazionale e internazionale e ad un primo inquadramento della metodologia sinora applicata è stata dedicata la prima parte di questo articolo. Ad una discussione delle prime considerazioni emerse dal confronto con i testimoni privilegiati è stata dedicata invece la seconda parte, in vista di una più puntuale verifica delle ipotesi, operata sul piano teorico ed empirico, cui saranno destinate future pubblicazioni.

In continuità con gli sforzi sinora compiuti da quanti ci hanno preceduti, infatti, ci è sembrato occorresse rifocalizzare la ricerca empirica in corso, corroborando i classici indicatori con alcune categorie sin qui non sufficientemente approfondite. La trasmissione religiosa, assunta dal punto di vista di individui e famiglie, si arricchisce di nuovi elementi grazie all'applicazione di un'ottica intergenerazionale e multireligiosa. L'esperienza migratoria è considerata in chiave diacronica e come una variabile interveniente, così da isolare i fattori di mutamento rispetto ad uno *status quo* precedente, con l'obiettivo di individuare differenze e somiglianze tra stranieri e autoctoni, verificando anche l'ipotesi di un'eccezionalità del cattolicesimo italiano – o, per altro verso, dell'islam, sulla cui incompatibilità con le società occidentali tanto si è detto da un punto di vista teorico quanto poco si è verificato da un punto di vista empirico. Soprattutto ci auguriamo che l'attenzione alle biografie personali e familiari, alla socializzazione che avviene sin dalla più tenera età, nel passaggio da una generazione all'altra, sia foriera di nuovi stimoli e possa portare all'emersione di nuove categorie, dimensioni e loro indicatori, contribuendo per quanto possibile agli sforzi della comunità scientifica italiana in vista di un necessario avanzamento del dibattito.

Bibliografia di riferimento

- Acocella, I., & Pepicelli, R. (Eds.) (2018). *Transnazionalismo, cittadinanza, pensiero islamico: forme di attivismo dei giovani musulmani in Italia*. Bologna: Il mulino.
- Acocella, I., & Pepicelli, R. (Eds.) (2015). *Giovani musulmane in Italia*. Bologna: Il mulino.
- Acquaviva, S. (1961). *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*. Ivrea: Edizioni di comunità.
- Allievi, S. (2010). *La guerra delle moschee. L'Europa e la sfida del pluralismo religioso*. Venezia: Marsilio.
- Allievi, S., Guolo, R., & Rhazzali, M. K. (Eds.) (2017). *I musulmani nelle società europee. Appartenenze, interazioni, conflitti*. Milano: Guerini.
- Ambrosini, M. (2019a). *Famiglie nonostante. Come gli affetti sfidano i confini*. Bologna: Il mulino.
- Ambrosini, M. (2019b). *Migrazioni*. Milano: Egea.
- Ambrosini, M., Naso, P., & Paravati, C. (2018). *Il dio dei migranti. Pluralismo, conflitto, integrazione*. Bologna: Il mulino.
- Ambrosini, M., & Abbatecola, E. (Eds.) (2009). *Migrazioni e società. Una rassegna di studi internazionali*. Milano: Franco Angeli.
- Angelucci, A., Bombardieri, M., & Tacchini, D. (Eds.) (2014). *Islam e integrazione in Italia*. Venezia: Marsilio.
- Beckford, J. A. (2012). Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections. *Journal for the Scientific Study of Religion* 51(1), 1-19. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2011.01625>
- Bengtson, V., Copen, C., Putney, N., & Silverstein, M. (2009). A Longitudinal Study of the Intergenerational Transmission of Religion. *International Sociology*, 24(3), 325–345. <https://doi.org/10.1177/0268580909102911>
- Berger, P. (Ed.) (1999). *The desecularization of the world. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Berger, P. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.
- Berzano, L. (1990). *Differenziazione e religione negli anni Ottanta*. Torino: Giappichelli.
- Berzano, L., & Introvigne, M. (1994). *La sfida infinita. La nuova religiosità nella Sicilia centrale*. Caltanissetta-Roma: Sciascia.
- Bichi, R., Introini, F., & Pasqualini, C. (2018). *Di generazione in generazione. La trasmissione della fede nelle famiglie con background migratorio*. Milano: Vita e pensiero.
- Biolcati, F., & Vezzoni, C. (2019). Calibrating self-reported church attendance questions in online surveys. Experimental evidence from the Italian context. *Social Compass*, 66(4), 596-616, <https://doi.org/10.1177/0037768619868420>
- Biolcati, F., & Vezzoni, C. (2013). Partecipazione alla messa e cambiamento religioso in Italia (1968-2010). Dibattito teorico, problemi metodologici e risultati empirici. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1, 56-88. doi: 10.1423/73574
- Bossi, L. (2020). Le minoranze e la città. Regimi urbani e dinamiche spaziali d'insediamento delle religioni a Torino. *Mondi Migranti*, 1, 117-133. Doi: 10.3280/MM2020-001007
- Bossi, L. (2019). La moschea: spazio della violenza o luogo della comunità? In M. Bombardieri, M. Giorda, & S. Hejazi (Eds.). *Capire l'islam. Mito o realtà?* Brescia: Morcelliana.
- Bruce, S. (2002). *God Is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Burchardt, M., Wohlrab-Sahr, M., & Middell, M. (2015). *Multiple Secularities beyond the West: Religion and Modernity in the Global Age*. Berlino: De Gruyter.
- Burgalassi, S., Prandi, C., & Martelli, S. (Eds.) (1993). *Immagini della religiosità in Italia*. Milano: Franco Angeli.
- Cartocci, R. (2011). *Geografia dell'Italia cattolica*. Bologna: Il mulino.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cingolani, P., & Ricucci, R. (2014). *Transmediterranei. Generazioni a confronto tra Italia e Nord Africa*. Torino: Accademia University Press.

- Cipriani, R. (1992). *La religione dei valori. Indagine nella Sicilia centrale*. Caltanissetta-Roma: Sciascia.
- Cipriani, R. (1989). Diffused religion and new values in Italy. In J. Beckford & T. Luckmann (Eds.). *The changing face of religion*. London: Sage.
- Crespi, I., & Ruspini, E. (Eds.) (2014). *Genere e religioni in Italia. Voci a confronto*. Milano: Franco Angeli.
- Crocitti, S. (2020). *Radicalizzazione islamica e marginalità. Una lettura criminologica*. Roma: Carocci.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Dollahite, D., Marks, L., Babcock, K., Barrow B., & Rose, A. (2019). Beyond Religious Rigidities: Religious Firmness and Religious Flexibility as Complementary Loyalties in Faith Transmission. *Religions*, 10(2), 111. <https://doi.org/10.3390/rel10020111>
- Doxa-Uaar (2019). Religiosità e ateismo. Indagine demoscopica sulla popolazione italiana. Retrieved from: www.uaar.it/doxa2019/
- Frisina, A. (2010). Autorappresentazioni pubbliche di giovani musulmane. La ricerca di legittimità di una nuova generazione di italiane. *Mondi migranti*, 2, 131-150. doi: 10.3280/MM2010-002007
- Frisina, A. (2007). *Giovani musulmani d'Italia*. Roma: Carocci.
- Garelli, F. (2020). *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*. Bologna: Il mulino.
- Garelli, F. (2011). *Religione all'italiana*. Bologna: Il mulino.
- Garelli, F., Guizzardi, G., & Pace, E. (2003). *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*. Bologna: Il mulino.
- Glock, C., & Stark, R. (1965). *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally.
- Habermas, J. (2008). Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*. 25(4), 17-29. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5842.2008.01017>
- Heelas, P., & Woodhead, L. (2005). *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Parigi: Flammarion.
- Kepel, G. (1991). *La revanche de dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Parigi: Seuil.
- Köhrsen, J. (2012). How religious is the public sphere? A critical stance on the debate about public religion and post-secularity. *Actasociologica*, 35(3), 273-288. <https://doi.org/10.1177/0001699312445809>
- Luckmann, T. (1967). *The invisible religion: the problem of religion in modern society*. London: MacMillan.
- Macaluso, M., Siino, M., & Tumminelli, G. (2021). “*Seconde generazioni*”, *identità e partecipazione politica*. Milano: Franco Angeli.
- Marroccoli, G. (2020). Associazione etnica e carriere professionali: alcune differenze tra generazioni. *Mondi migranti*, 3, 173-190. Doi: 10.3280/MM2020-003010.
- Martelli, S., Prandi, C., Poletti, P., & Rezzaghi, R. (1995). *L'arcobaleno e i suoi colori. Dimensioni della religiosità, modelli di chiesa e valori in una area a diffuso benessere*. Milano: Franco Angeli.
- Marzano, M. (2012). *Quel che resta dei cattolici. Inchiesta sulla crisi della chiesa in Italia*. Milano: Feltrinelli.
- McPhail, B. (2019). Religious Heterogamy and the Intergenerational Transmission of Religion: A Cross-National Analysis. *Religions*, 10(2), 109. <https://doi.org/10.3390/rel10020109>
- Naso, P., & Passarelli, A. (2018). *I giovani evangelici e l'immigrazione. Una generazione interculturale*. Bologna: Il Mulino.
- Naso, P., & Salvarani, B. (Eds.) (2009). *Il muro di vetro. L'Italia delle religioni. Primo rapporto 2009*. Bologna: Emi.
- Patacchini, E., & Zelou, Y. (2016). Social networks and parental behavior in the intergenerational transmission of religion. *Quantitative Economics*, 7(3), 969-995. <https://doi.org/10.3982/QE506>
- Pace, E. (2011). *Vecchi e nuovi dei. La geografia religiosa dell'Italia che cambia*. Torino: Edizioni Paoline.

- Pin, E. (1975). *La religiosità dei romani. Indagine sociologica*. Bologna: Dehoniane.
- Pollack, D. (2006). Religion und Moderne: Religionssoziologische Erklärungsmodelle. In T. Mörschel (Ed.), *Macht Glaube Politik? Religion und Politik in Europa und Amerika* (pp. 17-48). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Portes, A., & Sensenbrenner, J. (1993). Embeddedness and Immigration: Notes on the Social Determinants of Economic Action. *American Journal of Sociology*, 98(6), 1320-1350. Retrieved from: <https://www.jstor.org/stable/2781823>
- Regalia, C., Giuliani, C., & Meda, S. G. (Eds.) (2016). *La sfida del meticciato nella migrazione musulmana. Una ricerca sul territorio milanese*. Milano: Franco Angeli.
- Ricucci, R. (2018). *Cittadini senza cittadinanza. Immigrati, seconde e altre generazioni: pratiche quotidiane tra inclusione ed estraneità. La questione dello «ius soli»*. Torino: Seb27.
- Ricucci, R. (2017). *Diversi dall'Islam. Figli dell'immigrazione e altre fedi*. Bologna: Il mulino.
- Ricucci, R. (2014). *Second Generations on the Move in Italy. Children of Immigrants Coming of Age*. Lanham: Lexington.
- Rosati, M. (2015). *The Making of a Postsecular Society: A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey*. Farnham: Ashgate.
- Santagati, M., & Colussi, E. (Eds.) (2020). *Alunni con background migratorio in Italia. Le opportunità oltre gli ostacoli. Rapporto nazionale*, Fondazione ISMU. Retrieved from: https://www.ismu.org/wp-content/uploads/2020/10/Rapporto-Alunni-con-background-migratorio-2_2020.pdf
- Sayad, A. (2002). *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*. Milano: Raffaello Cortina.
- Scarvaglieri, G. (1982). *Religione e società a confronto. Ricerca socio-religiosa nelle diocesi di Reggio Emilia e Guastalla, 1981*. Reggio Emilia: Bazzocchi.
- Schwadel, P. (2013). Changes in Americans' Strength of Religious Affiliation, 1974-2010. *Sociology of Religion*, 74(1), 107-128. <https://doi.org/10.1093/socrel/srs043>
- Sciolla, L. (2005). *La sfida dei valori. Rispetto delle regole e rispetto dei diritti in Italia*. Bologna: Il mulino.
- Stark, R., & Finke, R. (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Stepan, A. C. (2011). The multiple secularism of modern democratic and nondemocratic regimes. In C. Calhoun, M. Juergensmeyer, & J. Van Antwerpen (Eds.) *Rethinking secularism* (pp. 92-113). Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Voas, D., & Storm, I. (2012). The Intergenerational Transmission of Churchgoing in England and Australia. *Review of Religious Research*, 53, 377-395. <https://doi.org/10.1007/s13644-011-0026-1>
- Wilkins-Laflamme, S. (2015). How Unreligious are the Religious "Nones"? Religious Dynamics of the Unaffiliated in Canada. *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, 40(4), 477-500. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/canajsocican.40.4.477>
- Wilson, B. (1977). How religious are we?. *New Society*, 42, 176-178.
- Wilson, B. (1966). *Religion in secular society. A sociological comment*. London: Watts.

*La rilevanza delle narrazioni e dei posizionamenti
nello studio dell'interculturale*

*The Relevance of Narratives and Positionings
in the Study of the Intercultural*

Sara Amadasi

University of Modena and Reggio Emilia, Italy
E-mail: sara.amadasi[at]unimore.it

Abstract

The purpose of this work is to contribute to the study of the intercultural by associating the intercultural with the concepts of narrative and positioning. In the last decades, the analysis of intercultural communication has privileged an essentialist understanding of culture, identity and cultural differences. Following a non-essentialist approach, this paper focuses on the intercultural rather than the more common label of 'intercultural communication' in order to pull away from an established perspective which sees individuals as guided, in their behaviour and choices, by their national and cultural belonging. By doing this, the concepts of narratives and positionings become extremely relevant as they permit to observe interactions as contingent events where individuals make choices on the basis of contextual interactional elements and personal needs. Moreover, these concepts permit to look at culture as a set of meanings under ongoing changes and which are related to the negotiations occurring between participants in a specific social event. In these negotiations, the agency of participants is a key element for the (inter)cultural everyday creativity.

Keywords: Non-essentialism, Intercultural, Interaction.

Introduzione

Il presente lavoro nasce dalla necessità di consolidare, nell'ambito degli studi interculturali, la prospettiva non-essenzialista, mettendo in discussione una comprensione del concetto di interculturale che si fonda su un'idea di culture corrispondenti ai confini nazionali e perfettamente omogenee al loro interno, nonché in grado di spiegare o predire scelte e comportamenti individuali.

Avvalendosi di un approccio socio-costruzionista, questo studio affianca al non-essenzialismo un'attenzione al linguaggio che osservi e indagli i significati legati alla cultura nelle interazioni quotidiane.

In tal senso i concetti di narrazione e posizionamento verranno proposti al fine di decentrare l'interculturale (Holliday & Amadasi, 2020) e portare l'attenzione sulle scelte interazionali prese dagli individui e di cui la prospettiva essenzialista sembra invece privarli. Decentrare l'interculturale non significa infatti negare l'esistenza delle differenze, bensì rifiutare di confinarle ad entità culturali vaste e associate perlopiù ai confini nazionali.

