



Discendenti di immigrati dentro e fuori la moschea

Una tipologia diacronica delle distanze dall'Islam organizzato¹

GIAMMARCO MANCINELLI

École Pratique des Hautes Études (EPHE), Parigi / Università degli Studi di Padova

mancinelligiammarco@gmail.com

Descendants of immigrants within and without the mosque: a diachronic typology of distances from organized Islam

ABSTRACT: This article introduces a set of categories developed according to the criterion of mosque attendance and non-attendance in Italy, considered diachronically. Such a perspective enables a more nuanced understanding of the role of religious institutions in the socialisation pathways and everyday experiences of the second generation. The proposed approach highlights the heterogeneity of ways of belonging to Islam in Italy, challenging essentialising views and giving analytical weight to the “silent” trajectories of non-attenders alongside the more visible paths of those who have maintained communal orthodoxy. As the second generations come of age, Islam in Italy increasingly takes shape as a European religious minority rather than as a merely migratory phenomenon. This transition calls for the adoption of approaches long established within the sociology of religion, which investigate beliefs, practices, and institutions not only for their role in integration or citizenship, but as phenomena deserving sociological analysis in their own right.

KEYWORDS: Italian Muslims; Second generation; Mosques; Religious socialization; Religious attainment

1. Introduzione: l'islam in Italia e il suo studio

L'Italia ha conosciuto la migrazione di massa solo a partire dagli anni '90, pertanto l'Islam italiano e il suo studio – se si eccettuano evidentemente le ricerche storiche sul periodo medievale – sono stati e restano strettamente intrecciati all'esperienza migratoria. La prima generazione costituisce tuttora una quota significativa della popolazione musulmana e molti dei suoi figli, pur essendo nati o cresciuti in Italia, non hanno accesso pieno alla cittadinanza e dimostrano di soffrire sfide tipiche dei discendenti di immigrati (Acocella e Pepicelli 2018; 2015; Ricucci 2017). Contemporaneamente, essi guidano la transizione da comunità di immigrati a minoranza religiosa di cittadini (Conti 2016).

¹ La ricerca è stata sostenuta dal fondo mobilità dell'École Pratiques des Hautes Études (EPHE) e dalla borsa VINCI dell'Università Italo-Francese, ed è stata condotta nell'ambito del dottorato presso l'EPHE. Consenso orale degli intervistati e anonimizzazione dei dati sono stati adottati in coerenza con la metodologia etnografica e le prassi istituzionali. L'autore dichiara l'assenza di conflitti di interesse.



Storicamente, in molte città italiane l'Islam emerge nello spazio pubblico in seguito all'apertura di moschee,² spesso percepite come segnali di "islamizzazione" e minaccia simbolica (Allievi 2013). Al contempo, commentando una delle rare e parziali evidenze quantitative disponibili, già nel 2003 Allievi osservava che solo una minoranza degli immigrati musulmani frequentava regolarmente i luoghi di culto (Allievi 2003). Moschee e associazioni religiose rappresentano infatti una dimensione minoritaria dell'Islam in Italia come nel resto d'Europa, non necessariamente rappresentativa della popolazione musulmana nel suo complesso. Coerentemente, la letteratura comparativa europea ha evidenziato la fecondità analitica della distinzione tra identificazione religiosa e pratiche istituzionali: appartenenza e frequenza non coincidono, rinviano a traiettorie differenti e, in alcuni casi, una maggiore frequentazione da parte di individui in età scolare risulta associata anche a esiti scolastici più favorevoli, mettendo così in discussione letture lineari che collegano automaticamente religiosità musulmana e "*failed integration*" (Voas e Fleischmann 2012; Fleischmann e Phalet 2012; Carol e Schulz 2018). Ne consegue l'esigenza di superare l'immagine dell'Islam come essenza permeante ogni aspetto della vita di tutti coloro che originano da Paesi a maggioranza musulmana (Allievi 2005, 20) e, soprattutto, di dotarsi di strumenti analitici capaci di cogliere le diverse distanze dalle istituzioni religiose e i differenti effetti che l'incontro (o il mancato incontro) con i luoghi di culto può produrre nel corso della vita.

In Italia, questi luoghi soffrono generalmente di una grave fragilità giuridica e sociale: formalmente inquadrati come associazioni culturali, tali spazi sorgono in luoghi marginali — magazzini, *garage*, capannoni industriali — e sono spesso ostacolati dai regolamenti urbanistici e dalla diffidenza delle istituzioni (Rhazzali e Equizi 2013). Oltre alla funzione religiosa, le moschee hanno offerto forme di *welfare*, reti di solidarietà, servizi educativi e mediazione culturale a individui e famiglie (Ambrosini et al. 2018). L'Islam organizzato, così come nel caso di altre nuove minoranze religiose, si configura come una rete capillare e policentrica, che tra precarietà urbana e simbolica sta contribuendo a pluralizzare il panorama religioso del Paese (Ambrosini et al. 2022). In questa cornice più ampia, il caso lombardo può essere preso come esempio privilegiato: vi ritroviamo sia la natura in larga parte precaria, ordinaria e territoriale (più che "monumentale") dell'Islam in Italia, sia un lento passaggio dalla "non tolleranza" al "pieno riconoscimento" (Mezzetti 2022).

Questi luoghi, e le comunità che li abitano, si caratterizzano per una forte eterogeneità: accanto a piccole moschee etniche chiuse all'esterno, spesso frequentate solo da membri di una stessa comunità linguistica, si trovano i centri islamici multi-etnici delle città, più inclusivi e strutturati (Bombardieri 2011; Rhazzali e Equizi 2013; Mezzetti 2022). Anche a livello organizzativo, non esiste un unico organismo rappresentativo, ma una pluralità di associazioni che riflettono la frammentazione interna. Ad esempio, si è a lungo parlato di tensioni tra l'"Islam delle ambasciate," legato ai paesi di origine, e l'"Islam delle moschee", collegato a correnti transnazionali che lavorano a una traduzione italiana dell'esperienza islamica (Guolo 2005),

² In Italia il termine "moschea" è usato comunemente per riferirsi a realtà molto diverse tra loro. Nella maggior parte dei casi si tratta infatti di sale di preghiera (*muṣallā*), ospitate in locali presi in affitto o adattati, prive di minareti e segni architettonici visibili, spesso registrate formalmente come associazioni culturali. Accanto a queste esistono centri islamici di dimensioni più ampie soprattutto nelle grandi città; più rare sono le vere e proprie moschee riconosciute come tali. Per ragioni di semplicità, nel presente articolo useremo il termine "moschea" come categoria ombrello, specificandone quando necessario il tipo.



anche se gli uni come le altre faticano ad esercitare una vera rappresentanza sulle centinaia di piccole sale di preghiera sparse sul territorio.

In questo contesto si collocano i figli di immigrati: se la prima generazione è stata socializzata in luoghi in cui l'Islam era un'evidenza sociale e in posizione maggioritaria, per i loro figli esso si situa in un ambiente secolarizzato e minoritario, dove la pratica religiosa non può essere data per scontata (Roy 2002; Davie 2007). Come avremo modo di approfondire nelle prossime pagine, pochi di essi continuano a frequentare assiduamente le moschee dopo o durante l'adolescenza. Allo stesso tempo, negli ultimi due decenni si è assistito alla crescita di associazioni islamiche giovanili locali e nazionali, spesso costituite da studenti universitari o giovani professionisti che, oltre ad assicurare la trasmissione e la formazione religiosa, hanno svolto un duplice ruolo: da un lato, incubatori di *leadership* e cambiamento generazionale all'interno delle moschee (Mancinelli 2025), dall'altro, spazi in cui i giovani hanno potuto negoziare le tensioni identitarie e culturali tipiche dei discendenti di immigrati (Frisina 2007; 2009).

