



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

LUCA BOSSI & GIULIA MARROCCOLI

Come citare / How to cite

BOSSI, L. & MARROCCOLI, G. (2021). La trasmissione religiosa tra generazioni nelle famiglie con background migratorio. Una proposta di ricerca. *Culture e Studi del Sociale*, 6(1), 65-81.

Disponibile / Retrieved from <http://www.cussoc.it/index.php/journal/issue/archive>

1. Affiliazione Autore / Authors' information

University of Turin, Italy

2. Contatti / Authors' contact

Luca Bossi: [luca.bossi\[at\]unito.it](mailto:luca.bossi@unito.it)

Giulia Marroccoli: [giulia.marroccoli\[at\]unito.it](mailto:giulia.marroccoli@unito.it)

Articolo pubblicato online / Article first published online: June 2021



- Peer Reviewed Journal

INDEXED IN
DOAJ

Informazioni aggiuntive / Additional information

[Culture e Studi del Sociale](#)

*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 euriticamente 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.