L'articolo è strutturato in tre sezioni. Nella prima parte verrà fornita una descrizione dei due principali approcci che hanno caratterizzato gli studi interculturali negli ultimi decenni, evidenziando la loro influenza sulla comprensione della cultura e dell'identità.

Nella seconda parte, argomentando la scelta di abbandonare il concetto di comunicazione interculturale per concentrarmi invece sull' "interculturale", definirò le caratteristiche teorico-concettuali del presente lavoro.

Nella terza e ultima parte verranno presentati i concetti di narrazione e posizionamento, evidenziando gli aspetti teorici che ne consentono l'intreccio con lo studio dell'interculturale. Questo intreccio consentirà di avviare una riflessione più ampia sul ruolo degli individui nella generazione culturale, in un alternarsi di creatività e allineamento alla struttura sociale.

1. Lo studio della comunicazione interculturale

Come affermato da Baraldi (2015), l'analisi della comunicazione interculturale ha origine nelle teorie della variabilità culturale (cfr. Ting Toomey, 2012; Hofstede, 2001; Gudykunst, 1997) utilizzata per spiegare differenze e uguaglianze nel comportamento comunicativo di individui appartenenti a culture diverse. La variabilità culturale, secondo questi autori, sarebbe riscontrabile in una serie di dimensioni, tra cui le più comunemente considerate sono la differenza tra individualismo e collettivismo, i modi di trattare l'incertezza, la distanza di potere e la relazione tra mascolinità e femminilità (Hofstede, 2001; Gudykunst, 1997).

Negli studi sulla comunicazione interculturale che utilizzano questo approccio, le dimensioni della variabilità culturale sono utilizzate come chiavi di lettura attraverso cui un certo livello di similarità e diversità tra culture può essere delineata (Gudykunst, 1997, p. 335).

Poiché questa prospettiva concepisce i partecipanti a un evento sociale come individui che seguiranno specifici orientamenti e valori culturali in base alla loro appartenenza nazionale, la comunicazione in questi studi è intesa come interculturale in quanto i partecipanti agiranno posizionandosi come membri di gruppi culturali specifici (Baraldi, 2015).

Se negli studi sulla comunicazione interculturale l'enfasi è posta sui conflitti comunicativi che la variabilità culturale può generare durante incontri che vedono confrontarsi individui provenienti da ambiti culturali diversi, nei lavori che privilegiano lo studio della sfera identitaria questa variabilità culturale viene letta come causa di un potenziale conflitto identitario che si manifesta nell'individuo la cui vita è caratterizzata da spostamenti internazionali significativi (Amadasi, 2015; Amadasi, 2014).

A tal proposito, Kim (2008) parla di una doppia tendenza a cui l'individuo è esposto nel momento in cui quest'ultimo si trova sottoposto a un processo di rilocalizzazione in un nuovo e differente ambiente culturale per un lungo periodo. Da un lato, egli si trova spinto (*push*) verso la nuova cultura, ma dall'altro lato il legame con la vecchia cultura lo trattiene (*pull*). Queste due condizioni – *push* e *pull* – vengono messe in relazione dall'autrice attraverso la tensione tra il desiderio di adeguamento al nuovo contesto culturale e il rifiuto al cambiamento per rimanere legati a quella che viene percepita come la propria identità originaria. Il conflitto di cui parla Kim è un conflitto che si realizza perciò a livello identitario, tra una necessità di acculturazione e una resistenza alla deculturazione, causando uno squilibrio sul piano emozionale attraverso una condizione di incertezza, confusione e ansia (Kim, 2008, p. 363).

Secondo Holliday (2013), l'approccio appena presentato, dominante negli *Intercultural Communication Studies*, può essere collocato all'interno di un paradigma struttural-funzionalista secondo il quale le società sono concepite come organismi

costituiti da parti distinte, ciascuna aventi funzioni specifiche, rispecchianti le caratteristiche dell'organismo nel suo insieme, ed essenzialmente diverse da quelle appartenenti a differenti sistemi, nazioni o culture (Holliday, 2013, p. 163). Questo modo di concettualizzare i sistemi sociali influenza i profili di particolari culture nazionali, diventando uno strumento per predire e spiegare non solo tratti comportamentali, ma anche quel che potrebbe emergere qualora questi differenti sistemi si trovasse a interagire tra loro (*Ibidem*). La comunicazione interculturale così interpretata diventa allora l'incontro tra membri di culture pre-esistenti, le cui interazioni sono ostacolate dalle loro diversità culturali.

La principale critica mossa agli studi condotti all'interno dei tradizionali *Intercultural Communication Studies* e condivisa anche in questo lavoro, riguarda perciò la costruzione essenzialista che questi studi fanno degli stessi concetti – cultura, identità e diversità culturale in primo luogo - che si propongono di investigare (Amadasi, 2015). L'assunto su cui queste teorie si fondano è infatti che le persone appartengano e possiedano una cultura (Piller, 2007) e che l'azione di questa cultura, o di più culture contemporaneamente, condizioni in modo permanente e definitivo l'identità e le azioni degli individui. Come affermato da Holliday (2011) infatti, l'essentialismo culturale presenta gli individui come interamente definibili in base alla loro cultura di appartenenza, vincolando e motivando attraverso specifici tratti culturali il loro comportamento.

Negli studi che si basano sulla variabilità culturale, questa concezione di cultura non viene perciò problematizzata né studiata empiricamente diventando invece “an a priori assumption” (Piller, 2007, p. 271).

La stessa riflessione si applica al concetto di identità. Quest'ultimo viene utilizzato nella sua accezione psicologica più tradizionale: identità e senso del sé, come suggerito da Bamberg (2011), sono qualcosa che ci viene detto che possediamo, proprietà date e fisse in ogni individuo. Questa prospettiva ignora come la narrazione di sé sia centrale nella definizione di "chi siamo". L'assenza di interrogativi rispetto ai significati attribuiti dagli individui alla loro costruzione del sé e nell'incontro con l'alterità, che caratterizza gli studi sulla variabilità culturale, cancellano inoltre le riformulazioni relative al concetto del sé che le comunità diasporiche e le pratiche transnazionali hanno reso necessarie (Bhatia 2007), introducendo una significativa complessità che richiede di essere investigata.

In linea con la prospettiva non-essentialista e inserendosi all'interno del paradigma socio-costruzionista, il presente lavoro propone il superamento di concezioni aprioristiche di identità e cultura, introducendo l'utilizzo delle narrazioni e dei posizionamenti per ripensare l'interculturale come un prodotto dell'interazione.

2. Cultura, identità e linguaggio nell'analisi dell'interculturale

Poiché il linguaggio consente di attribuire agli oggetti materiali e alle pratiche sociali significati, rendendoli intellegibili (Barker & Galasiński, 2001, p. 4), il mondo sociale, essendo il prodotto di processi sociali, sfugge a qualsiasi forma di pre-determinazione. Pertanto, in questa visione, decade l'esistenza di un'essenza attribuibile alle cose o alle persone che le renda ciò che sono, che sia dato aprioristicamente e che non sia generato nell'interazione sociale.

Inoltre, poiché è attraverso l'interazione tra individui che il mondo sociale prende forma, l'uso del linguaggio viene riconosciuto come agire performativo sul contesto circostante.

In questa prospettiva, la cultura non è più concepita come un luogo geografico da visitare e al quale un individuo può appartenere, ma come una forza sociale che diventa percepibile solo nel momento in cui ad essa viene attribuito un significato (Holliday, 2010). Inoltre, sebbene le diversità culturali siano riconducibili a modelli culturali esistenti, queste si rendono visibili solamente nei processi comunicativi (Baraldi, 2009, p. 10) poiché è in questi ultimi che il loro significato viene costruito, in modo spesso imprevedibile, rendendole intellegibili.

Se la cultura viene quindi concepita come flusso di significati (Hannerz, 1999; 1990; Barker & Galasiński, 2001), la cui produzione non può prescindere dal linguaggio, anche l'identità necessita di essere concepita e analizzata nella sua dinamicità, vale a dire come prodotto di processi di negoziazioni comunicative che avvengono nell'interazione.

Seguendo questo approccio, non è più possibile parlare dell'interculturale come dell'incontro tra individui di culture diverse, le cui identità si esauriscono nell'essere membri di determinati gruppi culturali. In tal senso, la distinzione in termini assoluti, tra cosa sia il culturale e l'interculturale risulta difficile (Holliday & Amadasi, 2020) poiché in entrambi i casi il significato dipende dalle costruzioni e dalle negoziazioni prodotte dai partecipanti all'interazione.

Parlare dell'interculturale piuttosto che della più diffusa "comunicazione interculturale" segnala allora la volontà di orientarsi verso una condizione, piuttosto che rappresentare un movimento tra blocchi culturali reificati, riconoscendo la diversità culturale e il potenziale disaccordo come elementi diffusi e quotidiani, che ci troviamo ad affrontare in modo più o meno evidente e più o meno conflittuale nell'incontro con ogni individuo, al di là della sua o della nostra provenienza.

Riconoscere che tutto ciò che è culturale è potenzialmente anche interculturale rappresenta così un modo per riconoscere la naturale ambivalenza e ibridismo insiti in noi stessi e negli altri (Holliday & Amadasi, 2020, p. 2).

Ogni volta che gli individui entrano in interazione fra loro, essi partecipano attivamente alla produzione e riproduzione culturale, attraverso la generazione di *small cultures* (Holliday, 1999), vale a dire l'interazione contingente di un piccolo gruppo di individui (Amadasi & Baraldi, 2020) che dà vita a piccole culture transitorie. Poiché in questo processo di generazione ogni persona è portatrice di un certo livello di diversità, identificabili come traiettorie di cultura personale (Holliday, 2019, p. 3), ogni incontro può potenzialmente diventare il campo per processi quotidiani di generazione interculturale.

Per riconoscere e poter analizzare empiricamente questa produzione e riproduzione (inter)culturale che avviene mentre gli individui negoziano e mettono in connessione le loro traiettorie di cultura personale, è utile ricorrere ai concetti di narrazione e posizionamento.

3. Il posizionamento e le narrazioni

La "*presentation of self*" di cui parla Goffman (1959) si riferisce alla possibilità per un individuo di presentarsi in un'interazione con differenti "facce".

Attraverso questo concetto, l'idea della frammentazione dell'identità a seconda dei contesti, delle azioni e dei momenti, ha preso piede facilitando la concettualizzazione dell'identità in quanto multipla (Omoniyi, 2006, p. 18) e ponendo l'accento sulla capacità dell'individuo di muoversi tra categorie ed evidenziare aspetti identitari differenti a seconda dei contesti e delle necessità interazionali che incontra.

Questi movimenti tra posizioni identitarie differenti vengono ben descritte dalla teoria del posizionamento.

Sebbene le prime teorie in quest'ambito siano state discusse nel campo disciplinare della psicologia sociale, da cui la maggior parte dei suoi teorici proviene, è importante riconoscere il contributo interdisciplinare che il posizionamento può rappresentare, anche (ma non solo) in relazione allo studio dell'interculturale.

Il posizionamento è stato originariamente definito da Harré e van Langenhove (1999) come la costruzione discorsiva di storie personali che rendono le azioni di un partecipante intelligibili agli altri partecipanti e a sé stessi (Moghaddam et al., 2008). Queste azioni diventano così atti sociali.

Il posizionamento si riferisce perciò all'atto comunicativo attraverso cui i parlanti assumono, rifiutano, accettano o negoziano posizioni fluide (Amadasi, 2014; Harré & Van Langenhove, 1999, pp. 19–20; Amadasi & Holliday, 2017) che contribuiscono alla costruzione delle loro storie personali.

Secondo i teorici del posizionamento, alcune di queste posizioni possono emergere naturalmente dal contesto sociale e conversazionale, oppure, in altre occasioni può essere un ruolo dominante a forzare, nella conversazione, gli altri parlanti a occupare posizioni che normalmente essi non avrebbero assunto (Harré & Van Langenhove, 1999, p. 18).

In entrambi i casi, è rilevante evidenziare come il posizionamento sia relazionale (Baraldi, 2009, p. 6), poiché posizionando sé stessi attraverso le proprie affermazioni, i partecipanti posizionano anche i loro interlocutori.

La teoria del posizionamento nasce come critica ad approcci più statici e rigidi nella comprensione delle interazioni sociali e del comportamento umano, proponendo un approccio più dinamico, che enfatizzi i processi di negoziazione all'interno delle interazioni sociali (Henriksen, 2008, p. 42).

Tuttavia, la teoria del posizionamento non intende proporsi come un'alternativa alla *Role Theory*, quanto piuttosto come una prospettiva complementare a quest'ultima. Sebbene la teoria del posizionamento si interessi di convenzioni del parlato e azioni labili, contestabili ed effimere (Moghaddam et al., 2008), i diritti e doveri impliciti in un atto di posizionamento possono arrivare a cristallizzarsi dando origine a dei ruoli.

In quest'ambito teorico il concetto di *ordine morale* indica le norme che vincolano l'interazione dei partecipanti in un dato contesto culturale (van Langenhove & Harré 1999, p. 23) e che orientano il processo discorsivo nel quale sono coinvolti.

I posizionamenti possono inoltre essere definiti narrazioni in divenire (Amadasi & Iervese, 2018), poiché attraverso le narrazioni i posizionamenti possono essere continuamente messi in discussione e rinegoziati (Amadasi & Baraldi, 2020).

Il concetto di narrazione è particolarmente adatto a descrivere la condizione di continuo adattamento delle storie raccontate alle necessità interazionali degli individui a causa del loro carattere profondamente dinamico (Baker, 2006; Amadasi, 2020). Le narrazioni, infatti, sono generate in ogni processo comunicativo (Fisher, 1987; Baraldi, 2014; Baraldi & Iervese, 2017) e, poiché sono continuamente influenzate dalle esperienze e dai cambiamenti vissuti dagli individui, sono in continuo mutamento (Baker, 2006, p. 3). Il concetto di narrazione è più volatile rispetto a quello di discorso, con il quale ci si riferisce a formazioni linguistiche, parlate e visive, maggiormente strutturate e cristallizzate (Holliday & Amadasi, 2020; Amadasi, 2020).

L'origine delle narrazioni prodotte durante la comunicazione non può perciò mai dirsi omogenea, poiché esse si generano da un continuo sovrapporsi tra quelle che Holliday e Amadasi (2020, p. 13) chiamano narrazioni *grand* e *personal*: le

prime, sono quelle che ciascuno di noi eredita, con cui siamo cresciuti, che definiscono e legittimano i gruppi sociali di cui facciamo parte. Le storie relative alla nazione e alla razza, posizionandoci rispetto a un Altro culturale, fanno parte di queste narrazioni. Quelle personali invece hanno origine dalle esperienze che gli individui vivono quotidianamente. Queste storie guidano l'azione (Somers, 1994), permettendoci di definire chi siamo e di dare un senso alle scelte posizionali prese nell'interazione.