Come dimostrato da alcune ricerche recenti, per i discendenti di immigrati musulmani la famiglia costituisce la principale agenzia di socializzazione religiosa (Bossi e Marroccoli 2021; 2022). Nel corso della vita, tuttavia, tale socializzazione viene spesso rielaborata e approfondita attraverso il confronto tra pari e l'uso dei *social media* (Crescenti 2021). Come mostreremo, i figli ereditano una religione che è spesso il ricordo che i genitori hanno di quanto appreso nei paesi d'origine e, trovandosi sprovvisti dell'evidenza sociale che aveva sostenuto la socializzazione religiosa delle precedenti generazioni, molti giovani finiscono per rielaborare o abbandonare la pratica attiva. Ciò accelera l'emergenza di caratteri tipici anche delle altre religioni europee contemporanee come la riflessività, il *bricolage* del credere e il passaggio da una religione dell'obbligo a una religione della scelta (Hervieu-Léger 1998; Cesari e Pacini 2005; Portier e Willaime 2021).

Se la letteratura ha ampiamente documentato l'esperienza dei figli in seno alle moschee e all'associazionismo islamico, resta più difficile valutare il peso reale che queste istituzioni hanno nella vita quotidiana delle nuove generazioni – soprattutto per quanto riguarda chi le frequenta in modo intermittente, marginale o non le frequenta affatto – e le plurali articolazioni che il rapporto con la moschea può assumere nel corso di vita.

Ci chiediamo dunque: in che misura e con quali modalità le moschee e le associazioni che le circondano incidono sulla socializzazione dei discendenti di immigrati? Qual è il lascito di questo incontro sulle traiettorie di vita dei musulmani italiani?

In un filone di ricerca ormai consolidato, diversi lavori hanno già proposto strumenti tipologici per descrivere le forme di appartenenza religiosa delle minoranze musulmane in Europa. Nel caso italiano, Mezzetti e Ricucci individuano tre esiti della socializzazione religiosa nelle famiglie musulmane – *uncritically adherent*, *pragmatic* ed *engaged* (adesione routinaria, selettività pragmatica e coinvolgimento attivo) – mettendo a fuoco il modo in cui l'eredità islamica viene mantenuta, selezionata o trasformata lungo il corso di vita (Mezzetti e Ricucci 2023). In parallelo, la letteratura comparativa europea ha ricostruito profili di identità religiosa – *private*, *selective* e *strict* – come espressione di diversi gradi di salienza dei confini religiosi, e ha mostrato che tali configurazioni rinviano a significati situati che le sole misure di frequenza istituzionale faticano a catturare (Phalet et al. 2013).

A partire da questi contributi, il presente articolo propone uno spostamento complementare: invece di tipizzare primariamente l'"esito" della trasmissione familiare o la "salienza" iden-



titaria, mette al centro l'incontro con l'Islam organizzato e ne ricostruisce, in chiave diacronica, le diverse distanze possibili e i possibili lasciti di tale contatto (o non contatto). L'ambizione non è esaurire qui l'analisi, ma proporre uno strumento analitico e una tipologia operativa utili per future ricerche sul tema. In questo senso, il fine è di offrire un approccio che consenta di trattare l'esperienza religiosa come oggetto sociologico in sé (Pace 2017) e non soltanto come indicatore indiretto di integrazione. L'approccio è reso necessario dall'emersione ormai maturata di generazioni di musulmani cresciuti in Italia, sempre meno legate all'esperienza migratoria, che costituiscono sempre di più una popolazione passibile di analisi in quanto "semplici" cittadini, lavoratori e fedeli di una minoranza religiosa (Conti 2016).

2. Metodologia

Questo articolo si basa su una ricerca qualitativa condotta tra il 2022 e il 2023 a Mantova, Verona, Trento e Bologna. Il lavoro di campo ha combinato osservazione partecipante e interviste in profondità. La ricerca è stata svolta da chi scrive nell'ambito del proprio dottorato. Il corpus principale comprende 97 interviste (della durata media di circa due ore) con uomini e donne (rispettivamente 51 e 46), cresciuti in Italia, appartenenti alle generazioni 2 e 1.5 (Rumbaut 2004),³ auto-definitisi musulmani, con genitori provenienti da paesi a maggioranza musulmana. In termini di provenienze familiari, il campione include giovani con origine marocchina (36 %), pakistana (15 %) e tunisina (15 %), egiziana (8 %) e bangladese (8 %); le restanti provenienze (tra cui Siria, Senegal, Algeria) rappresentano complessivamente circa il 18 %. Questa distribuzione non è stata oggetto di quote o criteri di rappresentatività, ma riflette i contesti e le reti intercettate durante il campo.

Il campione è stato costruito utilizzando, già in fase di ricerca sul campo, la frequentazione (o non frequentazione) della moschea come criterio di campionamento predefinito. Su questa base sono stati costituiti due sotto-campioni: un primo gruppo di 74 soggetti che, al momento della ricerca, frequentavano moschee e/o attività associative a esse collegate (*frequentanti*), e un secondo sotto-campione di confronto di 23 soggetti che si identificano come musulmani ma non frequentano le moschee, né intrattengono relazioni regolari con esse (*non frequentanti*). La minore numerosità del secondo gruppo dipende sia dal fuoco empirico moschea-centrico del progetto dottorale da cui questo articolo trae materiale, sia da ragioni di accesso: per definizione, i *non frequentanti* sono meno intercettabili tramite reti istituzionali e richiedono canali relazionali esterni.

Per meglio riflettere la complessità dei vissuti religiosi, ciascun sotto-campione è stato ulteriormente articolato. L'assenza di partecipazione comunitaria non implica necessariamente assenza di pratica individuale, mentre la partecipazione alle preghiere del venerdì o alle festività non corrisponde automaticamente a un coinvolgimento attivo nelle attività associative. In seno ai frequentanti distinguiamo quindi tra semplici *praticanti-frequentanti* (non

³ La notazione decimale indica il momento dell'arrivo. Seguendo la tipologia generazionale proposta da Rumbaut (2004): per "seconda generazione" intendiamo i nati nel Paese di arrivo da genitori immigrati; per "generazione 1.5" intendiamo coloro che sono nati all'estero ma hanno completato una parte significativa della socializzazione nel Paese di arrivo (migrazione in età infantile/adolescenziale).



impegnati nelle attività associative) e *devoti* (impegnati nelle attività associative);⁴ tra i non frequentanti distinguiamo tra *praticanti* (preghiera) e *non praticanti*.

Il reclutamento è iniziato tramite contatti con portavoce e responsabili (di prima e seconda generazione) di moschee e associazioni islamiche, nonché con imam e figure di riferimento locali. A partire da queste reti, il campione è stato progressivamente esteso verso profili più distanti dalla moschea. I *non frequentanti* sono stati raggiunti prevalentemente tramite *snowball sampling*. In aggiunta, sono state realizzate dieci interviste semi-strutturate con imam e responsabili di moschee.