Nel concettualizzare queste differenze, originariamente investigate da Somers (1994) e Somers e Gibson (1994), lo scopo è quello di comprendere come, nell'interazione, questi diversi livelli narrativi si alimentino reciprocamente, intrecciandosi e sovrapponendosi, in un complesso *mix* di autonomia creativa, riflessività e conformità (Amadasi & Holliday, 2018) esercitato dai partecipanti.

La possibilità dei partecipanti di scegliere tra varie azioni possibili durante l'interazione (Amadasi & Baraldi, 2020) consente di evidenziare e indagare l'*agency* degli individui.

4. Implicazioni

Sebbene ogni conversazione rifletta forme strutturate e modelli narrativi preesistenti, condivisi come repertorio comune e in cui le narrazioni sono generate da una serie di possibilità che un particolare insieme di circostanze contestuali mette a disposizione dei partecipanti (Amadasi & Holliday, 2017), l'accostamento di questi due concetti, posizionamento e narrazione, consente di osservare gli individui come attivamente impegnati nella generazione di piccole culture transitorie (le *small cultures* di Holliday). Queste, originandosi dalle dinamiche di associazione e adattamento di posizioni e storie attivate durante una conversazione, consentono di "interpretare e sviluppare il significato dell'aggettivo "interculturale" in chiave non-essenzialistica" (Amadasi & Baraldi, 2020 citando Holliday, 2016).

È attraverso la negoziazione che si realizza nell'associare posizionamenti e narrazioni, e di cui gli individui sono protagonisti, che queste culture transitorie prendono forma, ognuna con regole e dinamiche proprie tra i partecipanti, consentendo l'indagine dei processi di generazione (inter)culturale quotidiana.

Poiché studiare le narrazioni significa indagare il modo in cui gli individui danno senso agli eventi in cui si trovano coinvolti, adottare i concetti di posizionamento e narrazione nello studio dell'interculturale consente di orientare l'attenzione al modo in cui le storie prodotte dai parlanti rispetto alla cultura, all'identità culturale e alla diversità culturale, siano multiple e talvolta in contrasto tra loro. Tuttavia, queste storie implicano sempre dei posizionamenti che vengono assunti dai partecipanti e che verranno, tramite queste storie, legittimati.

In tal senso, osservare questi aspetti consente di indagare l'*agency* degli individui, vale a dire la capacità e possibilità di scelta all'interno di un sistema di vincoli e norme (Belotti, 2010) che ognuno di noi esercita ogni volta in cui si trovi a partecipare ad un'interazione. Poiché fare scelte rappresenta infatti un modo di agire, ognuna di queste scelte avrà conseguenze sugli interventi successivi e, pertanto, sul corso degli eventi. Per dirla con Giddens (1990), l'agire si riferisce al *fare*. Se concepiamo perciò l'*agency* come la possibilità di fare la differenza, la scelta di assumere o rifiutare un posizionamento, di adottare o meno una certa narrazione rende il partecipante a un'interazione l'autore di una certa serie di eventi (Amadasi & Iervese, 2018), poiché quest'ultimo "avrebbe potuto, in una qualsiasi fase di una successione data di atti, comportarsi diversamente" (Giddens, 1990, p. 11).

Riflettere su questo aspetto, significa indagare la dinamica di adeguamento alle strutture sociali e la messa in discussione di queste ultime come due processi che non avvengono mai distintamente, ma che sono, invece, complementari (Giddens, 1990).

Tutti noi, data una definita gamma di possibilità, compiamo scelte interazionali che ci consentono di assumere determinati posizionamenti in relazione agli altri. Nel fare questo, utilizziamo e adattiamo diverse narrazioni, "macro" e personali, che sono a nostra disposizione e in linea col contesto. Così facendo, contribuiamo ad generarsi di una determinata serie di eventi, questi sì, altamente imprevedibili.

In questo senso, le narrazioni ci aiutano a dare un senso alle transizioni, affrontando quesiti e problemi quotidiani legati all'identità. Talvolta attraverso queste narrazioni riproduciamo forme essenzializzanti, creando comunicativamente blocchi culturali, altre volte queste narrazioni invece connettono fili culturali esistenti tra i partecipanti (Holliday & Amadasi, 2020), favorendo il dialogo e la generazione di posizionamenti e narrazioni alternative. Il quadro d'insieme è quindi complesso, costituito da trame sfaccettate e mutevoli, che dipendono sempre dalle scelte narrative e posizionali dei partecipanti. Il fatto che gli individui attingano a narrazioni "macro" o lascino al contrario spazio alle storie personali, come decidano di intrecciarle e sovrapporre, accettando posizionamenti eterodiretti, o, al contrario, rinegoziandoli e generandone di alternativi, avrà effetti imprevedibili sul corso degli eventi, sui successivi posizionamenti assunti e sulle conseguenti narrazioni prodotte. Le decisioni prese dai singoli, inoltre, influenzeranno le scelte degli altri partecipanti, in una catena sequenziale di azione e reazione. Dalle scelte fatte in queste circostanze si potrà avere o una legittimazione e conferma della struttura di un certo contesto istituzionale, o, al contrario, una messa in discussione dell'ordine consuetudinario.

Alcune riflessioni conclusive

L'introduzione dei concetti di narrazione e posizionamento nello studio dell'interculturale permette di considerare i partecipanti a un'interazione come soggetti che, facendo scelte, compiono azioni in grado di influenzare, tra gli altri, i significati attribuiti ai concetti di cultura, identità, diversità culturale e intercultura.

L'impianto presentato in questo articolo, che vede il gioco di adattamento e selezione di narrazioni e posizioni durante un'interazione come un prodotto dell'*agency* dei partecipanti, consente di uscire da una lettura essenzialista dell'interculturale in quanto riconosce gli individui come attivamente e quotidianamente impegnati nella costruzione e generazione di piccole culture transitorie, le cui dinamiche vengono negoziate e non possono considerarsi definite sulla base dell'appartenenza culturale o nazionale dei partecipanti. In queste culture transitorie, infatti, il significato della diversità culturale non è dato, né è prevedibile, rendendo potenzialmente interculturale, qualsiasi incontro - sia tra persone di differenti provenienze che tra vicini di casa.

In questa dinamica gli elementi strutturali, vale a dire vincolanti per le azioni degli individui, che entrano in gioco sono molteplici: dalle particolarità contestuali, ai differenti ambiti istituzionali nei quali i singoli sono cresciuti e si sono formati. Tuttavia, questi vincoli non uniformano le esperienze personali poiché le differenti modalità con cui gli individui si sono rapportati a queste strutture costituiscono le particolarità delle loro traiettorie culturali personali. Ad esempio, avere ricevuto un'istruzione nel sistema scolastico italiano o giapponese, avrà certamente influito

sulla storia individuale di due potenziali interlocutori. Ciononostante, questa loro potenziale diversità culturale *potrebbe* non essere costruita come tale se questi due individui si concentreranno, nel loro scambio, sull'esperienza di coniugare lavoro e cura dei figli.

L'intreccio tra posizionamento e narrazioni ha perciò lo scopo di provare a raffigurare la complessità e la mutevolezza di ciò che avviene in ogni incontro sociale e che non può esaurirsi nella prevedibilità delle appartenenze culturali o nazionali, che gli studi sulla comunicazione interculturale analizzati all'inizio di questo articolo raffigurano come elementi in grado di spiegare scelte o azioni individuali.

Riconoscere il ruolo attivo degli individui in queste complesse e imprevedibili dinamiche consente infine di riflettere e aprire il campo a ulteriori studi che indaghino la tensione strutturale osservabile nell'alternarsi di narrazioni "macro" e personali e come da queste si generino negoziazioni di posizionamenti in grado di confermare e riprodurre l'ordine stabilito o, al contrario di disturbarlo, generando così opportunità di cambiamento.

Bibliografia di riferimento

- Amadasi, S. (2014). Beyond belonging. How migrant children actively construct their cultural identities in the interaction. *Interdisciplinary Journal of Family Studies*, *IXX*, 1/2014. https://ijfs.padovauniversitypress.it/system/files/papers/19_1_09.pdf
- Amadasi, S. (opera non pubblicata). *Bambini in viaggio nel presente. Narrazioni di mobilità transnazionale a scuola*. Tesi di dottorato, ottobre 2015, Università degli Studi di Padova.
- Amadasi, S. (2020). "He was as if on the moon". The Relevance of Narratives Told by Teachers in the Understanding of Transnational Experiences Lived by Children. *Italian Journal of Sociology of Education*, *12*(1), 226-248. doi: 10.14658/pupj-ijse-2020-1-13
- Amadasi S., & Baraldi C. (2020). Facilitare la narrazione di culture di bambini migranti. *Mondi Migranti*, *2*/2020, pp. 203-226.
- Amadasi S., & Holliday A. (2018). 'I already have a culture.' Negotiating competing grand and personal narratives in interview conversations with new study abroad arrivals. *Language and Intercultural Communication*, *18* (2), 241-256 DOI: <https://doi.org/10.1080/14708477.2017.1357727>
- Amadasi, S., & Iervese, V. (2018). The right to be transnational. Narratives and Positionings of children with migration background in Italy. In C. Baraldi & T. Cockburn (Eds.), *Theorizing Childhood: Citizenship, Rights and Participation*, (pp: 239-262), Palgrave Macmillan.
- Amadasi S., & Holliday A. (2017). Block and thread intercultural narratives and positioning: conversations with newly arrived postgraduate students. *Language and Intercultural Communication*, *17* (3), 254-269, DOI: 10.1080/14708477.2016.1276583
- Baker, M. (2006). *Translation and conflict*. New York, NY: Routledge.
- Bamberg, M. (2010). Who am I? Narration and its contribution to self and identity. *Theory and Psychology*, *21*(1), 1-22. <https://doi.org/10.1177/0959354309355852>
- Baraldi, C. (2009). Empowering dialogue in intercultural settings. In C. Baraldi (Ed.), *Dialogue in Intercultural Communities: Form an Educational Point of View*, (pp: 3-28). Amsterdam: John Benjamins. <https://doi.org/10.1075/ds.4>.
- Baraldi, C. (2015). Intercultural Communication Systems and Discourses of Cultural Identity. *Applied Linguistics Review*, *6*(1), 49-71. <https://doi.org/10.1515/applirev-2015-0003>
- Baraldi, C. (2014). *Facilitare la comunicazione in classe. Suggestimenti dalla Metodologia della Narrazione e della Riflessione*. Milano: FrancoAngeli.
- Baraldi C., & Iervese V. (2017). Narratives of memories and dialogue in multicultural classrooms: Analysis of workshops based on the use of photography. *Narrative Inquiry*, *27*(2), 398-417. <https://doi.org/10.1075/ni.27.2.10bar>

- Barker, C., & Galasiński, D. (2001). *Cultural Studies and discourse analysis: A dialogue on language and identity*. London: Sage. <http://dx.doi.org/10.4135/9781446219249>.
- Belotti, V. (ed.) (2010). *Costruire senso, negoziare spazi. Ragazze e ragazzi nella vita quotidiana*. Quaderni del Centro nazionale di documentazione e analisi per l'infanzia e l'adolescenza.
- Bhatia, S. (2007). Rethinking culture and identity in psychology: Towards a transnational cultural psychology. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 27-28(2-1), 301-321. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/h0091298>
- Fisher, W. (1987). *Human communication as narration: Toward a philosophy of reason, value, and action*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Giddens, A. (1990). *La costituzione della società*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Garden City, NY: Anchor.
- Gudykunst, W. B. (1997). Cultural variability in communication an introduction. *Communication research*, 24 (4), 327-348. <https://doi.org/10.1177/009365097024004001>.
- Hannerz, U. (1999). Reflections on varieties of culturespeak. *European journal of cultural studies*, 2(3), 393-407.
- Hannerz, U. (1990). Cosmopolitans and locals in world culture. *Theory, culture and society*, 7(2): 237-251. <https://doi.org/10.1177/026327690007002014>.
- Harré, R., & Van Langenhove, L. (Eds.) (1999). *Positioning Theory*. Oxford: Blackwell.
- Henriksen, T. D. (2008). Liquidating roles and crystallising positions: Investigating the road between role and positioning theory. In F. M. Moghaddam, R. Harré, N. Lee (Eds), *Global conflict resolution through positioning analysis* (pp. 41-64). New York: Springer.
- Hofstede, G. (2001). *Culture's consequences: Comparing Values, Behaviours, Institutions and Organisation across Nations*. London: Sage. [https://doi.org/10.1016/S0005-7967\(02\)00184-5](https://doi.org/10.1016/S0005-7967(02)00184-5).
- Holliday, A. R. (1999). Small cultures. *Applied Linguistics*, 20(2), 237-264. <https://doi.org/10.1093/applin/20.2.237>.
- Holliday, A. (2010). Complexity in cultural identity. *Language and Intercultural Communication*, 10(2), 165-177. <https://doi.org/10.1080/14708470903267384>.
- Holliday, A. R. (2011). *Intercultural Communication and Ideology*. London: Sage. <http://dx.doi.org/10.4135/9781446269107.n6>
- Holliday, A. R. (2013). *Understanding intercultural communication: negotiating a grammar of culture*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203492635>.
- Holliday A.R. (2016). Revisiting intercultural competence: Small culture formation on the go through threads of experience. *International Journal of Bias, Identity and Diversities in Education*, 1(2), 1-14. doi: 10.4018/IJBIDE.2016070101
- Holliday AR (2019) *Understanding intercultural communication: negotiating a grammar of culture* (2a ed.). London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351139526>.
- Holliday, A. R., & Amadasi, S. (2020). *Making sense of the intercultural: finding deCentered threads*. London: Routledge.
- Kim, Y. Y. (2008). Intercultural personhood: Globalization and a way of being. *International journal of Intercultural Relations*, 32(4), 359-368. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2008.04.005>.
- Moghaddam, F. M., Harré, R., & Lee, N. (2008). Positioning and conflict: An introduction. In F. M. Moghaddam, R. Harré, N. Lee, (Eds.), *Global conflict resolution through positioning analysis* (pp. 3-20). Springer, New York, NY.
- Omoniyi, T. (2006). Hierarchy of identities. In T. Omoniyi, G. White (Eds.), *The sociolinguistics of Identity*, (pp. 11-33), London: Continuum. http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9841.2008.00397_6.x.
- Piller, I. (2007). Linguistics and Intercultural Communication. *Language and Linguistic Compass*, 1(3), 208-226. <https://doi.org/10.1111/j.1749-818X.2007.00012.x>.
- Somers, M. R. (1994). The Narrative Constitution of Identity: A Rational and Network Approach, *Theory and Society*, (23), 605-649.
- Somers, M., & Gibson, G.D. (1994). Reclaiming the epistemological 'other': narrative and the social constitution of identity. In C. Calhoun (ed). *Social Theory and the Politics of Identity*, (pp. 37- 99). Cambridge, MA: Blackwell.

- Ting-Toomey, S. (2012). *Communicating across cultures*. Guilford Press.
- Van Langenhove, L., & Harré, R. (1999). Introducing Positioning Theory. In R. Harré, & L. Van Langenhove (Eds.), *Positioning Theory*, (pp. 14-31), Oxford: Blackwell.

Il ruolo del Terzo Settore nelle politiche di riequilibrio territoriale del welfare

The Role of the Third Sector in the Policies of Welfare Territorial Rebalancing

Alexander Virgili

Centro Studi Internazionali, Italy
E-mail: a.virgili[at]outlook.dk

Abstract

The Third Sector is assuming an ever greater role in various social spheres, in particular with an increasingly important role in the construction of welfare policies. In 2017 the Third Sector was reformed with a single text, regulating all types of organizations defined “Third Sector Entities (ETS)”. It is possible to identify in the contents of the reform an attempt to link ETS and welfare, as well as between welfare policies and territorial imbalances. However, at the moment it seems that the ETS are not playing a decisive role of agents of change. Rethinking local social policies with an active role of the ETS and tracing new profiles is strategic for the future of the welfare state in Italy.

Keywords: Third Sector, Policy, Territory.

1. Il Welfare in Italia e il TS

Nonostante diffuse opinioni contrarie¹, il *welfare state* in Italia non è molto diverso dagli standard europei, ma si distingue per la particolare composizione interna della spesa. Gran parte della spesa sociale italiana, infatti, è assorbita dalle funzioni di “vecchiaia e superstiti”, ossia dal sistema pensionistico. Le funzioni famiglia, disoccupazione, abitazioni ed esclusione sociale-risultano invece sottodimensionate. La spesa pubblica complessiva in servizi di *welfare*, secondo i dati del 2018, ammontava a 488,3 miliardi di Euro (Welfare Italia, 2019). Tra le tre voci di spesa la componente pensionistica era quella maggiore: con un valore pari a 281,5 miliardi di Euro, cioè circa il 57,6% del totale della spesa sociale pubblica. Un'altra caratteristica del *welfare* italiano è la scarsa omogeneità territoriale, ci sono ampie difformità territoriali dei servizi, sia nella loro quantità che qualità².

Ciò premesso, si ricorda che *welfare state* e servizi sociali si inseriscono nel più ampio quadro dell'assistenza che, nel sistema italiano, trova il suo fondamento nell'art. 3 della Costituzione che afferma come: “...sia compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la li-

¹ Si parla anzitutto di opinione pubblica (Pagnoncelli, 2018), ma anche di divergenti opinioni di studiosi (Ascoli, 1984; Colozzi, 2012; Donolo & Fichera, 1981; Ferrera, 1984; Madama, 2010; Ranci & Pavolini, 2014).

² A ciò si aggiunga che i destinatari dei servizi, cioè la popolazione, presenta anch'essa forti diseguaglianze territoriali, per esempio le persone a rischio povertà, secondo dati ISTAT (2020a) aggiornati al 2019, nel Sud e nelle Isole sono il doppio di quelle del Centro e quasi il triplo rispetto a Nord-Est e Nord-Ovest.

bertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese". Il citato principio è ulteriormente sviluppato in numerose disposizioni costituzionali le quali affermano che l'assistenza da un lato è un diritto fondamentale della persona, dall'altro un dovere della collettività, intesa come comprensiva sia dei privati che dei soggetti pubblici. Infatti, per quanto riguarda le modalità di attuazione del sistema di servizi sociali, l'ultima parte dell'art. 38 della Costituzione afferma che *"l'assistenza privata è libera"*, prevedendo, quindi, che i soggetti gestori dei servizi possano essere sia pubblici che privati. Con il progressivo decentramento alle Regioni, le stesse si sono lasciate abbastanza libere di programmare i servizi entro delle norme generali, ma è mancata per molto tempo una Legge quadro di coordinamento. Tale situazione si è protratta fino agli anni Novanta del secolo scorso, quando si sono riorganizzati gli enti operanti in materia sociale: con le Leggi 142/1990 e 241/1990, si è proceduto a una modernizzazione della Pubblica Amministrazione (PA), a rivalutare il ruolo degli enti locali e a improntare il modello di azione amministrativa a criteri di democraticità, trasparenza, economicità, efficacia ed efficienza. Con la legge n. 59/1997 e relativi decreti attuativi, si è realizzato il massimo del decentramento amministrativo anche nei servizi sociali, mentre con il D. Lgs. 112/1998, si sono inquadrati e definiti i servizi sociali come *"attività relative alla predisposizione ed erogazione di servizi, gratuiti ed a pagamento, o di prestazioni economiche destinate a rimuovere e superare le situazioni di bisogno e di difficoltà che la persona umana incontra nel corso della sua vita, escluse soltanto quelle assicurate dal sistema previdenziale e da quello sanitario, nonché quelle assicurate in sede di amministrazione della giustizia"* (art. 128). La Legge quadro n. 328 è arrivata solo nel 2000: con essa è stato accolto un concetto di *welfare* più moderno, esteso, caratterizzato non più da un intervento frammentato destinato a singole categorie, come era stato lungamente, ma concepito come promozione del benessere sociale, secondo il modello Nord europeo. La nuova Legge ha previsto di passare da un modello sostanzialmente centralizzato, sebbene segmentato, a un sistema integrato di servizi sociali, però con una pluralità di soggetti coinvolti che richiede una programmazione e il raccordo tra enti territoriali e privati attraverso una pianificazione su tre livelli: a) il piano nazionale delle politiche sociali; b) i piani regionali degli interventi e dei servizi sociali; c) i piani di zona a livello comunale o intercomunale. A fronte di una crescente pretesa legislativa primaria delle Regioni lo Stato, cautamente, non ha abdicato da alcuni obblighi generali, quali quelli previsti nella lett. M dell'art. 117, comma 2 della Costituzione che attribuisce alla competenza statale esclusiva la *"determinazione dei livelli essenziali delle prestazioni concernenti i diritti civili e sociali che devono essere garantiti su tutto il territorio nazionale"*. Principio assoluto, dovendosi garantire pari diritti e trattamento ai cittadini.

Il D. Lgs. 460/97 ha invece operato un generale riordino del settore *no profit* dal punto di vista fiscale, introducendo regole e agevolazioni fiscali per gli enti senza scopo di lucro. Il decreto inoltre introduce un particolare modo di essere, la ONLUS, a cui riconosce particolari agevolazioni fiscali, subordinate ad adempimenti amministrativi e a controlli più stretti. Anche la L. 328/2000 ha cercato di assegnare un ruolo rilevante al terzo settore, pur se con alcune ambiguità di fondo. Una classificazione più articolata è stata quella del D.P.C.M. 30 marzo 2001 che, all'articolo 2, afferma come: *".....si considerano soggetti del terzo settore: le organizzazioni di volontariato, le associazioni e gli enti di promozione sociale, gli organismi della cooperazione, le cooperative sociali, le fondazioni, gli enti di patronato, altri soggetti privati non a scopo di lucro"*. In questo modo, viene ricono-

sciuta la molteplicità dei soggetti operanti nel terzo settore, i cui unici requisiti sarebbero la natura privatistica e l'assenza di una finalità lucrativa. Il successivo D. Lgs. 155/2006, attraverso l'introduzione dell'impresa sociale, mirava all'obiettivo di ricondurre a unità la legislazione esistente, definendo cosa siano gli imprenditori sociali. Tra i soggetti che possono diventare imprese sociali si trovano tutte le organizzazioni che operano nel terzo settore (associazioni, fondazioni, comitati e cooperative), le società di persone, di capitali e i consorzi patto che siano organizzazioni private non in forma di impresa individuale; abbiano la natura giuridica di impresa, ai sensi del 2082 c.c., avente ad oggetto beni o servizi di utilità sociale (non limitata ai membri dell'organizzazione); agiscano senza scopo di lucro, anche indiretto. Non possono diventare imprese sociali, invece, le amministrazioni pubbliche, le organizzazioni i cui atti costitutivi limitano l'erogazione di beni e servizi in favore dei soli soci - il caso delle cooperative con scopo mutualistico - e le organizzazioni di volontariato. Con questa disciplina si è introdotta una classificazione che conserva le caratteristiche e le differenze già esistenti, lasciando una pluralità di modelli giuridici e vari modelli di imprese. A prescindere dalla qualificazione formale di impresa sociale, il terzo settore risulta perciò caratterizzato da una pluralità di soggetti giuridici molto differenti tra loro.

Partendo dal contesto sopra descritto, la riforma del Terzo Settore ha voluto promuovere finalità sociali e modalità economicamente efficienti di gestione, ampliando il ruolo dell'impresa sociale. L'aspetto dell'efficienza economica e dei criteri economicistici nella valutazione dei risultati, dà però adito a delle perplessità perché risulta un tentativo di ibridazione tra una organizzazione senza scopo di lucro e logiche a fine di lucro. Detto in altri termini, un'impresa di tipo economico liberista deve seguire logiche proprie del meccanismo di mercato, cosa diversa per un'organizzazione senza scopo di lucro con finalità sociali che, sebbene debba essere organizzata con efficienza nel rapporto mezzi/risultati ottenuti, non risolve il criterio di Pareto e neppure il paradosso di Sen³. La contraddizione tra necessità di far quadrare i bilanci e le finalità sociali pesa quotidianamente nella vita delle organizzazioni con finalità sociali, intese in senso ampio; si potrebbe dire che ci siano i doveri di un'impresa, senza potersi avvalere delle utilità di un'impresa propriamente detta, cioè del profitto. La contraddizione, in parte irrisolvibile, può essere affrontata forse solo garantendo ai soggetti sociali e alle imprese socialmente attive, un più chiaro riconoscimento ed un'effettiva semplificazione nella gestione amministrativa, regimi fiscali agevolati, e concrete opportunità di accesso a forme di finanziamento. Ciò senza dimenticare che anche il TS si imbatte nelle strettoie della scarsità di risorse e dei loro costi di reperimento. D'altra parte, i soggetti operanti nel terzo settore svolgono un'utile e necessaria funzione di supporto sociale ed ormai, in numerosi casi, di vera e propria supplenza a funzioni e compiti che i

³ Il criterio dell'ottimo di Pareto e il paradosso di Sen, con le riflessioni che ne sono scaturite, evidenziano la estrema difficoltà di tenere assieme criteri economici liberisti e benessere sociale in un contesto democratico. L'efficienza economica è una situazione nella quale nulla può essere migliorato senza che qualcos'altro venga danneggiato, l'efficienza di Pareto, o ottimalità di Pareto, è una situazione in cui nessun criterio individuale o di preferenza può essere migliore senza peggiorare o peggiorare almeno un criterio individuale o di preferenza o senza alcuna perdita (Mathur, 1991; Montesano, 2002). Con una visione diversa e più moderna, Sen dimostra, paradossalmente, che in uno Stato che voglia far rispettare contemporaneamente efficienza paretiana e libertà, possono crearsi delle situazioni in cui al più *un* individuo ha garanzia dei suoi diritti. Dimostra quindi matematicamente l'impossibilità di perseguire l'efficienza ottimale, secondo Pareto e, insieme, il liberalismo (Sen, 1992, 2000, 2006).

servizi pubblici⁴ non riescono sempre a fornire in modo adeguato. Alcuni elementi delle recenti linee guida, quale l'importante impegno di consolidamento del 5 per mille, vanno in questa direzione. Però sarebbe opportuno prevedere una riforma del sistema fiscale e contributivo, applicato in questo ambito, che consenta di finanziare meglio le attività del TS, altrimenti si rafforzerà il divario tra i pochi enti ricchi e le tante realtà minori. Per esempio, così come per la cooperazione sociale è prevista una fiscalità di vantaggio quando impiega ed avvia al lavoro soggetti protetti (ex detenuti, invalidi, ecc.), si potrebbe estendere il sistema della fiscalità di vantaggio a tutti gli operatori del Terzo settore. Anche un'estensione del sistema delle donazioni da privati e del correlato sgravio fiscale, offrendo più ampie possibilità e creando effettivamente un circuito di finanziamento e di sgravi fiscali. Favorire lo sviluppo del TS non è una scelta di carattere soltanto etico, ma risponde all'esigenza pratica di dare rilievo a soggetti che si sono dimostrati efficienti nella prestazione della propria opera e che possono integrare altre forme di *welfare*. È importante ricordare la possibile funzione anticiclica della cooperazione, soprattutto della cooperazione sociale, che anche solo per questo meriterebbe maggior attenzione dal legislatore.

Proprio perché i soggetti di promozione sociale non sono e non possono essere imprese in senso stretto, gli indicatori della loro efficacia ed efficienza non possono essere gli stessi di un'azienda, soprattutto in termini di ricavi, profitti e redditività. Nelle linee guida della riforma si accenna solo brevemente al tema della misurazione dell'impatto sociale, ma esso è invece cruciale, poiché misura l'effettiva efficienza del Terzo settore, la sua reale efficacia rispetto ai fini ed anche l'impatto in termini di sviluppo territoriale. Questo aspetto deve perciò essere considerato con attenzione, esso appare un'applicazione dei temi promossi nella letteratura economica più avanzata, da Amartya Sen in poi, circa la ricerca di criteri di misurazione dello sviluppo in termini qualitativi diversi dal PIL. Ma la sua attuazione ai soggetti sociali, al di là di qualche applicazione sulla responsabilità sociale di impresa - che risulta comunque sempre secondario, cioè elemento aggiuntivo e integrante dell'attività tesa al profitto - richiede elaborazione e sviluppo, in particolare tenendo conto degli aspetti complessivi di un sistema territoriale che, se non indirizzato da puntuali politiche dello Stato, non tenderà al riequilibrio. Di seguito si riportano i principali modelli di *welfare* presenti in Europa.