L'accesso al campo è stato generalmente facilitato dalla disponibilità di responsabili associativi e figure religiose, che hanno contribuito a presentare la ricerca e a legittimare la presenza del ricercatore. Le principali difficoltà hanno riguardato, più che l'ingresso in moschea, l'intercettazione di profili slegati dall'istituzione, meno raggiungibili attraverso reti comunitarie; tale limite è stato gestito attivando canali esterni alle moschee e ricorrendo al reclutamento a catena. In tutti i casi, la partecipazione è stata negoziata garantendo consenso informato e anonimato, con rimozione di dettagli identificativi nelle citazioni.

Le interviste, a orientamento biografico-narrativo, si aprivano con l'invito a raccontare la propria storia e seguivano una traccia flessibile (famiglia, scuola/lavoro, coetanei, religione, rapporto con moschea/associazioni e futuro), ricostruendo in chiave cronologica eventi e snodi. Tutte le interviste sono state trascritte e anonimizzate. L'analisi è stata condotta tramite codifica tematica ispirata alla *template analysis* (King 2012), con costruzione e affinamento iterativo di un *template* di codici a partire dalle domande di ricerca e dalle trascrizioni. La ricerca ha garantito consenso informato e tutela dell'anonimato nelle citazioni.

	Non-praticanti	Praticanti	Attivi in associazioni
Non frequentanti	Non Praticanti e non frequentanti	Praticanti e non frequentanti	/
Frequentanti	/	Praticanti e frequentanti	Devoti

Tab. 1. Schema di costruzione del campione: profili religiosi per pratica della preghiera e frequentazione della moschea.

3. L'incontro con la moschea

La famiglia rappresenta il primo e principale luogo di socializzazione religiosa per gli intervistati. Tuttavia, raramente i genitori hanno approfondite competenze religiose e quello che trasferiscono è generalmente lo specifico Islam appreso nei paesi d'origine, sovente normativo e legato a codici culturali e sociali difficilmente traducibili nel contesto italiano.

⁴ Riprendo in forma adattata il tipo-ideale proposto da Gabriel Le Bras di *personnes pieuses ou zélées* (pie o zelanti), caratterizzato da un coinvolgimento stabile nella vita comunitaria e nelle attività/associazioni (Le Bras 1931). Nel presente articolo utilizzo l'etichetta “devoti” come traduzione sintetica e sociologicamente neutra di questa categoria: non si intende un giudizio sull'intensità “interiore” della fede, ma un profilo di partecipazione istituzionale che eccede il solo rito. Si è evitata la resa letterale “zelanti” perché, nell'uso contemporaneo italiano, tende a evocare una connotazione moralizzante, mentre qui il riferimento è a un criterio descrittivo di coinvolgimento nella vita organizzativa e associativa della comunità.



“Con mio padre c’è sempre stata questa contraddizione forte... l’Islam è sempre nelle sue parole. Se deve dirmi qualcosa, se vuole che faccia qualcosa, in qualche modo la religione c’entra sempre... allo stesso tempo, mio padre non conosce il Corano, cioè, lui l’arabo coranico non lo conosce. Il Corano non l’ha mai letto. Lui da piccolo ha fatto le scuole e a scuola ti insegnano qualcosa, poi è cresciuto in mezzo ai musulmani e quindi è pieno di idee su cosa sia l’Islam... ma con gli anni ho capito che insomma lui non può andare oltre quello che ha sentito dire” (uomo, 24 anni, Bologna, Bangladesh, *Non frequentante praticante*).⁵

“Visto che i loro genitori erano analfabeti, i miei guardavano la TV perché c’era un imam che con il telefono rispondeva alle domande della gente, all’epoca per molti era l’unica fonte di informazione. Si seguiva quello che diceva lui e i consigli che dava. Quando poi sono arrivata io, hanno fatto quel che potevano” (donna, 22 anni, Verona, Marocco, *Frequentante praticante*).

A ciò si aggiunge la difficoltà da parte dei genitori di interpretare la società italiana e fidarsi, minando l’elaborazione di una religiosità “adattata” al contesto. Con le dovute eccezioni, gli intervistati riportano un insegnamento fatto di regole rigide che raramente soddisfano la loro curiosità, di cui non sempre comprendono il significato e che stonano con la scarsa importanza data alle stesse regole fuori casa.

“Ma quando avevo domande sulla religione mia mamma non le capiva, mamma ha zero conoscenze. Cioè, si digiuna? Lei digiuna. C’è da fare qualcosa? Lei la fa e ci dice a noi di farlo. Ma poi se le fai una domanda, lei non sa nulla.” (donna, 26 anni, Tunisia, Trento, *Devota*).

“Da piccolo, mia mamma quando facevo qualcosa di *haram* me lo diceva, ma non mi spiegava perché era *haram*.” (uomo, 22 anni, Verona, Marocco, *Non frequentante praticante*).

“Cioè, per mio padre le cose potevano essere fatte solo nella maniera in cui le hanno insegnate a lui [...] poi uscivo di casa e a nessuno importava.... Cioè, se mi insegnavano qualcosa a casa dico “sì” ma poi so che fuori non importa a nessuno...” (uomo, 25 anni, Mantova, Tunisia, *Non frequentante non praticante*).

La debolezza della trasmissione domestica deve, inoltre, fare i conti con l’assenza di istituzioni religiose paragonabili a quelle esistenti nei paesi di origine. Le moschee e le associazioni islamiche italiane si configurano, perlopiù, come iniziative comunitarie autogestite da gruppi di famiglie immigrate. Esse dipendono dal volontariato e dai contributi economici dei fedeli, hanno risorse limitate e spesso restano ancorate a un Islam etnico. In molte aree del Nord Italia, quindi, non esiste una moschea “dietro casa” e a volte, quando c’è, vi si parla una lingua diversa. Solo i centri più consolidati — spesso multietnici, situati nelle città e radicati da più tempo — riescono a destinare risorse stabili all’offerta di corsi, attività ricreative, doposcuola e momenti di aggregazione giovanile (Ambrosini et al. 2018; Mezzetti e Ricucci 2019; Mezzetti 2022). Ciononostante, anche in questi centri, la presenza giovanile è ridotta. A titolo di esempio, secondo il Comune di Bologna (dati del 2024), gli stranieri provenienti dalle cinque

⁵ Di ogni intervistato si fornirà, d’ora in poi, nell’ordine: genere, età, luogo di residenza o dove è avvenuta l’intervista, Paese di origine, profilo religioso per frequentazione della moschea e pratica della preghiera.



principali nazionalità a maggioranza musulmana sono circa 14.000, escludendo gli albanesi. Assumendo che metà degli stranieri sia di prima generazione, senza considerare coloro che sono già cittadini italiani (1.500 naturalizzazioni all'anno), stimiamo almeno 7.000 stranieri figli di immigrati musulmani. Tuttavia, la principale moschea della città accoglie al massimo 50 giovani alle attività settimanali, ovvero meno di un ragazzo su 140. E questo è riconosciuto tanto da imam, preoccupati per il rischio di svuotamento, quanto dagli stessi giovani *frequentanti*, che si percepiscono come minoranza.

“Noi siamo una minoranza” (donna, 18 anni, Mantova, Marocco, *Devota*).

“Ci sono moltissimi nordafricani, ma i loro figli sono tutti *maranza*, io sono l'unico musulmano giovane che va in moschea.” (uomo, 21 anni, Bologna, Tunisia, *Devoto*).