2. Modelli di *Welfare State* prevalenti in Europa

Esaminati alcuni aspetti del *welfare* italiano, dei principali riferimenti legislativi e delle difficoltà di coniugare efficienza liberista e scopi sociali, è utile confrontare il modello italiano entro il contesto dei modelli di *welfare* presenti in Europa. Ciò

⁴ Il riferimento è a quelli del circuito fiscalità generale-servizi al pubblico. La nozione di servizio pubblico è stata, in passato, caratterizzata da una concezione soggettiva: era considerato servizio pubblico quello prestato da parte di un pubblico potere. Si è successivamente affermata una concezione oggettiva che, indipendentemente dalla natura del soggetto erogatore, riconosce il carattere di servizio pubblico in virtù del suo regime, ovvero per il soddisfacimento delle esigenze della collettività. È possibile distinguere due categorie di servizi pubblici: 1) con rilevanza economica, i servizi che permettono, nella gestione degli stessi, una copertura tra costi e ricavi. Quindi possono essere esercitati in forma imprenditoriale e si prestano a essere gestiti da privati in regime di concorrenza; 2) senza rilevanza economica, ovvero servizi che non consentono una copertura dei costi, per cui le pubbliche amministrazioni si fanno carico degli oneri di fiscalità generale e del coinvolgimento dei privati che può riguardare i gestori cui vengono erogati finanziamenti pubblici.

per comprendere se abbia specificità sue proprie e come tali specificità si proiettino sull'aspetto territoriale. L'intento è quello di comprendere se alcune delle sue caratteristiche determinino gli squilibri territoriali, oppure li consolidino, o si pongano ad essi in modo antitetico favorendo dinamiche di riequilibrio. I modelli di *welfare* possono classificarsi e organizzarsi secondo diverse tipologie e modalità⁵, tra queste è sembrato una sintesi efficace quella di Vogliotti e Vattai (2014), riportata in Tab. 1.

Tab. 1 - Modelli di Welfare

Tipologia	Destinatari principali	Livello prestazioni	Fonti di finanziamento	Attore principale
<i>Welfare</i> liberale	Poveri, persone in stato di bisogno, lavoratori a basso reddito	Basso	Contributi sociali, contributi dello Stato	Mercato
<i>Welfare</i> conservatore	Lavoratori e loro famiglie	Medio	Contributi sociali, contributi dello Stato	Stato e famiglia
<i>Welfare</i> social democratico	Tutti i cittadini	Alto	Contributi dello Stato prevalenti rispetto ad altre fonti	Stato
<i>Welfare</i> mediterraneo	Lavoratori dipendenti	Basso	Contributi sociali, contributi dello Stato	famiglia

Fonte: Vogliotti & Vattai (2014, p. 20)

C'è poi un altro importante aspetto del modello italiano che ha ricadute territoriali, è quello relativo al mercato del lavoro in questo particolare settore del sociale senza lucro. L'ISTAT (2011), nel *Censimento delle istituzioni non profit*, ha rilevato come 5,7 milioni di persone siano impiegate nel cosiddetto Terzo settore. In particolare: l'83,3% del totale è costituito da volontari, l'11,90% da dipendenti, il 4,70% da lavoratori esterni, lo 0,10% da lavoratori temporanei. Dal punto di vista occupazionale, quindi, i dati indicano l'esistenza di oltre 950.000 unità lavorative, un numero rilevante ed in vistoso aumento rispetto ai circa 590.000 di dieci anni prima. Nello specifico, gli ambiti settoriali dell'assistenza sociale e della sanità sono quelli dove si concentra la maggior parte degli addetti delle organizzazioni del *non profit* (incluso Associazioni, Cooperative, Fondazioni, Organizzazioni di volontariato) e sono anche gli ambiti in cui l'incidenza di lavoratori dipendenti (a tempo indeterminato e determinato) è maggiore: il 56,4% degli addetti del *non profit* è infatti concentrata nei settori dell'assistenza e della sanità. Nonostante l'articolo 12 della L. 328/2000 preveda un sistema di regolamentazione delle professioni sociali a livello nazionale, ciò non si è ancora attuato. La riforma del Titolo V della Costituzione ha, come è noto, lasciato ampi margini di potere e di azione alle Regioni in materia di Politiche sociali, contribuendo all'ulteriore frammentazione di un sistema privo di un quadro organico di riferimento. Tale riforma si ritiene quindi abbia sostanzialmente accentuato le disparità e rallentato i già lenti

⁵ Per esempio per finalità prevalenti, tipo di finanziamento o gestione (Bertin, 2012; Bonoli & Natali, 2012; Ceraolo, 2011; Fumagalli, 2012; Lindert, 2004; Saltman et al., 2007; Saraceno, 2013; Tomka, 2003)

processi di integrazione ed omogeneizzazione. Le Regioni, nel definire le caratteristiche dei lavoratori del sociale, si sono mosse autonomamente e in ordine sparso, attraverso nomenclature e percorsi formativi difficilmente comparabili con categorie di professioni sociali esercitate sul territorio nazionale. Il risultato è stato una proliferazione indiscriminata accompagnata da una moltiplicazione delle figure professionali del sociale⁶. I legami con il mercato del lavoro e con le sue caratteristiche, variamente differenziate per aree, accentuano ancora la già scarsa omogeneità, tuttavia potrebbero costituire un altro strumento d'intervento per politiche di riequilibrio.

Entro questo contesto variamente sbilanciato, l'integrazione pubblico-privato è abitualmente descritta, forse con aspettative illusorie, come un meccanismo in grado di far fronte ai crescenti vincoli di spesa del pubblico, al dualismo geografico, ma anche all'evoluzione dei bisogni dei destinatari dei servizi di *welfare*. Per mettere a fuoco le necessità evolutive del sistema di *welfare*, al *Welfare Italia Forum 2019*⁷ sono stati approfonditi i fattori di cambiamento, esogeni ed endogeni, che agiscono sul sistema di protezione sociale e influiscono sui bisogni dei fruitori dei servizi. L'aumento della speranza di vita – cresciuta in media di 1,7 anni dal 2008 ad oggi –, la caduta del tasso di natalità del 25%, i cambiamenti del mercato del lavoro verso una maggiore diffusione delle forme non standard, le innovazioni tecnologiche che mettono a rischio di automazione il 15% dei posti di lavoro nei prossimi 15-20 anni, sono alcune delle tendenze in atto.

Il tentativo di transizione ad un *welfare* più inclusivo e sostenibile, inoltre, dovrebbe passare per una riduzione dei forti divari presenti nel Paese, in molte aree fondamentali per lo sviluppo: in Italia i giovani che non studiano, non lavorano e non si formano sono, secondo alcune rilevazioni, circa il 25,5%, ma in alcune Regioni del Sud superano il 40%, generando costi per il sistema-Paese pari ad oltre 21 miliardi di Euro. Le famiglie italiane, soprattutto nel Mezzogiorno, tra il 2001 e il 2017 hanno perso tra 16 e 29 punti percentuali di reddito netto disponibile rispetto ad alcuni Paesi europei. Occorrerebbe cogliere questa fase di transizione per indirizzare verso un riequilibrio il territorio nazionale, proprio attraverso gli interventi per adeguare il modello di *welfare*, integrare i diversi attori (pubblico, privato, *no-profit* ed UE), offrendo ai cittadini migliori e più moderne risposte di protezione sociale.

Lo scenario tendenziale previsto per l'Italia del *welfare*, nei prossimi 30 anni, mostra infatti caratteristiche molto diverse da quella attuale. Dal punto di vista demografico, si stima ci saranno 36.000 nascite annue in meno e 2,9 milioni di anziani non autosufficienti in più. Il tasso di dipendenza strutturale subirà un incremento di ben 27,2 punti percentuali rispetto a quello attuale. Il numero di stranieri salirà a circa 10,3 milioni, anche se il contributo dell'immigrazione all'equilibrio demografico del Paese resta basso e, nel tempo, si sta indebolendo. La combinazione di trend demografici e cambiamenti nel mercato del lavoro porterà nel 2050 ad un calo di 7,4 milioni di persone in età lavorativa e 2,3 milioni di occupati in meno. Nel complesso, si arriverà ad un rapporto di 1,1 pensionati per ogni lavoratore con necessarie conseguenze sul sistema previdenziale che vedrà aumentare di 1,3 p.p. l'incidenza della spesa pensionistica sul PIL e andrà verso una riduzione del tasso di sostituzione di circa 15 p.p., rafforzando l'urgenza di ac-

⁶ Ciò richiede ora una riorganizzazione delle figure del sociale che può essere realizzata solo attraverso una classificazione nazionale e uniforme delle professioni stesse.

⁷ Il *Welfare Italia Forum*, promosso da Unipol e Ambrosetti, incontri e rapporti annuali di scenario, che testimonia anche dell'interesse delle imprese private ad essere presenti nel settore.

crescere la componente di previdenza integrativa. Le dinamiche economiche, inoltre, proiettano il raddoppio dei costi attuali in *Long Term Care* e 5,7 milioni di nuovi poveri che si andrebbero ad aggiungere al numero odierno.

L'attuale regionalizzazione del sistema del *welfare* nell'offerta dei servizi sanitari e sociosanitari è stato il risultato di un processo ambiguo e denso di conflittualità istituzionale, iniziato negli anni '70 con l'istituzione delle Regioni. Da allora a oggi, solo per citare i casi più rilevanti, sono state approvate tre riforme sanitarie⁸: la riforma socio assistenziale con la Legge n. 328 del 2000; la riforma del Titolo V della Costituzione con ampie conseguenze su questa ultima norma a pochissimi mesi dalla sua approvazione; il cosiddetto federalismo fiscale, e gli interventi di *spending review*, centrati sulla messa sotto controllo della spesa pubblica regionale e degli enti locali introdotti con le varie leggi di stabilità. Parallelamente c'è stata la normazione delle singole politiche, quali il contrasto alla povertà, le politiche per l'infanzia e l'adolescenza, quelle di cura delle dipendenze o il completamento della normativa sanitaria, per citarne alcune, anche in questi casi con continui confronti di attribuzioni, revisioni e nuove riattribuzioni delle competenze tra i vari livelli di governo e territoriali. Un risultato, quello della regionalizzazione, da più parti criticato per aver accentuato, anziché risolto, le disuguaglianze nell'effettività dei diritti sociali e sanitari, le differenze di offerta reale, le differenze di efficienza e qualità delle prestazioni erogate, ecc. come evidenziatosi anche nelle vicende pandemiche del Coronavirus. La regionalizzazione ha pure indotto a comparazioni su efficacia ed efficienza nelle diverse aree d'Italia, queste comparazioni si scontrano con notevoli difficoltà metodologiche che gli esperti conoscono ma che sfuggono all'opinione pubblica, la quale considera a volte validi esempi poco o nulla significativi, con ciò accentuando sia la percezione dei divari sia la reiterazione di scelte politiche e sociali poco eque⁹. In effetti non è facile determinare se, per esempio, l'inefficienza sia causata da una condizione sfavorevole delle variabili di contesto esterne e sia quindi indipendente delle azioni dell'imprenditore o dell'amministratore pubblico (per esempio i vincoli sull'offerta quali quelli geomorfologici di una Regione) oppure possa essere spiegata da altri fattori (per esempio la differente qualità della gestione del personale all'interno di un ospedale) o ancor di più da fattori casuali o da errori di misura degli *input/output*. Una possibile soluzione pratica è data non dal privatizzare e ricondurre tutto alle logiche di mercato ma, per usare una espressione di britannica, dare ruolo agli *stakeholders*, più che agli *shareholders*, cioè ai soggetti portatori di un interesse, *stake*, famiglie, associazioni, fondazioni, piuttosto che ai proprietari di una quota aziendale, *share*.

⁸ Quattro, se si considera anche la cosiddetta riforma Balduzzi, D.L. 158/2012. Da notare che il sostanziale passo in avanti si è realizzato principalmente con la L. 833/1978, sopprimendo il sistema mutualistico e istituendo il Servizio sanitario nazionale (SSN), con decorrenza dal 1° luglio 1980.

⁹ È noto che un'attività utilizza risorse per fornire un prodotto attraverso il quale raggiungere uno scopo e l'efficacia si misura con riferimento al raggiungimento dello scopo, mentre l'efficienza si misura con riferimento al rapporto tra risorse impiegate e prodotto ottenuto. Nel settore privato la valutazione dell'efficacia di un'attività viene effettuata dal mercato, nel settore pubblico, invece, non esistono in generale indicatori specifici e osservabili dell'efficacia diversi dalla sanzione elettorale. La costruzione di indicatori di efficacia nel settore pubblico incontra difficoltà legate soprattutto alla definizione degli obiettivi e alla verifica del loro conseguimento. Fra le criticità si possono indicare: 1. i servizi pubblici spesso perseguono più obiettivi simultaneamente; 2. non sempre ad ogni obiettivo corrisponde un risultato misurabile; 3. i risultati possono prodursi su un arco di tempo prolungato; 4. gli utenti dei servizi non sono omogeneamente distribuiti - fattori di domanda differenti.

3. Il Terzo Settore e la sua azione nell'ambito del welfare

Al 31 dicembre 2018 le istituzioni *non profit* attive in Italia erano 359.574 e impiegavano 853.476 dipendenti¹⁰. Il numero di tali istituzioni aumenta con tassi di crescita medi annui abbastanza costanti nel tempo (circa del 2%) mentre l'incremento dei dipendenti, pari al 3,9% tra il 2016 e il 2017, si attesta all'1,0% nel biennio 2017-2018¹¹. Rispetto al complesso delle imprese di industria e servizi, l'incidenza delle istituzioni *non profit* continua ad aumentare, passando dal 5,8% del 2001 all'8,2% del 2018, mentre il peso dei dipendenti rimane pressoché stabile (6,9%). Questi dati si possono confrontare con quelli del Censimento del 2011 (Tab. 2).

Tab. 2 - Istituzioni non profit attive in Italia per ambito

Ambito	Numero Enti	Volontari	Lavoratori
Sociale	30.877	888.080	283.767
Sanitario	11.590	428.744	177.725
Culturale	54.163	822.097	64.661
Ricreative e di socializzazione	48.840	941.414	25.665
Sport per tutti	92.838	1.051.879	88.614
Cooperazione allo sviluppo	4.332	106.659	4350
Istruzione e ricerca	13.481	161.028	124.879
Giovani Servizio civile universale	1.000	capacità di offrire oltre 50.000 opportunità ogni anno di formazione alla cittadinanza attiva)	

Fonte: Dati del Censimento generale 2011 dell'ISTAT.

Il Codice del Terzo Settore (D. Lgs. 117/2017 e ss.mm.ii) ha riordinato la disciplina vigente in materia, definendo, per la prima volta, il perimetro del cd. Terzo Settore e degli enti relativi. Scorrendo l'elenco dei tipi di enti che ne fanno parte, emerge però, in assenza di interventi, il rischio di consolidamento di differenze locali, ad esempio, la prevalenza in alcune aree di associazioni di area cattolica, di quelle cooperative in altre, delle fondazioni in date aree urbane, ecc. Solo con il recente Decreto del 31 marzo 2021¹² sono state poi adottate le linee guida sul rapporto tra pubbliche amministrazioni ed enti del Terzo settore, i cui contenuti offrono stavolta maggiori strumenti per future politiche di modificazione

¹⁰ L'ISTAT attraverso il *Censimento permanente delle istituzioni non profit*, aggiorna e approfondisce i dati del settore. Le fonti del *Censimento permanente* sono il registro statistico delle istituzioni non profit e le rilevazioni campionarie di settore, esse quindi aggiornano, sia pure con metodologia diversa, i dati del Censimento decennale, l'ultimo dei quali è del 2011. I dati riportati del 2018 sono quindi l'aggiornamento del Censimento generale del 2011, e sono tratti dal *Censimento permanente* rilevato nel 2018 e pubblicati nel 2020.