“Basta guardare le moschee, noi siamo due milioni, ma la maggior parte è alla stazione e non in moschea.” (uomo, 29 anni, Trento, Senegal, *Devoto*).

Il riferimento alla “stazione” per qualificare le abitudini dei musulmani non impegnati nelle moschee non è casuale. A testimonianza di un sentimento di minoranza, e forse di superiorità morale, in molte interviste con *frequentanti* emerge una forma di distinzione sociale costruita sul “noi”, “musulmani della moschea,” e un “loro,” “musulmani della stazione.”

4. “Musulmani delle moschee” e “musulmani della stazione”: quattro tipologie diacroniche

L'incontro con la moschea non è un fatto scontato e anche quando avviene può condurre a esiti diversi. Introducendo la dimensione temporale, è possibile distinguere quattro configurazioni: chi non ha mai avuto contatti con l'Islam organizzato (*mai frequentante*), chi se ne è allontanato dopo un coinvolgimento iniziale (*allontanato*), chi vi è ritornato in età adulta (*ritornato*) e chi ha mantenuto un legame costante fin dall'infanzia (*da sempre*). Intrecciando queste categorie con lo schema precedente, otteniamo otto categorie di pratica.

Dimensione diacronica del rapporto con la moschea ↓	Non praticante e non frequentante	Praticante e non frequentante	Praticante e frequentante	Devoto
Mai frequentante	Non praticante, mai frequentante,	Praticante, mai frequentante,		
Allontanato	Non praticante, non frequentante, allontanato	Praticante, non frequentante, allontanato		
Da Sempre			Praticante, frequentante da sempre	Devoto, frequentante da sempre
Ritornati			Praticante; frequentante; Ritornato	Devoto, frequentante ritornato

Tab. 2. Otto categorie di pratica e distanza dalla moschea in chiave diacronica



Riportiamo qui una quantificazione minima dei profili principali, con finalità esclusivamente descrittive del *corpus* e senza pretese di rappresentatività. Nel campione, i *devoti* sono $n=49$, i *frequentanti praticanti* $n=24$, i *praticanti non frequentanti* $n=14$ e i *non praticanti non frequentanti* $n=10$. In termini diacronici, *devoti* e *frequentanti praticanti* ricadono più spesso in traiettorie di continuità (*da sempre*) e, in misura minore, di ritorno; tra i *praticanti non frequentanti* prevalgono profili di allontanamento; tra i *non praticanti non frequentanti* ricorrono soprattutto *allontanati* e *mai frequentanti*. Quanto alle variabili di contesto, dall'osservazione partecipante e dalle interviste emerge che la partecipazione giovanile nelle attività osservate appare complessivamente equilibrata in termini di genere, benché in alcune iniziative associative si riscontri una lieve prevalenza femminile. Sul piano organizzativo, le sale di preghiera a forte connotazione etnica risultano più spesso legate a reti sud-asiatiche, mentre i centri multi-etnici tendono a essere guidati da direttivi nordafricani e medio-orientali, un dato in linea con ricognizioni recenti (Mezzetti 2022). In questo quadro, continuità e ritorno risultano più frequentemente associati a centri multi-etnici percepiti come più inclusivi e capaci di offrire risorse relazionali e formative che vanno oltre il solo rito. Infine, nel *corpus* dei *frequentanti* ricorrono percorsi liceali e universitari e, in alcuni casi, traiettorie che configurano mobilità educativa e occupazionale rispetto al *background* familiare.

4.1. Mai frequentanti

La prossimità di una moschea al luogo di residenza non è affatto garantita, anche perché la popolazione musulmana in Italia non risulta concentrata in pochi quartieri, ma è insediata in modo diffuso, tanto nei contesti urbani quanto nelle aree rurali. Andare in moschea può richiedere lunghi tragitti, ma non tutti i genitori sono disposti a spostarsi nel fine settimana, preferendo altre soluzioni.

“Quando ero bambina non andavo in moschea perché nella mia zona non ce n'erano. La mia educazione religiosa è avvenuta in casa. C'era una lezione al giorno con mio padre in cui studiavamo il Corano, le preghiere e tutto il resto. Era un momento quotidiano in casa.” (donna, 27 anni, Trento, Tunisia, *Non frequentante e praticante*).

Per parte degli intervistati la moschea è quindi stata una grande assente, a volte per il semplice fatto che genitori e figli non erano sufficientemente interessati.

“Le scuole coraniche me le hanno proposte, ma non me l'hanno imposto... io non ci andavo, non mi andava, io sono cresciuto qui, nato qui, insomma, è già tanto che andassi a scuola ahahah... [...] Ma adesso non saprei neanche dirti dov'era quella moschea o se esiste ancora” (uomo, 28 anni, Mantova, Tunisia, *Non frequentante e non praticante*).

In altri casi moschea e aggregazione islamica sono rimaste estranee a causa di una prima esperienza negativa. Moschee e scuole coraniche raramente corrispondono alle attese e difficilmente suscitano l'entusiasmo dei più giovani. Per alcuni la scuola coranica è stata un episodio fugace, rapidamente abbandonato, senza lasciare traccia e mai ripreso in età adulta.

“C'era una moschea in cui davano lezioni di arabo. Mio padre ci ha portate una volta, ma c'era troppo caos, troppi bambini che facevano casino, quindi non ci siamo più tornati [...] Da adulta



non mi sarei avvicinata mai per il modo in cui pensano, per loro è tutto o bianco o nero, o fai la cosa che loro ritengono giusta o vai all'inferno" (donna, 28 anni, Mantova, Marocco, *Non frequentante praticante*).

"Una domenica, con mio papà, ho messo questo velo e non mi era piaciuto, poi una volta entrata in questo garage ... mi ha destabilizzato perché per me la scuola è una cosa diversa, quello è un garage e poi non si va a scuola la sera [...] gli ho detto 'portami via, perché io ci vado già a scuola e questa non è una scuola' e non siamo più tornati" (donna, 26 anni, Mantova, Tunisia, *Non frequentante e praticante*).

"Più che una moschea sembrava un garage, io la domenica volevo dormire, mio padre anche" (uomo, 22 anni, Bologna, Bangladesh, *Non frequentante e non praticante*).

Altri, invece, hanno avuto un primo incontro più tardivo e autonomo con la moschea, ma questo è stato rapidamente seguito da un allontanamento.

"Mi interessava di capire il loro mondo, essendo nata qui io non ne so in realtà molto, ma vorrei saperne di più. Ho resistito qualche mese [...] appena non sei un po' come loro fai fatica, io sono un po' più *open-minded* e non mi sono sentita troppo accolta." (donna, 22 anni, Bologna, Tunisia, *Non frequentante e praticante*).

Tuttavia, l'assenza di frequentazione non coincide necessariamente con l'abbandono della pratica religiosa: diversi intervistati dichiarano di mantenere pratiche ortodosse, spesso coltivate nello spazio domestico. È comunque interessante notare un certo isomorfismo (Alfieri 2018): gli intervistati identificano la domenica come il momento della moschea e non il venerdì.

4.2. Allontanati

Tra coloro che hanno frequentato questi luoghi in infanzia e prima adolescenza, molti con l'età e l'indebolirsi della pressione familiare scelgono di prenderne le distanze. Le motivazioni dell'allontanamento oscillano dal semplice declino dell'interesse al rifiuto esplicito. Talvolta, l'abbandono avviene in modo quasi inconsapevole, mettendo in primo piano l'incompatibilità coi ritmi di vita della società maggioritaria.

"Poi con gli anni ho iniziato lo sport e avevo le gare e poi con la scuola avevo i compiti quindi, diventando grande, dalle medie in poi ci siamo andati sempre meno." (donna, 24 anni, Mantova, Marocco, *Non frequentante praticante*).

In altri casi, nonostante i grandi sforzi profusi, i metodi scelti da genitori ed insegnanti non sono semplicemente stati in grado di intercettare interessi e necessità dei giovani.

"[...] a cinque anni, tutte le settimane andavamo a Carpi da un imam per imparare il Corano. [...] Lavoravo tutti i giorni a imparare a memoria una sura e a fine settimana la recitavo a mio padre, era molto orgoglioso, appena c'era qualcuno a casa mi chiamava e mi faceva recitare, mi faceva chiamare gli zii in Pakistan per recitare le sure. Ma a me pesava molto, quando ho avuto 15 anni mio padre ha detto "adesso siete grandi, adesso decidete voi", e non ci siamo più andate [...] in



casa parliamo una lingua tutta nostra fatta metà di italiano e metà di urdu... l'arabo io quando leggevo da piccola non capivo nulla... cioè io recitavo a memoria qualcosa che non capivo.” (donna, 27 anni, Mantova, Pakistan, *Non frequentante e praticante*).

“Poi le associazioni quelle grandi, sono gestite dalle prime generazioni [...] Sai quante formazioni abbiamo fatto con imam che parlavano in arabo e nessuno capiva cosa dicessero? Uno traduceva ripetendo quello che diceva il vecchio con la barba e poi dicevano “abbiamo fatto dibattito.” No! Abbiamo ascoltato un vecchio egiziano per 60 minuti e poi ci ha chiesto se avessimo domande.” (donna, 26 anni, Trento, Tunisia, *Non frequentante e praticante*).

In altri casi ci si allontana dalla moschea per un rigetto categorico.

“[...] ho la moschea a fianco a casa, andavo con papà, lui leggeva il Corano e io ascoltavo, [...] non ci vado più ormai da molto tempo [...] perché uscita dalla moschea andavo al supermercato e risalivo a casa, i marocchini andavano da mio padre a dirgli “tua figlia è vestita così, è vestita colà, fa questo, fa quello.” Bon! Da lì ho deciso basta, io la religione la vivo per i fatti miei, mi compro i miei libri e studio per i fatti miei, la vivo tra me e me, in famiglia. [...] La moschea non è necessariamente un posto che ti aiuta ad essere più islamico, soprattutto se è piena di vecchi che pensano di essere ancora in Marocco” (donna, 20 anni, Verona, Marocco, *Non frequentante e praticante*).

Emerge un dato ricorrente: il “no” non è quasi mai rivolto contro la religione, ma è un rifiuto verso le figure che popolano tali spazi, descritte con appellativi quali: “i vecchi,” “gli zii,” “gli arabi,” “le donne che spettegolano,” o ancora “imam che parlavano in arabo e che nessuno comprendeva.” Ciò che viene respinto sono pratiche e atteggiamenti percepiti come espressione di tradizioni e abitudini dei paesi d'origine. L'allontanamento dalla moschea non implica quindi necessariamente distacco dalla fede, gli *allontanati* o *mai frequentanti* non vanno, dunque, intesi come non religiosi. Inoltre, le moschee frequentate da questa categoria erano perlopiù etniche.

Infine, accanto alle motivazioni direttamente connesse all'esperienza vissuta all'interno della moschea, alcuni dichiarano di essersi allontanati a causa di un progressivo indebolimento della propria fede. Le ragioni possono essere molteplici – come l'incontro con scienza e filosofia – ma spesso si riducono al fatto che, come afferma pragmaticamente un giovane di Bologna:

“Qui non è come nei paesi musulmani dove basta che fai come tutti, lì è semplice. Qui è uno sbatti, cioè devi avere voglia la mattina da bambino di uscire di casa e ascoltare uno che per metà del tempo non capisci di cosa stia parlando. È una cosa che uno proprio deve avere dei buoni motivi per farlo. Oppure dei genitori che rompono le palle. Ma a me chi me lo fa fare? Devi essere tanto convinto. Appena ti fai qualche dubbio, trovi uno poco simpatico o insomma metti in discussione quello che stai facendo... basta. Nessuno ti obbliga, ciao ciao moschea” (uomo, 25 anni, Bologna, Bangladesh, *Non frequentante e non praticante*).

4.3. Da sempre

Per *da sempre* intendiamo la parte del campione che ha mantenuto una frequentazione costante. Anche in questo gruppo non mancano critiche e contestazioni al mondo delle moschee. Tuttavia, a restare sono soprattutto coloro che nella propria moschea hanno trovato



motivi di continuità, oppure che hanno scoperto nuove opportunità passando ad altri centri o grazie all'incontro con associazioni giovanili. Caso tipico ma non esclusivo è l'associazione dei Giovani Musulmani d'Italia (GMI). Questi spazi, pensati da e per i giovani, suppliscono ai limiti delle moschee tradizionali con un approccio più orizzontale, una socializzazione tra pari e una rilettura delle fonti religiose (Frisina 2007).

In primo luogo, i giovani in questo gruppo riportano di aver incontrato persone capaci di rispondere alle proprie domande e di fornire un insegnamento religioso soddisfacente e adeguato alla loro vita in Italia.

“Già a dieci anni ho iniziato a fare moltissime domande, facevo domande a tutti, e anche delle ricerche *online*, ma molto del materiale che trovavo era sempre in arabo, spesso ripeteva senza capire. [...] Dai 12 ai 13 anni ho iniziato questo mio percorso di ricerca. In moschea c'erano molte educatrici che ci dedicavano del tempo a spiegare il significato dei versetti. Non mi interessava saperli a memoria, ma il contesto e la storia e mi appassionavo.” (donna, 25 anni, Verona, Tunisia, *Devota*).

“All'inizio da bambino andavo in un'altra moschea ma mi parlavano solo in arabo facendomi imparare tutto a memoria. Non mi piaceva. Per fortuna adesso non è così. [...] I grandi temi su cui ho fatto domande sono semplici: perché io faccio alcune cose e gli altri non possono? Perché gli altri fanno cose e io non posso? E sono abbastanza soddisfatto delle risposte” (uomo, 18 anni, Trento, Marocco, *Devoto*).

“Io la religione l'avevo capita come quello che fanno tutti i miei simili, tutti attorno a me lo fanno, lo devo fare anche io. L'avevo fatto meccanicamente. Ripeteva il libro come mi dicevano i miei anche se non capivo. Poi quando sono cresciuto vedevo i miei amici italiani che si divertivano e io non potevo mai fare nulla. Mi facevo domande. Vedevo che i miei genitori non erano in grado di rispondere alle mie domande, i sapienti anziani non mi convincevano. [...] GMI sono il top del top, altro che le moschee dove se gli fai le domande la gente non sa niente e ci vanno perché lo hanno fatto i loro nonni e bisnonni. GMI non ti danno risposte tipo “fallo perché Dio l'ha detto” ... ottimo che l'ha detto Dio, ma il senso qual è? Loro non ti danno solo le regole, ma ti insegnano bene le cose fino in fondo. Poi le cose le argomentano e se gli fai domande difficili sul sesso o sull'alcol hanno ... la mente aperta, ti ascoltano e ci parli assieme. Ti sanno accogliere. Quelli delle moschee ti aggrediscono” (uomo, 21 anni, Bologna, Bangladesh, *Devoto*).