¹¹ Evidente lo scarto a partire dal 2001, quando le istituzioni *non profit* erano 235.232 e gli addetti 488.523 (ISTAT, 2020b) dati tratti da: *Struttura e profili del settore non profit.2020*.

¹² Il D.M.L.P.S.72/2021, indica le linee guida sul rapporto tra pubbliche amministrazioni ed enti del Terzo settore, disciplinato negli articoli 55-57 del D. Lgs. 117/2017.

territoriale, se si vorranno realizzare. Il provvedimento è significativo sia sotto un profilo metodologico che sostanziale e costituisce il punto di arrivo della collaborazione tra Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, Regioni, Enti locali e Terzo settore, attraverso la costituzione di un gruppo di lavoro specifico. Gli strumenti per possibili politiche di riequilibrio sono riportati nei criteri-principi e negli organismi di coordinamento e controllo. Infatti gli ETS devono svolgere, in via esclusiva o principale, una o più attività di interesse generale per il perseguimento, senza scopo di lucro, di finalità civiche, solidaristiche e di utilità sociale. Quanto agli organismi di coordinamento si ricorda che sono previsti: il Consiglio Nazionale del Terzo Settore-CNTS (Artt. 58 e ss. D.Lgs. 117/2017) e l'Organismo Nazionale di Controllo- ONC (Artt. 64 e ss. D.Lgs. 117/2017), i quali, se messi in grado di operare correttamente, potrebbero orientare l'azione di riequilibrio, avendo una visione d'insieme nazionale e non localistica. Gli aspetti giuridici testimoniano dell'interesse crescente verso il terzo settore quale strumento di possibile azione sociale ed economica di medio-lungo periodo ed anche i limiti delle azioni possibili. In un certo senso sarà una sfida organizzativa e gestionale di cooperazione tra i tre settori e, se si vorrà, anche di spinta ad un riequilibrio territoriale.

3.1. Gli squilibri territoriali e il localismo

La diffusa tendenza, cui si è già accennato, a settorializzare e frammentare le forme del *welfare*, si è sovrapposta a caratteristiche economico-insediative già poco omogenee. Oltre alla storica differenza tra aree del Nord e del Sud, altre analisi articolano le disparità territoriali in almeno tre macro-aree: Nord, Centro e Sud, ciascuna caratterizzata da modelli insediativi ed economici diversi (Bagnasco, 1977; Becattini, 1989; Daniele & Malanima, 2011; Felice, 2007). Tali differenze si riflettono anche nell'ambito del *welfare*, nella distribuzione e concentrazione dei servizi erogati e disponibili. Nel Mezzogiorno d'Italia, ancora oggi, la famiglia assolve ad un ruolo di garanzia ed ammortizzatore sociale improprio in un contesto socio-economico quale si immagina sia quello medio italiano. Tali disparità sociali e geografiche non sono state ridotte dalla regionalizzazione, anzi, negli ultimi decenni, il *welfare* ha subito trasformazioni che lo hanno portato ad avere caratteri sempre più locali. Le cause sociali ed economiche delle trasformazioni del *welfare* sono molte e non possono essere affrontate in questo contributo. Ci si limita perciò ad indicare alcuni fattori del cambiamento: a) i mutamenti socio-demografici, come l'aumento della speranza di vita, la riduzione della natalità, l'aumento dell'instabilità delle convivenze; b) i mutamenti economici e del mercato del lavoro, come la liberalizzazione dei mercati, la diminuzione dei posti fissi e una maggiore instabilità ed eterogeneità occupazionale, la maggiore presenza delle donne; c) i mutamenti istituzionali che riflettono le spinte ad un indebolimento delle capacità regolative degli Stati nazionali e favoriscono sia forme di decentramento territoriale che di coordinamento sovranazionale (Kazepov, 2008). Questi cambiamenti hanno reso il *welfare* tradizionale – che tende ad essere centralizzato e standardizzato – meno attraente, prima ancora che in Italia potesse realmente bene organizzarsi e strutturarsi, con la conseguenza di essere valutato e percepito come ancora meno capace di rispondere con modalità efficaci a una domanda sociale eterogenea e individualizzata. Dal punto di vista politico, ciò ha contribuito a produrre una crisi ideologica di legittimazione del *welfare*, per cui fasce crescenti della popolazione sono divenute sempre meno propense a giustificare la spesa sociale, pur essendone tra i maggiori beneficiari. Non ultimo,

la crisi economica internazionale del 2008 ha interessato tutti i Paesi industrializzati, ma soprattutto in quelli dell'Europa meridionale si è tradotta in austerità e nel taglio delle spese di *welfare*. In tale scenario, si è parlato di un ipotetico nuovo *welfare* che dovrebbe essere più locale, mobilitando sia il terzo settore che il settore privato del profitto. Un *welfare*, si è detto, orientato ad investimenti e innovazioni e che, allo stesso tempo, favorisca forme di privatizzazione. È intuibile da ciò che persiste una quota di ambiguità e confusione, alimentate da interessi e spinte settoriali e locali, circa gli obiettivi del *welfare*, la sua universalità¹³, le strategie di indirizzo, la sua funzione economica. Il *welfare* cosiddetto locale è infatti al centro di due diverse forze intrecciate e contrapposte:

1) l'imperativo di trovare risposte efficaci a bisogni di sostegno sociale sempre più individualizzati ed eterogenei, esito delle trasformazioni di cui sopra, e quindi di espandere servizi sociali e politiche attive;

2) la necessità di far fronte alla scarsità delle risorse a disposizione degli enti pubblici e alle crescenti difficoltà di legittimazione della spesa pubblica in assenza di una visione globale di politica economica.

Queste due forze determinano strategie di riforma del *welfare* non sempre conciliabili: promuovere una copertura più articolata ed efficace dei nuovi rischi; tagliare la spesa pubblica (Andreotti & Mingione, 2014). L'espansione del *welfare* non può che rispondere con difficoltà a queste opposte aspettative. L'ambito locale è stato spesso considerato più efficace nell'adattarsi ai bisogni eterogenei dei cittadini perché permette di identificarli meglio e renderebbe più facile mobilitare risorse utili al loro soddisfacimento e, si ritiene forse con superficialità, che l'intervento locale sia sempre meno costoso perché più capace di attivare risorse. Un *welfare* locale che utilizzi maggiormente le risorse del terzo settore e del privato pone invece forti problemi in termini di disuguaglianze e di esigibilità dei diritti sociali, soprattutto dove sia in atto una riduzione di risorse e/o un ritiro del *welfare* pubblico. Si rischia infatti di lasciare ambiti con deficit di protezione lì dove le innovazioni locali, l'*empowerment*, la mobilitazione di alcuni gruppi specifici di cittadini, non sono in grado di compensare l'assenza, o il ridimensionamento, dell'impegno pubblico. Sommando a ciò le preesistenti citate disuguaglianze territoriali con aree dove le iniziative si realizzano ed aree in cui queste mancano o non decollano, ne deriva l'accentuazione di aree di marginalità, scaricando sulla presunta incapacità ad organizzarsi localmente ogni responsabilità. Il fatto che il tessuto produttivo meridionale sia meno ricco di quello settentrionale, rinforza la separatezza tra la disponibilità di assistenza dei lavoratori dipendenti, che quanto meno godono di stabilità retributiva, e quella della molteplice massa di precari, di lavoratori temporanei in piccole imprese, delle famiglie monoreddito, delle persone costrette a cumulare lavori di vario tipo per incrementare le disponibilità economiche familiari. La tendenza in atto, dunque, non mira ad ottenere un riequilibrio territoriale ma anzi può facilmente accentuarlo.

Non solo, nel valutare le possibilità di riequilibrio territoriale è difficile ignorare le modalità spesso clientelari che hanno caratterizzato nel lungo periodo l'erogazione di servizi, ciò non solo nel Mezzogiorno, come certa pubblicistica ancora sostiene, ma nell'intero Paese. Da questo punto di vista l'apporto del TS si presta ad ampi rischi di manipolazione, se non è stato facile arginare le spinte particolari in enti pubblici regolamentati si può temere che potrebbe essere ancora più difficile realizzarlo in enti eterogenei per formazione, orientamento e gestione locale. I dati ufficiali sono chiari: secondo l'ISTAT del 2018, la distribuzione territoria-

¹³ Circa l'universalismo, alcune interessanti considerazioni sono in Ferrera (1995).

le vede oltre il 50% delle istituzioni attive nelle regioni del Nord contro il 26,7% dell'Italia meridionale e insulare. Il numero di istituzioni *non profit* ogni 10mila abitanti è un indicatore che misura più chiaramente la presenza territoriale: se al Centro-Nord tale rapporto assume valori prossimi se non superiori a 60 (in particolare al Nord-est, dove raggiunge il livello di 68,2), nelle Isole e al Sud è pari rispettivamente a 48,1 e 42,2. Infine, i dipendenti sono ancora più concentrati delle istituzioni dal punto di vista territoriale, con oltre il 57% impiegato al Nord.

3.2. Prospettive e correttivi del TS

In un interessante lavoro di Lori e Zandonai (2021), realizzato per analizzare a distanza di venti anni gli esiti della L. 328/2000, gli Autori affermano che: “in primo luogo non si nota un contributo particolarmente rilevante da parte delle organizzazioni non lucrative nell’”invertire la tendenza” dei sistemi di welfare locale, in particolare all’interno di quelli che appaiono meno strutturati in termini di capacità di offerta e di regolazione come in alcune regioni del Mezzogiorno. In altri termini il settore non profit non sembra aver svolto il ruolo di ‘agente di cambiamento’ proponendo nuove attività o favorendo una maggiore inclusione del sistema, ma piuttosto di copertura, a volte parziale, rispetto all’offerta pubblica.” (Lori & Zandonai, 2021) L’importante e complesso disegno di riforma del Terzo Settore, assegna invece ad esso un ruolo maggiore e potenzialmente innovatore e sussidiario. Per tali motivi gli ETS, sono stati anche indicati quali strumenti del secondo *welfare*, dando all’aggettivo «secondo» un duplice significato: uno temporale, nel senso che è un tipo di *welfare* più moderno rispetto a quello dei primi del ‘900, l’altro funzionale, nel senso che sperimenta nuovi modelli organizzativi più moderni e flessibili. Il Centro di Ricerca Einaudi di Torino e il Dipartimento di Scienze Sociali e Politiche dell’Università Milano hanno stilato un rapporto proprio sul secondo *welfare*, tuttavia lascia perplessi la scelta dei curatori di citare le fondazioni di origine bancaria tra gli ETS considerati virtuosi, poiché esse dispongono di mezzi economici mediamente superiori e non costituiscono il modello prevalente tra gli ETS. Questo risulta invece un esempio proprio di una delle distorsioni del TS, mancando totalmente nel Mezzogiorno d’Italia istituti bancari di rilievo nazionale ed internazionale, è evidente che anche le loro fondazioni, tranne limitate eccezioni, forse più di immagine, tendono a privilegiare alcune aree del Paese. Gli stessi curatori del rapporto ammettono che anche il secondo *welfare* tende a concentrarsi nel Nord. Cosa ci si aspetta si verifichi in aree depresse dove imprenditori illuminati e donatori facoltosi sono scarsi o inesistenti? Occorrono dunque ulteriori correttivi economici, non nuovi ma non per questo superati, ad esempio incentivare donazioni e filantropia verso le organizzazioni ETS, anche attraverso proventi di lotterie e biglietti a diffusione nazionale; razionalizzare le risorse anche su base territoriale; regolamentare meglio la erogazione di prestiti, crediti e ridurre i costi di gestione dei conti bancari. Le agevolazioni e le sovvenzioni, infine, dovrebbero migliorare l’offerta in quelle aree geografiche già deprivate che finiscono con il gravare per molti aspetti sulle famiglie e sulle donne.

Conclusioni

Nell’esaminare le caratteristiche ed il possibile ruolo del TS nelle politiche di riequilibrio del territorio italiano è necessario muovere da alcune delle caratteristiche sociali ed economiche del *welfare* nel nostro Paese, solo in tal modo si possono

comprendere le persistenti tendenze centrifughe manifestatesi per molti anni. Articolato in casse previdenziali ed enti assistenziali di settore legati a categorie occupazionali (dipendenti pubblici, operai, addetti al settore elettrico, ordini professionali, ecc.) e con sviluppo territoriale irregolare, solo negli ultimi decenni il *welfare* è andato configurandosi quale sistema universale destinato a tutti i cittadini. Proprio nel periodo durante il quale si andava compiendo tale unificazione e trasformazione, il brusco passaggio alla regionalizzazione e l'ennesima crisi economica internazionale hanno fortemente frenato e penalizzato l'orientamento universalista, ostacolato, non da ultimo, da vari governi con chiaro sbilanciamento settentrionalista. La diffusa insoddisfazione per il funzionamento del *welfare* e la sua presunta imminente fine hanno attirato l'attenzione verso il TS che, nel frattempo, ha rivendicato, sulla spinta dei principali attori che lungamente lo hanno orientato (area cattolica, ex area comunista, fondazioni bancarie, associazioni a forte connotato locale) una maggiore presenza e riconoscimento sociale e giuridico. Il TS è stato quindi considerato come uno dei possibili strumenti d'integrazione e di risparmio per il *welfare* esistente. Il caso della complessa privatizzazione della CRI dimostra, però, che pure iniziative sorte con grandi ideali, se gestite male e con fini politico-clientelari, possono naufragare nell'inefficienza. Tra le caratteristiche che già si erano manifestate in precedenza è però la scarsa omogeneità territoriale, che porta, ad esempio, a disponibilità di servizi per l'infanzia estremamente differenti in diverse aree d'Italia, con zone di fatto prive di tali servizi ed altre con disponibilità adeguata e diversificata. L'eterogeneità dei soggetti del TS può costituire un ostacolo al loro coordinamento, tuttavia le norme più recenti paiono orientate a garantire, almeno in teoria, quella visione di sistema nazionale che è mancata sino ad ora. Per le politiche di riequilibrio territoriale si apre quindi una sfida, sia organizzativa sia di volontà, nel perseguire tale obiettivo che, come evidenziato, sconta già numerosi ostacoli storici, ideologici, economici e la grave irrisolta questione del Mezzogiorno, che è economica, sociale ed infrastrutturale. A tale forte divario Nord-Sud, che non è l'unico ma certamente il più ampio e grave squilibrio territoriale, si sommano quelli delle aree metropolitane a confronto con le città medie e piccole, e quello tra fasce costiere ed aree interne. Solo se si sarà capaci di dare seguito al principio universalistico del *welfare* e ad un coordinamento nazionale di indirizzo concreto, non soltanto di consultazione, le possibilità di riequilibrio potranno essere realizzate.