La relazione con i pari svolge un ruolo centrale. Per alcuni, la moschea rappresenta innanzitutto un luogo di incontro in cui si sono consolidate amicizie durature.

“Noi ci siamo conosciuti in questa scuola d'arabo, e ci troviamo tutte le domeniche e poi giochiamo, stiamo assieme. Conosci i ragazzi più grandi.” (uomo, 18 anni, Marocco, Mantova, *Devoto*).

“[...] poi era un luogo di ritrovo, in cui ci si trovava con gli altri ragazzini della zona, era un luogo di ritrovo, un *melting pot*, di magrebini, pakistani, albanesi... l'unica cosa che avevamo in comune era di voler imparare l'arabo. Non ci saremmo conosciuti altrimenti, perché eravamo tutti in scuole sparse per la provincia e ho conosciuto persone con cui ho qualcosa in comune” (donna, 22 anni, Trento, Tunisia, *Devota*).



L'attrattiva delle moschee e la loro capacità di coltivare una partecipazione giovanile dipendono, in maniera non dissimile dagli oratori, dalla possibilità di investire nell'organizzazione di attività dedicate ai più giovani (Mezzetti 2022). Non tutte le moschee riescono a mantenere classi, tornei sportivi, gite familiari, attività pomeridiane ed estive, ma alcune ci riescono e non sorprende che siano generalmente le uniche ad avere “da sempre” dei figli che le frequentano anche in età adulta. Per questo aspetto, la moschea italiana assume sempre di più le sembianze di una congregazione (Ebaugh e Chafetz 2000; Ambrosini et al. 2018): un centro religioso, ma anche di servizi e multifunzionale, retto dal volontariato e da donazioni dei laici, e gestito da responsabili eletti. Saranno probabilmente solo i centri che hanno saputo “stare sul mercato” quelli che potranno vantare una continuità dopo il pensionamento delle prime generazioni; almeno, finché non saranno integrati nel sistema dell'8x1000. Inoltre, è bene notare che quanti sono *da sempre* rimasti in seno alle moschee, mostrano generalmente profili educativi e di carriera ambiziosi e sono spesso attivi a livello civico.

4.4. Ritornati

Tornare “sulla retta via” dopo un periodo di incertezza o peccato è considerato normale, ben accolto dai *devoti* e spesso immaginato come possibilità futura da alcuni *allontanati*.

“Tutti i musulmani fanno cazzate a un certo momento della vita [...] E tu in moschea le vedi quelle persone che hanno la barba e sembrano santi, e otto anni fa era il peggiore ubriaccone, usava droghe, era una cattiva persona. È così, la moschea ci vai per metterti a posto, è normale, tutti peccano, l'importante è che poi ti ricordi che sei musulmano e ti rimetti nella retta via” (uomo, 21 anni, Mantova, Marocco, *Devoto*).

“So che in futuro potrei avvicinarmi di più alla religione... ma lo faccio soprattutto per i miei genitori, perché se loro un giorno muoiono voglio che sappiano che sono un po' la persona che loro vorrebbero: smetterla con il bere, iniziare a pregare... essere un bravo ragazzo” (uomo, 28 anni, Mantova, Tunisia, *Non praticante e non frequentante*).

I *ritornati* si sono generalmente avvicinati alla moschea durante l'università o comunque in età più matura. Come per gli *allontanati*, anche i *ritornati* hanno spesso alle spalle l'esperienza delle moschee etniche, con insegnanti incapaci di stimolare curiosità e legati alla lingua d'origine. In altri casi, i *ritornati* sono degli *ex mai frequentanti*. I *ritornati* giustificano il ritorno per le stesse ragioni addotte da coloro che sono stati “da sempre” in contatto con la dimensione comunitaria del culto. In primo luogo, non tutte le moschee sono uguali, non tutti gli imam comunicano nello stesso modo, non tutti gli insegnanti hanno la stessa competenza e non tutti i gruppi che frequentano la moschea si assomigliano. Semplicemente, una volta adulti e liberi dal controllo genitoriale, alcuni si sono riavvicinati perché hanno incontrato qualcosa (un gruppo diverso, una moschea diversa) in contrasto con l'esperienza vissuta nell'infanzia.

“Mi sono riavvicinato. Nel 2019 ho incontrato un ragazzo che mi ha invitato a venire al gruppo della moschea per fare una partita di calcio. Lì, ho conosciuto il gruppo di ragazzi che faceva incontri, ho iniziato un po' a frequentarli, all'inizio solo per la compagnia. Poi però ho avuto un periodo in cui mi facevo moltissime domande, moltissime... e andavo a cercare le risposte nella



mia religione... e facevo domande agli altri ragazzi. E adesso sono molto legato a loro.” (uomo, 21 anni, Verona, Marocco, *Devoto*)

“Da piccolo facevamo scuola di Corano la domenica [...] Alle superiori non ti interessa più nulla, vuoi divertirti, fai la vita fuori dalla religione, ti diverti, non preghi, non ti interessa, bevi ... Avere la fidanzata, uscire a fare casino: all’epoca era quella la cosa importante. Poi col tempo capisci che quelle cose non sono davvero importanti. Quando diventi più grande inizi a farti i primi dubbi e prime domande. [...] A me piace stare da solo, non mi piace stare in mezzo alla gente, quindi la moschea è un ambiente sociale perfetto. C’è tranquillità, c’è silenzio, ti siedi sul tappeto e ti fai gli affari tuoi. Poi preghi e se vuoi tornare a casa torni a casa, se vuoi fare quattro chiacchiere cerchi l’imam. A volte vado a dare una mano se mi chiedono di dare una mano. L’altro giorno ho aiutato a rifare il sistema elettrico, è un bell’ambiente” (uomo, 25 anni, Mantova, Marocco, *Praticante e frequentante*).

Secondo fattore trasversale nel ritorno alla moschea è la ricerca spirituale. Con la maturità, alcuni riscoprono la fede spinti da interrogativi esistenziali o da episodi traumatici.

“Io ero *dj* al R.P. (discoteca famosa per concerti *metal* in Emilia-Romagna), organizzavo serate, ero quello figo [...] ormai avevo smesso di pregare, bevevo, avevo la ragazza. Nel 2014 ho avuto un incidente quasi mortale in macchina, sono stato in coma tre giorni. Quando mi sono svegliato ho iniziato a farmi domande più trascendentali. [...] e allora ho capito, mi sono acceso, mi sono sentito un ipocrita, perché quelle cose le sapevo ma ero corrotto. Per sentirmi appartenente a un gruppo mi ero allontanato dalla via. Ho avuto questo cambio mistico, ho lasciato tutto, ho smesso di suonare, ho eliminato tutte le cattive compagnie, ho capito che libertà non significa fare tutto quello che vuoi, ma essere libero dalle dipendenze, essere libero di seguire la Verità. [...] Sono fortunato, quelli del mio ex gruppo ... uno morto in macchina, uno di overdose, altri hanno fatto una brutta fine. Appena mi sono riavvicinato alla moschea subito mi hanno messo a fare il traduttore perché parlavo arabo e italiano [...] Mi sono sentito di appartenere a qualcosa di bello e che aveva bisogno di me, come al R.P., ma la differenza è che questa volta ero sulla strada giusta” (uomo, 32 anni, Bologna, Egitto, *Devoto*).