Bibliografia di riferimento

- Andreotti, A. & Mingione, E. (2014). Local welfare systems in Europe and the economic crisis. *European Urban and Regional Studies*, 49(9): 1925-1940.
- Ascoli, U. (a cura di) (1984). *Welfare State all'italiana*. Roma-Bari: Laterza.
- Bagnasco, A. (1977). *La problematica territoriale dello sviluppo italiano*. Bologna: il Mulino
- Becattini, G. (1989). Piccole e medie imprese e distretti industriali nel recente sviluppo italiano. *Note economiche*, 3, pp. 397-412.
- Bertin, G. (2012). Modelli di welfare e sistemi sanitari: quali omogeneità e specificità? *Salute e società*, 1, pp. 33-64. doi: 10.3280/SES2012-001003.
- Bonoli, G. & Natali, D. (2012). *The Politics of the New Welfare State*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Ceraolo, R. (2011). Il Welfare State in Europa: brevi note su origine, modelli e tipologie. in *Quaderni di Intercultura*, III(32), pp. 1-14. Doi: 10.3271/N32.
- Colozzi, I. (2012). *Dal vecchio al nuovo welfare. Percorsi di una morfogenesi*. Milano: FrancoAngeli.

- Daniele, V. & Malanima, P. (2011). *Il divario Nord-Sud in Italia, 1861-2011*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Donolo, C. & Fichera, F. (a cura di) (1981). *Il governo debole: forme e limiti della razionalità politica*. Bari: De Donato.
- Felice, E. (2007). *Divari regionali e intervento pubblico. Per una rilettura dello sviluppo in Italia*. Bologna: il Mulino.
- Ferrera, M. (1984). *Il Welfare State in Italia*. Bologna: il Mulino.
- Ferrera, M. (1995). The Rise and Fall of Democratic Universalism. Health Care Reform in Italy, 1978–1994. *Journal of Health Politics, Policy and Law*, 20(3), pp. 275–302.
- Fumagalli, A. (2012). *Economia sociale di mercato. Dizionario di economia e finanza*. Roma: Treccani.
- ISTAT (2011). *Censimento delle istituzioni no profit*. Roma: ISTAT.
- ISTAT (2020a). *Indagine sulle condizioni di vita*. Roma: ISTAT.
- ISTAT (2020b). *Struttura e profili del settore non profit*. Roma: ISTAT.
- Kazepov, Y. (2008). *La dimensione territoriale delle politiche sociali in Europa*, Roma: Carocci.
- Lindert, P. (2004). *Growing Public: Social spending and economic growth since the eighteenth Century*. London, England: Cambridge University Press.
- Lori, M. & Zandonai, F. (2020). Tempo di bilanci (e di mutamenti?): il ruolo delle istituzioni non profit nella geografia del welfare territoriale. *"Politiche Sociali/Social Policies"*, 3/2020, pp. 459-484
- Lori, M. & Zandonai, F. (2021). Quale ruolo per le istituzioni non profit nella geografia del welfare territoriale? *Percorsi di secondo welfare*. Disponibile al sito web: <https://secondowelfare.it/terzo-settore/tempo-di-bilanci-e-di-mutamenti-il-ruolo-delle-istituzioni-non-profit-nella-geografia-del-welfare.html>
- Madama, I. (2010). *Le politiche di assistenza sociale*. Bologna: il Mulino.
- Mathur, V. K. (1991). How Well Do We Know Pareto Optimality? *Journal of Economic Education*, 22 (2), pp. 172-178.
- Montesano, A. (2002). Vilfredo Pareto, l'economista. In G. Manca (a cura di), *Vilfredo Pareto (1848-1923). L'uomo e lo scienziato* (pp. 171-185). Milano: Libri Scheiwiller.
- Pagnoncelli, N. (2018). *Gli italiani: bisogni, aspettative e scelte di welfare*. Relazione presentata al Welfare Italia Forum, Roma, 11 dicembre.
- Ranci, C. & Pavolini, E. (2014). *Le politiche di welfare*. Bologna: il Mulino.
- Saltman, R. B., Bankauskaite, V. & Vrangbaek, K. (eds) (2007). *Decentralization in Health care*. Maidenhead, England: McGraw-Hill Education-Open University Press.
- Saraceno, C. (2013). *Il welfare*. Bologna: il Mulino.
- Sen, A. (1992). *Risorse, valori e sviluppo*. Torino: Bollati Boringhieri
- Sen, A. (2000). *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*. Milano: Mondadori
- Sen, A. (2006), *Scelta, benessere, equità*. Bologna: il Mulino
- Tomka, B. (2003). Western European welfare states in the 20th century: convergences and divergences in a long-run perspective. *International Journal of Social Welfare*, 12(4), pp. 249-260.
- Vogliotti, S. & Vattai, S. (2014). *Welfare State*. Bolzano: IPL.
- Welfare Italia (a cura di) (2019). *Rapporto 2019. Think Tank "Welfare, Italia"*. Unipol-The European House Ambrosetti. Disponibile al sito web: <https://welfare-italia.com/static/pdf/documenti/rapporto-2019-think-tank-welfare-italia.pdf>

Disagi dell'individuo ai tempi della pandemia

Discomfort of the Individual at the Time of the Pandemic

Michela Luzi

University Niccolò Cusano, Italy
E-mail: michela.luzi[at]unicusano.it

Abstract

Covid-19 was an unforeseen event, which nullified the individual's conviction of having everything under control, the illusion of living in a world protected from the intrusion of the imponderable and enclosed in the great *caveau* of progress. The epidemic storm has revealed the fragility of man's cognitive, emotional and spiritual worlds. A virus as lethal as it is global, which has inoculated the poison of imponderability, feeding a state of tautological fear that puts into circulation a series of unknowns. The unknown of contagion, the thinning of social spaces, the imposition of isolation in physical space, all amplified by the time dilation and questioning of the extended present, which characterizes contemporary society. All this shows the amazing epiphany of an enemy as unusual as dangerous, which imposes social disintegration in order to contain the contagion, but which devastates fabric of society.

Keywords: Tautological fear, Invisible enemy, Social order.

1. Limiti e condizionamenti

La consapevolezza di ciò che si sa, ma, prima ancora e soprattutto, di ciò che si è consente di entrare in relazione gli uni con gli altri e con le prospettive che possono derivare da ciascun rapporto. *Conosci te stesso* diventa allora espressione di umanità cosciente e responsabile, che però incontra difficoltà e non è facilmente accreditabile nel mondo della comunicazione medio-globale, che spesso si mostra frammentata, slegata da radici, proiettata in un futuro incerto, nel quale è difficile riuscire a discernere il senso ed il valore (Rufino, 2014). Partendo dall'epigrafe del Tempio dell'Oracolo di Delfi "Conosci te stesso", ci si inoltra verso la ricerca della verità, percorrendo i sentieri sempre attuali della tradizione socratica. Ricerca che conduce inevitabilmente alla distinzione tra sapere e conoscenza. Un sapere inteso come costruzione, acquisizione, comunicazione e scambio di dati e la conoscenza come 'coscienza attiva e costruttiva', che ha consentito l'emancipazione dell'umanità nel confronto con la natura (Bianco, 1977).

Lungo i gradienti di tale percorso l'individuo ha potuto, e può, tessere relazioni con gli altri e costruire esperienze di vita insieme, grazie alle quali si possono sviluppare e progredire rapporti con gli altri improntati sempre più a crescenti livelli di fiducia. Forti di un sapere consapevole, gli individui sono in grado di difendersi dalle insidie del mondo contemporaneo, che vede negli egoismi, nelle inimicizie, nei narcisismi e, perfino, in concorrenze spietate alcuni ostacoli che mettono in fibrillazione le poche e residuali certezze esistenziali. Certezze che faticano a preservarsi e conservarsi nelle tortuosità e nei paradossi di un mondo globalizzato, che confonde realtà e apparenze, sapere consapevole e verità fittizie.

Nella contemporanea realtà globalizzata, la condizione esistenziale dell'individuo si tinge di provvisorietà e frammentarietà, connotazioni negative che sfumano i contorni prospettici del futuro, diradando le relazioni sociali.

Se così è, cosa può succedere quando per far fronte ad una pandemia mondiale sono imposti straordinari limiti e divieti alle relazioni umane? Nessuno avrebbe mai potuto immaginare cosa sarebbe successo a causa di un virus, tanto letale quanto globale. Le misure attuate per affrontare il Covid-19 minacciano il tessuto sociale, con divieti che stravolgono le forme basilari della socialità: il saluto, le cerimonie, il lutto e molti altri rituali emotivi, cognitivi e sociali, limitando, non poco, le libertà.

La vita ordinaria si interrompe, abitudini consolidate vengono meno, se ne impongono di nuove, il confine tra privato e pubblico tende a sfumare, l'attenzione e la preoccupazione si concentrano sull'“evento” per antonomasia, a scapito di altri eventi anch'essi importanti (Battistelli *et al*, 2020). Vengono interdette le attività produttive (nell'industria, nei servizi, nella pubblica amministrazione); quelle espressive (atti di culto, iniziative culturali, sport, divertimenti); quelle relazionali (affetti, parentele, amicizie). A tutto questo si deve aggiungere uno stato di paura tautologica, che riguarda il contagio, l'incertezza, i tempi, gli spazi, le conseguenze del virus; tutta una serie di elementi che riescono ad avere un effetto opposto rispetto al ruolo fisiologico del fare società, necessario e funzionale a qualsiasi forma di minaccia o pericolo (Dal Lago, 1999). Gli individui decidono di riunirsi in collettività e di sottostare a determinate regole, accettando anche il fatto che qualcun'altro possa prendere delle decisioni per conto loro, proprio per far fronte a varie tipologie di minacce, che sono per loro causa di paure e rinunciando, in tal modo, anche a parte della loro libertà (Bauman, 2006; 2014). Dalla paura, infatti, nasce la rinuncia, nasce la vita associata come garanzia dai pericoli della vita, nasce la sottomissione e l'accettazione del dominio, cioè la società politica (Weber, 1958). La ‘persona artificiale’ dello Stato ha tra i suoi ruoli principali quello di dover gestire la totalità dei diritti, tenendo conto dei desideri della collettività; i cittadini sono disposti e accettano di essere governati, rinunciando a molte delle loro libertà, in cambio della garanzia di sicurezza e della liberazione dalla paura (Chiodi *et al.*, 2012). Questa stessa liberazione pone le basi e giustifica la convivenza civile, perché crea la società come limite, tutela e garanzia, istituzionalizzando un potere artificiale che conserva tutti i diritti dello stato di natura. Infatti, «l'uomo civile ha barattato una parte della sua felicità per un po' di sicurezza. Ma mette continuamente in pericolo questa sicurezza man mano che il desiderio di libertà e l'istinto distruttivo riprendono il sopravvento [...] ma forse ci abitueremo anche all'idea che ci sono difficoltà inerenti all'essenza stessa della civiltà e che non cederanno di fronte ad alcun tentativo di riforma. Oltre agli obblighi cui siamo preparati, concernenti la restrizione pulsionale, ci sovrasta il pericolo d'una condizione che potremmo definire la miseria psicologica della massa» (Freud, 1971, p. 250).

Il *pactum societatis*, come fondamento del *pactum subjectionis*, impone al potere di fornire protezione e assicurare la sicurezza ai cittadini, ma anche di garantire il rispetto dei dominati e la limitazione dell'azione del potere stesso (Cesareo, 2003). Si giustificano così tutti gli sforzi che l'uomo compie per creare condizioni artificiali di sicurezza, rendendo la società civile con le sue istituzioni, le sue norme, le regole ed i valori, una risposta alle varie tipologie di minacce che possono presentarsi. Grazie al *pactum societatis*, cresce la fiducia, tutelata e garantita da un'atmosfera sociale in grado di emarginare la paura e di consolidare la condizione civile dell'uomo, tramite il processo di civilizzazione (Elias, 1988). Processo che consente all'individuo di valutare gli sforzi compiuti per vincere e superare le sue

paure chimeriche e riconoscere, contemporaneamente, i reali o potenziali pericoli che potrebbero minacciare la sua stessa esistenza.

2. Le incertezze causate dalla pandemia

Tutto questo è ancora vero nei periodi di pandemia? Circa quaranta anni fa, Sabino Acquaviva in un suo libro descriveva la sensazione che prova l'individuo quando inizia a rendersi conto che tutto è destinato a finire. Questa consapevolezza lo porta a convivere con malinconie ed entusiasmi, gioie ed infelicità, perché è sempre più conscio che tutto quello per cui lotta quotidianamente e si sforza di costruire è definitivo: il successo, la carriera, gli affetti e gli amori. Una certezza che inizia a percepirsi nella fase media della vita. «È questo un periodo in cui la famiglia è ancora una realtà vicina e presente che tuttavia attende di dissolversi, sia nella prossima lontananza dei figli che nel trasformarsi del rapporto di coppia da amore in affetto profondo, a volte soltanto in amicizia. Oltre quanto ha realizzato o sta realizzando è il nulla, il nulla della vecchiaia o quello della fine. [...] Il passato non pesa ancora, può anche essere rivissuto con gioia, ma vi sono giornate in cui sembra che tutta la vita sia stata un'immensa fatica: dunque una vita che chiede finalmente riposo. E questo bisogno di stare fermi, di non fare, non amare, non conoscere, non capire, è spesso vissuto come l'anticipazione del dopo, di un dopo di noi uomini vivi, attivi, l'anticipazione di noi anziani, superati, antichi, finiti entro e fuori della famiglia» (Acquaviva, 1983, pp. 22-24).

Sembra la descrizione dello stato d'animo che ha accompagnato recentemente gli individui durante il periodo di *lockdown*, per la reclusione imposta dal Covid-19. Giorni caratterizzati dalla distopia, durante i quali sono state provate sensazioni altalenanti tra paura, speranza, angoscia, umanità, che hanno contribuito a rendere ancor più minacciosa l'ansia fondamentale (Beck, 2008). «La forte preoccupazione per qualcosa, a prescindere dalla cosa, può essere così intensa da paralizzare, rendere le persone fragili ed inermi, inibendone il pensiero e la creatività» (Martini, 2006, 105). Tutto è stato amplificato dall'isolamento forzato, dal vuoto delle città, dalle piazze deserte, dal silenzio; un'atmosfera di sospensione che ha reso ancora più forte la sensazione di impotenza e di incertezza. Ad aggravare ulteriormente la situazione c'è stato anche un forte senso di colpa, fomentato dal proliferare del contagio, causato da chi, comunque, non ha rispettato le regole, continuando a fare tutto senza alcuna responsabilità né senso civico (Ricolfi, 2020).