Altri trovano nell’Islam uno strumento per riorganizzare le priorità, una disciplina utile a rimettere ordine nella vita, un modello di miglioramento e realizzazione alternativo a quelli proposti dalla cultura dominante.

“Quali sono le priorità? C’è vita dopo la morte o no? [...] oggi, sono molto più legato alla religione, le sto dando sempre più importanza, sta avendo un risvolto positivo, mi dà le priorità. Pregare cinque volte al giorno mi aiuta a distaccarmi dalle cose frivole [...] Con tutte le cose che fai in una giornata, le bollette, il lavoro, la casa, lo stress... le preghiere sono un momento in cui ti ricordi che non si limita tutto a quello, che è bello essere ambiziosi ma che ci sono cose più importanti. Se godi solo di quello che ti ha dato la vita ti dimentichi che c’è altro. Cioè, vai al lavoro lo fai per farti il ‘macchinone’ o perché ti permette di avere una vita serena e aiutare la famiglia? La preghiera mi aiuta a ricordarmi le cose importanti. [...] Perché dopo la morte avrai quello che ti sei meritato. [...] adesso sto cercando di andare in moschea quando posso” (uomo, 26 anni, Mantova, Marocco, *Frequentante e praticante*).

Coloro che dichiarano di essersi riavvicinati per motivi spirituali, trovano poi nei luoghi di culto ragioni relazionali per restare e viceversa.



Inoltre, è utile sottolineare che quanti si riavvicinano alla moschea in età adulta, sono normalmente persone impegnate in percorsi di studio universitario o in carriere ambiziose. In altre parole, coerentemente con quanto detto per i *da sempre*, il ritorno alle moschee nelle seconde generazioni appare incompatibile con le ipotesi che lo legano a un *buffer* (Garcia-Muñoz e Neuman 2013), a una consolazione tra simili per chi ha fallito il processo di integrazione. Piuttosto, la frequenza dei giovani sembra accompagnarsi a forme di prevenzione e protezione da abitudini antagoniste alla mobilità sociale (Portes e Zhou 1993) e per chi ritorna sembra più plausibile il modello di un *soulmate* tra pionieri (Slootman 2014), cioè soggetti che hanno individualmente ottenuto una mobilità sociale, che si ritrovano in età adulta a ricercare altri che come loro non sono completamente assimilati ai modi culturali della classe media a cui ora appartengono, ma che contemporaneamente si distinguono (Bourdieu 1979) sia dai co-etnici “della stazione,” sia da prime generazioni legate a usi del Paese d’origine. La moschea di domani sarà quella che avrà saputo sopravvivere alla scomparsa delle prime generazioni e costituirà probabilmente un fenomeno minoritario: espressione di un’élite di classe media, istruita e civicamente attiva, portatrice di una specifica cultura — una *middle-class minority culture* (Neckerman et al. 1999).

5. Conclusioni

A partire da una distinzione metodologica tra frequentanti e non-frequentanti in chiave diacronica, proponiamo una griglia utile a cogliere con maggiore dettaglio l’esperienza dell’incontro con la moschea e il ruolo di queste istituzioni nella vita della popolazione studiata.

Un primo dato trasversale riguarda i limiti della trasmissione familiare. Come mostrano Bossi e Marroccoli (2021), l’Islam dei genitori costituisce la prima forma di socializzazione religiosa, ma risente di una duplice fragilità: da un lato, il radicamento in forme di religiosità etniche difficilmente trasferibili in un contesto europeo; dall’altro, molti genitori immigrati faticano a sviluppare un sapere religioso significativo per i figli cresciuti in Italia.

I fattori che avvicinano o trattengono i giovani nelle moschee accomunano sia chi vi è rimasto, sia chi vi è tornato da adulto. Il primo fattore consiste nell’accesso a un sapere religioso capace di fornire risposte convincenti e un modello funzionale di “buon musulmano” in Italia; il secondo fattore riguarda il legame con i coetanei e le attività giovanili, che rappresentano un incentivo spesso più determinante della dimensione liturgica stessa.

Specularmente, i fattori di allontanamento risultano altrettanto chiari: in primo luogo, l’incontro con imam o responsabili comunitari legati alle tradizioni dei paesi d’origine; in secondo luogo, la percezione di moschee poco dignitose che faticano a competere con altre offerte di socializzazione giovanile.

In sintesi, in tutte le categorie emerge un profondo disinteresse, quando non una vera e propria repulsione, per forme religiose legate a discorsi e spazi religiosi dove la lingua, i codici culturali e i modelli di autorità rinviano al Paese d’origine. A questo si aggiunge un fattore macro-sociale: il declino generale in Italia della religione organizzata nella cultura giovanile maggioritaria (Garelli 2016). Molti intervistati hanno esplicitamente osservato come i loro coetanei non musulmani trascorrono i fine settimana in attività ludiche e sociali dalle quali non intendono sentirsi esclusi.



In conclusione, l'analisi delle traiettorie giovanili conferma la necessità di un approccio proprio della sociologia della religione. Non si tratta di considerare la religione come un semplice marcatore etnico o identitario in seno a un fenomeno migratorio. Le categorie proposte permettono di cogliere le sfumature della pratica e della non-pratica, e quindi di restituire un quadro più realistico e articolato del ruolo delle istituzioni, delle credenze e delle pratiche religiose nella quotidianità della seconda religione d'Italia.

Bibliografia

- Acocella, Ivana, e Renata Pepicelli, a cura di. 2015. *Giovani musulmane in Italia. Percorsi biografici e pratiche quotidiane*. Bologna: Il Mulino.
- Acocella, Ivana, e Renata Pepicelli, a cura di. 2018. *Transnazionalismo, cittadinanza, pensiero islamico. Forme di attivismo dei giovani musulmani in Italia*. Bologna: Il Mulino.
- Alfieri, Luigi. 2018. "Sulla 'clericalizzazione' degli imam." In *Il dio dei migranti: pluralismo, conflitto, integrazione*, a cura di Maurizio Ambrosini, Paolo Naso, Claudio Pavaratti, 115-127. Bologna: Il Mulino.
- Allievi, Stefano. 2003. *Islam italiano: viaggio nella seconda religione del paese*. Torino: Einaudi.
- Allievi, Stefano. 2005. "How the Immigrant has Become Muslim: Public Debates on Islam in Europe." *Revue européenne des migrations internationales* 21 (2): 135-63. <https://doi.org/10.4000/remi.2497>.
- Allievi, Stefano. 2013. "Conflicts over Mosques in Europe: Between Symbolism and Territory." In *Islam and public controversy in Europe*, edited by Nilüfer Göle, 69-82. Farnham: Ashgate.
- Ambrosini, Maurizio, Paolo Naso, e Samuele Davide Molli, a cura di. 2022. *Quando gli immigrati vogliono pregare. Comunità, pluralismo, welfare*. Bologna: Il Mulino.
- Ambrosini, Maurizio, Paolo Naso, e Claudio Paravati, a cura di. 2018. *Il Dio dei migranti: pluralismo, conflitto, integrazione*. Bologna: Il Mulino.
- Bombardieri, Maria. 2011. *Moschee d'Italia: il diritto al luogo di culto, il dibattito sociale e politico*. Bologna: EMI.
- Bossi, Luca, e Giulia Marroccoli. 2021. "La trasmissione religiosa tra generazioni nelle famiglie con background migratorio. Una proposta di ricerca." In *Figli dell'immigrazione, pluralismo e appartenenze religiose*, a cura di Isabella Crespi e Roberta Ricucci, numero tematico di *Culture e Studi del Sociale*, 6 (1): 65-81.
- Bossi, Luca, e Giulia Marroccoli. 2022. "'We Are Alone': Intergenerational Religious Transmission and the Effect of Migration in Italy." *Religions* 13 (4): art. n° 293. <https://doi.org/10.3390/rel13040293>.
- Bourdieu, Pierre. 1979. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit.
- Carol, Sarah, and Benjamin Schulz. 2018. "Religiosity as a bridge or barrier to immigrant children's educational achievement?" *Research in Social Stratification and Mobility* 55 (June): 75-88. <https://doi.org/10.1016/j.rssm.2018.04.001>.
- Cesari, Jocelyne, e Andrea Pacini. 2005. *Giovani musulmani in Europa: tipologie di appartenenza religiosa e dinamiche socio-culturali*. Torino: Fondazione Giovanni Agnelli.



- Conti, Bartolomeo. 2016. "Da un Islam in Italia a un Islam italiano." *Fondazione Internazionale Oasis*, 12 agosto 2016. <https://www.oasiscenter.eu/it/da-un-islam-italia-un-islam-italiano>.
- Crescenti, Martina. 2021. "Giovani musulmani italiani. Appartenenza religiosa, socializzazione e agenzie socializzative." n *Figli dell'immigrazione, pluralismo e appartenenze religiose*, a cura di Isabella Crespi e Roberta Ricucci, numero tematico di *Culture e Studi del Sociale*, 6 (1): 35–50.
- Davie, Grace. 2007. *The Sociology of Religion*. Los Angeles: Sage.
- Ebaugh, Helen Rose, and Janet Saltzman Chafetz. 2000. "Structural Adaptations in Immigrant Congregations." *Sociology of Religion* 61 (2): 135–153. <https://doi.org/10.2307/3712282>.
- Fleischmann, Fenella, and Karen Phalet. 2012. "Integration and religiosity among the Turkish second generation in Europe: A comparative analysis across four capital cities." *Ethnic and Racial Studies* 35 (2): 320–41. <https://doi.org/10.1080/01419870.2011.579138>.
- Frisina, Annalisa. 2007. *Giovani musulmani d'Italia*. Roma: Carocci.
- Frisina, Annalisa. 2009. "Luoghi e attori di trasformazione sociale." In *I musulmani e la società italiana: percezioni reciproche, conflitti culturali, trasformazioni sociali*, a cura di Stefano Allievi, 94–121. Milano: Franco Angeli.
- Garcia-Muñoz, Teresa, and Shoshana Neuman. 2013. "Bridges or Buffers? Motives behind Immigrants' Religiosity." *IZA Journal of Migration* 2 (1): art. n° 23. <https://doi.org/10.1186/2193-9039-2-23>.
- Garelli, Franco. 2016. *Piccoli atei crescono: davvero una generazione senza Dio?* Bologna: Il Mulino.
- Guolo, Renzo. 2005. "Il campo religioso musulmano in Italia." *Rassegna italiana di sociologia* 46 (4): 631–58.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1998. "The Transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity: An Analytical Essay on the Trajectories of Identification." *International Sociology* 13 (2): 213–28. <https://doi.org/10.1177/026858098013002005>.
- King, Nigel. 2012. "Doing Template Analysis." In *Qualitative Organizational Research: Core Methods and Current Challenges*, edited by Gillian Symon, Catherine Cassell, and Nigel King, 426–450. London: Sage.
- Le Bras, Gabriel. 1931. "Statistique et histoire religieuses." *Revue d'histoire de l'Église de France* 17 (77): 425–49.
- Mancinelli, Giammarco. 2025. "Mosques and the Second Generation: Pathways of Demarginalization in Bologna, Italy." *Religions* 16 (10): art. n° 1316. <https://doi.org/10.3390/rel16101316>.
- Mezzetti, Giulia. 2022. "Le comunità musulmane in Lombardia. Tra radicamento e trasformazione." In *Quando gli immigrati vogliono pregare. Comunità, pluralismo, welfare*, a cura di Maurizio Ambrosini, Paolo Naso e Samuele Davide Molli, 87–148. Bologna: Il Mulino.
- Mezzetti, Giulia, e Roberta Ricucci. 2019. "Political opportunity structures and the activism of first- and second-generation Muslims in two Italian cities." *Religion, State and Society* 47 (4–5): 405–22. <https://doi.org/10.1080/09637494.2019.1678979>.
- Mezzetti, Giulia, e Roberta Ricucci. 2023. "Muslim Families in Italy: The Transmission of Religion Between Continuity and Transformation." In *Migrant Families and Religious Belonging*, edited by Giovanni Giulio Valtolina and Laura Zanfrini, 153–170. Amsterdam: IOS Press. <https://doi.org/10.3233/STAL230010>.



- Neckerman, Kathryn M., Prudence Carter, and Jennifer Lee. 1999. "Segmented assimilation and minority cultures of mobility." *Ethnic and Racial Studies* 22 (6): 945–65. <https://doi.org/10.1080/014198799329198>.
- Pace, Enzo. 2017. "La sociologia e l'Islam." In *I musulmani nelle società europee: appartenenze, interazioni, conflitti*, a cura di Stefano Allievi, Renzo Guolo, e Mohammed Khalid Rhazzali, 15–32. Milano: Guerini.
- Phalet, Karen, Mieke Maliepaard, Fenella Fleischmann, and Derya Güngör. 2013. "The Making and Unmaking of Religious Boundaries: Comparing Turkish and Moroccan Muslim Minorities in European Cities." *Comparative Migration Studies* 1 (1): 123–45. <https://doi.org/10.5117/CMS2013.1.PHAL>.
- Portes, Alejandro and Zhou, Min. 1993. "The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 530: 74–96.
- Portier, Philippe, et Jean-Pierre Willaime. 2021. *La religion dans la France contemporaine: Entre sécularisation et recomposition*. Paris: Armand Colin.
- Rhazzali, Mohammed Khalid, e Massimiliana Equizi. 2013. "I musulmani e i loro luoghi di culto." In *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole*, a cura di Enzo Pace, 47–72. Roma: Carocci.
- Ricucci, Roberta. 2017. *Diversi dall'Islam: figli dell'immigrazione e altre fedi*. Bologna: Il Mulino.
- Roy, Olivier. 2002. *L'Islam mondialisé*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rumbaut, Ruben G. 2004. "Ages, Life Stages, and Generational Cohorts: Decomposing the Immigrant First and Second Generations in the United States." *International Migration Review* 38 (3): 1160–1205. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2004.tb00232.x>.
- Slootman, Marieke. 2014. "Reinvention of ethnic identification among second generation Moroccan and Turkish Dutch social climbers." *New Diversities* 16 (1): 57–70.
- Voas, David, and Fenella Fleischmann. 2012. "Islam Moves West: Religious Change in the First and Second Generations." *Annual Review of Sociology* 38: 525–545. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-071811-145455>.