Un'incertezza generalizzata, che non ha precedenti. La stessa immagine del futuro, da sempre servita a dare senso e prospettiva al presente e a dare coerenza e carattere all'individuo, sembra essere offuscata, insicura, imprevedibile. Si assiste ad un vero e proprio vuoto di senso, che stimola a inventare un atteggiamento davanti ad ogni situazione della vita, senza però possedere un riferimento o un criterio coerente di scelta (Jedlowski, 1994). È ben risaputo che senza il senso, inteso come direzione, meta, ambizione, non si può procedere o comunque è molto difficile. Gran parte dei sociologi contemporanei sono concordi sul fatto che «si diano rapporti *sociali* solo in quanto le azioni siano dotate di senso» (Bixio, 1988, p. 30). La stessa esistenza, nel suo darsi, fornisce il senso, perché per il semplice fatto che qualcosa si dà, conferisce necessariamente senso all'atto (Bellini, 2019). Questa mancanza di senso e di mete da raggiungere contribuisce a far sì che l'individuo si senta *blasé*, annoiato, disadattato, un soggetto che non è “a suo agio”, non sa come muoversi né come reagire. Condizione che viene amplificata dalla presenza sempre in agguato del rischio (Beck, 2000), metaforicamente immaginato come una cappa

che grava minacciosa sulla vita degli individui e che muta continuamente, come conseguenza delle modifiche proprie di ciascuna società. Il rischio si alimenta con l'irruzione di un nuovo pericolo inimmaginabile perché invisibile e non conoscibile: la minaccia del contagio.

Nella società dei lumi non c'era nulla di peggiore di ciò che era invisibile o che fosse stato a metà strada tra il vivente e il non vivente, perché sfuggiva a qualsiasi classificazione e comprensione del sapere specialistico. Oggi, si vive una situazione analoga e si è immersi nella identica dimensione esistenziale dello smarrimento di fronte all'oscura presenza virale. La pandemia viene assimilata a una guerra, così come il suo protagonista, il virus, rappresenta il nemico.

La funzione del nemico è sempre stata fondamentale nella società, perché ha sempre contribuito a creare aggregazione sociale e a rinforzare le strutture culturali. «La creazione della figura del nemico, è stata una conquista culturale e politica per i periodi di decadenza, al contrario la perdita del nemico, mentre dà la sensazione di aver conseguito una vittoria, costituisce un acceleratore della crisi culturale» (Mongardini, 2004, p. 59). Beck oppone lo sguardo cosmopolita alla figura del nemico, inserendolo nella realtà come urgenza di ristrutturare una percezione della società legata a quelle coordinate spazio-temporali confinate al confronto e alla contrapposizione tra amico/nemico (Beck, 2005). Ma cosa accade quando, invece, per annientare il nemico è vietato fare società, anzi, è obbligatorio isolarsi e viene leso anche il diritto di libertà? Una situazione preoccupante, straordinaria e paradossale, assolutamente nuova, alla quale si vanno ad aggiungere minacce che enfatizzano ulteriormente la complessità del mondo, la sua indecifrabilità, l'inadeguatezza degli strumenti democratici e sanitari, e l'incertezza del futuro. L'individuo si trova sospeso tra l'incapacità di decifrare il presente e il prossimo futuro e la caducità dell'esistenza, le cui ragioni profonde fanno fatica ad imporsi davanti all'immanenza della tragedia. Ogni epoca della storia si è differenziata dalle altre per aver sperimentato forme particolari di paura, o meglio, ogni epoca ha dato un nome specifico ad angosce conosciute da sempre. «Queste definizioni erano delle interpretazioni latenti: nel senso che informavano su dove erano collocate le radici profonde delle minacce e dei timori, su cosa si doveva fare per evitarle, o sul perché non si potesse fare nulla per proteggersi» (Bauman, 1999, p. 99).

Oggi, non sembrano essere più così efficaci le considerazioni di Bauman, perché non è ancora chiaro quali siano le radici, le cause, né cosa si sarebbe dovuto o potuto fare per evitare la diffusione di una epidemia che sta avendo dimensioni ed effetti drammatici. Il mondo è stato attraversato da una quantità di pandemie imprevedibili, che oggi, però, si riattualizzano con il Coronavirus, definito il "re" dei virus, perché il più sconosciuto e intrusivo. «Riemergono, nella loro medioevalità, pregiudizi, credenze, paure, distanze, etichettamenti, silenzi, ma, non da meno, "sorpresa" [...] i contagi disaggregano sistemi sociali, politici, economici. Proprio nel momento in cui tutto sembrava interconnesso, interdipendente e assemblato, con il potenziale di contagio, si sono enfatizzate e si sono moltiplicate le dinamiche divisive e conflittuali, espresse e inesprese, consapevoli e inconsapevoli» (Rufino, 2020).

Di fronte alla tempesta pandemica, che ha sovvertito certezze e fatto emergere ataviche paure, l'individuo, dunque, è stato spinto a calarsi in una dimensione quasi autistica, in quanto costretto ad essere confinato, isolato, recluso in casa ed in balia dei media (Giraud, 2020). La pandemia ha posto l'individuo davanti ad una nuova, e tuttora sconosciuta, dimensione esistenziale ed epocale, le cui coordinate sono ancora ignote. Ne deriva un futuro incerto e difficile da concepire e progettare, perché lo stesso presente è costellato di dubbi, paure e altri mali.

3. Alcune coordinate valoriali

Tra i tanti mali prodotti dal Coronavirus, c'è anche la limitazione di uno dei diritti fondamentali di ciascun essere umano: la libertà. È uno dei beni più preziosi, senza il quale le sfere socio-politiche ed economiche non sono in grado di garantire a tutti gli individui la possibilità di realizzare pienamente se stessi, la loro personalità e la loro identità nel riconoscimento reciproco con gli altri soggetti (Urbinati, 2020). Non vi è dubbio, allora, che la libertà sia l'essenza dell'uomo e nessuna coercizione e compressione può essere tollerata e giustificata, perché essa, prima che si reifichi nei processi sociali, politici ed economici, è uno stato dell'anima. Einaudi sosteneva che l'uomo «deve ritrovare se stesso, nel suo animo, nella forza del carattere, la libertà che va cercando. La libertà è spirito, non è materia» (Marongiu, 1993, p. 27).

La diffusione del Covid-19 ha dato inizio ad un universo proto-naturale, estraneo e strano per gli individui, in grado di disattivare responsabilità, criticità e capacità progettuali e di assoluta compressione delle libertà individuali e collettive. Un nuovo mondo dello 'sconosciuto globale', un'incognita da cui non è facile distanziarsi e spesso difendersi, e che non può essere, allo stesso tempo, controllata e governata. «Tutto è stato chiamato in causa e rimesso in discussione, e tutto può cambiare direzione. Il nuovo contagio ha beffato le certezze di sistemi economici, produttivi, finanziari e politici, che, fino ad un attimo prima, sembravano inattaccabili nella loro capacità di condizionare e "disciplinare" il potere dei singoli stati (Sassen, 2008). Il contagio ha diviso e contrapposto, ha disarticolato gli standard decisionali, ha mixato centro e periferia, ha disseminato nuovi e sconosciuti reticoli, politici e decisionali. Ma ha anche "messo alla prova" la resilienza non solo e non tanto delle istituzioni territoriali, ma, soprattutto, dei cittadini del mondo. La società ha scoperto di essere sola» (Rufino, 2020, p. 58).

Una solitudine peggiorata da un atteggiamento di preclusione alla conoscenza vitale, che va a coincidere, nella peggiore delle ipotesi, con l'egoismo e con la chiusura autoreferenziale, fattori ancor più evidenti in periodi di pandemia (Wisner, 2004). In effetti il Covid-19 pone l'individuo di fronte a nuovi interrogativi, che mettono in dubbio le certezze o la credibilità delle previsioni che, sino non molto tempo fa, erano date per certe. «Ma l'umanità uscita dalla caverna è giunta nel non-luogo globale, dove il tempo e lo spazio, la conoscenza e l'incontro disconoscono il senso dell'origine e vedono precluso il senso del futuro [...]. La base fondativa del futuro è riassumibile in un unico concetto, che è anche una condizione esistenziale primaria: certezza. È la certezza dell'oggi il vero buco nero dell'umanità medio-globale e, soprattutto, delle radici e del futuro delle giovani generazioni, a cui sembra affidato un compito sovrumano, ancora da definire: cosa sarà del mondo?» (Rufino, 2014, pp. 38-39).

L'individuo, che già viveva in una condizione esistenziale di perenne minaccia, prima del Coronavirus, oggi si trova al centro di un vortice, da cui risulta ben difficile immaginare o ipotizzare un'idea di futuro rassicurante (Bianco, 2020). La società stessa si trova ad essere attraversata da conflitti, fibrillazioni e disparità di trattamento e opportunità, oltre che da una minaccia pandemica che getta tutto in uno stato di incertezza e confusione. Tutti fenomeni che rendono l'individuo sempre più vulnerabile, al punto che spesso è quasi costretto a rifugiarsi in un mero individualismo, nell'affannosa ricerca di una nuova matrice valoriale, dentro la quale costruire il necessario tessuto relazionale e sociale. È ben evidente che l'evaporazione delle liquide certezze, anteriori alla fase pandemica, pone

l'individuo e la società stessa nella condizione di costruire nuove garanzie a difesa della fragilità sistemica frustrata dal caos generato dal Covid-19. Il virus dell'indistinzione contamina sistemi e funzioni, ma lascia emergere l'esistenza di un "parassita", che distrugge il nucleo essenziale della coesistenza, il materiale genetico, di cui si sostanzia un sistema sociale: la solidarietà (Rufino, 2020).

L'uomo, nonostante i progressi della tecnica e della scienza, è chiamato a riappropriarsi e confrontarsi con una dimensione emotiva primordiale che aveva quasi rimosso, perché fagocitato da valori e interessi di tipo funzionale e utilitaristico. Il ritorno alla "normalità", manifestato come desiderio forte nel momento dell'emergenza, riassume l'interesse e la volontà degli individui di tornare a far propri valori e principi di tipo etico, morale, emozionale, relazionale e solidale. Una normalità intesa come fonte di sicurezza, come mezzo di tutela dai rischi, come bisogno di identità e difesa dall'incertezza e dalla conflittualità. Una normalità che fornisca gli elementi fondamentali per poter scegliere come programmare un nuovo futuro, ripensando le categorie valoriali intorno alle quali costruire la propria esistenza e tessere nuove relazioni sociali e nuove esperienze di vita.

La pandemia ha prodotto una tempesta perfetta, che ha enfatizzato e fatto esplodere le fragilità umane, creando emergenze non solo di tipo sanitario, ma anche di natura sociale, economica e culturale. Inevitabilmente, nei solchi del vissuto sarà tracciato un "prima" e un "dopo" rispetto all'emergenza epidemiologica in atto e tale linea rappresenterà il sestante che guiderà l'individuo verso l'epoca post-pandemica.

Bibliografia di riferimento

- Acquaviva, S.S. (1983). *Fatica d'amare*. Milano: Rusconi.
- Battistelli, F., Galantino M.G. (2020). *Sociologia e politica del Coronavirus. Tra opinioni e paure*. Milano: FrancoAngeli.
- Bauman, Z. (1999). *La società dell'incertezza*. Bologna: Il Mulino.
- Bauman, Z. (2006). *Paura liquida*. Roma: Laterza.
- Bauman, Z. (2014). *Il demone della paura*. Roma-Bari: Laterza.
- Beck, U. (2000). *La società del rischio. Verso una seconda modernità*. Roma: Carocci.
- Beck, U. (2005). *Lo sguardo cosmopolita*. Roma: Carocci.
- Beck, U. (2008). *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*. Roma-Bari: Laterza.
- Bellini, P.P. (2019). La società dell'umano. In D'Amato M., a cura di, *Utopia. 500 anni dopo*. Roma: RomaTrePress, pp. 135-144.
- Bianco, A. (2020). Il mondo post Covid-19: cesura o continuità?. *Rivista Trimestrale di Scienze dell'Amministrazione*. vol. 2.
- Bianco, F. (1977). *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*. Roma-Bari: Laterza.
- Bixio, A. (1988). *Contingenza e socialità dell'azione*. Milano: FrancoAngeli.
- Cesareo, V. (2003). Alla ricerca della società civile. In Cesareo V., a cura di, *I protagonisti della società civile*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Chiodi, G.M., Gatti R. (a cura di) (2012). *La filosofia politica di Hobbes*. Milano: FrancoAngeli.
- Dal Lago, A. (1999). La tautologia della paura. *Rassegna Italiana di Sociologia*, XXXX, 1, pp. 5-41.
- Elias, N. (1988). *Il processo di civilizzazione*. Bologna: Il Mulino.
- Freud, S. (1971). *Il disagio della civiltà e altri saggi*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Giraud, G. (2020). Per ripartire dopo l'emergenza Covid-19. *La civiltà cattolica*. Quaderno 4075, 2, pp. 7-19.
- Jedlowski, P. (1994). Quello che tutti fanno". Per una discussione sul concetto di senso comune. *Rassegna Italiana di Sociologia*, XXXV,1, pp. 49-77.
- Martini, A. (2006). L'uso sociale della paura. In Martini A., a cura di, *La paura- Psicologia e uso sociale*. Roma: Edup.

- Marongiu, G. (1993). *Luigi Einaudi*. Genova: Einaudi, 1993.
- Mongardini, C. (2004). *Le dimensioni sociali della paura*. Milano: FrancoAngeli.
- Ricolfi, L. (2020). *Ci tengono chiusi in casa perché non sono capaci di gestire l'epidemia*. Testo disponibile all'indirizzo web: <https://www.fondazionehume.it/societa/ci-tengono-chiusi-in-casa-perche-non-sono-capaci-di-gestire-lepidemia-intervista-a-luca-ricolfi/>.
- Rufino, A. (2014). *Umanesimo futuro. Conosci te stesso*. Milano: Mimesis.
- Rufino, A. (2020). *Scegliere, decidere, cambiare. Perché il mondo dimentica di fare*. Milano: Mimesis.
- Sassen, S. (2008). *Una sociologia della globalizzazione*. Torino: Einaudi.
- Urbinati, N. (2020). *Non arrendiamoci a "tacere e obbedire"*. *Huff Post Blog*, 18 marzo. Testo disponibile all'indirizzo web: https://www.huffingtonpost.it/entry/nonarrendiamoci-a-tacere-e-obbedire_it_5e723a09c5b6eab779406276 (Consultato, 15/05/2020).
- Weber, M. (1958). *Il metodo delle scienze storico-sociali*. Torino: Einaudi.
- Wisner, B. (2004). *At risk: natural hazards, people's vulnerability, and disasters*. London: Routledge.

