



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Psicologia dello Sviluppo e della Socializzazione (DPSS)

**Corso di Laurea Magistrale in Psicologia di Comunità, della Promozione del
Benessere e del Cambiamento Sociale**

Tesi di laurea Magistrale

**Integrazione dell'identità religiosa e dell'identità nazionale in giovani
adulti musulmani residenti in Italia: uno studio esplorativo**

*Integration of religious identity and national identity in young adult Muslims
residing in Italy: An exploratory study*

Relatrice:

Prof.ssa Ughetta Micaela Maria Moscardino

Correlatrice esterna:

Dott.ssa Chiara Ceccon

Laureanda: Tehreem Qureshi

Matricola: 2023624

Anno Accademico 2021/2022

INDICE

INTRODUZIONE.....	5
 CAPITOLO PRIMO Giovani musulmani in Italia e nel mondo	
1.1 L'immigrazione in Europa.....	7
1.2 La situazione italiana.....	9
1.3 Musulmani in Italia.....	11
1.4 Quale integrazione?.....	15
 CAPITOLO SECONDO La questione identitaria nei giovani adulti musulmani	
2.1 L' <i>emerging adulthood</i>	22
2.2 L'identità nazionale.....	27
2.3 L'identità religiosa.....	31
2.3.1 <i>Caratteristiche principali della religione islamica</i>	33
2.4 Il ruolo della discriminazione su base religiosa.....	37
 CAPITOLO TERZO La ricerca	
3.1 Obiettivi e quesiti della ricerca.....	39
3.2 Partecipanti.....	44
3.3 Procedura.....	45

3.4 Strumenti.....	47
3.5 Analisi dei dati.....	56

CAPITOLO QUARTO Risultati

4.1 Statistiche descrittive.....	58
4.2 Conciliazione delle appartenenze identitarie.....	59
4.3 Le soluzioni identitarie messe in atto.....	66
4.4 Il ruolo del background etnoculturale nel modo di vivere la religione.....	78
4.5 Associazioni tra discriminazione religiosa, identità nazionale e identità religiosa..	82

CAPITOLO QUINTO Discussione

5.1 Commento generale.....	83
5.2 Limiti e prospettive future.....	91
5.3 Implicazioni per interventi di promozione del benessere.....	93

INTRODUZIONE

In Italia vivono 2.7 milioni di musulmani, di cui almeno 1.5 sono cittadini italiani, e la metà di questi è nata in Italia. Sono stati condotti diversi studi sui ragazzi stranieri di seconda generazione in Italia, ma la discriminazione e l'inserimento sociale dei giovani musulmani sembrano porre molte sfide a questo segmento della popolazione. La questione identitaria nella vita di un giovane musulmano, infatti, è ancora pressante dopo il periodo scolastico. Affacciarsi alla società comporta molte sfide: i problemi quotidiani legati alle aspettative familiari, i propri desideri e la discriminazione percepita dalla società nei vari ambiti della vita, nonché la ricerca di un lavoro rendono la conciliazione delle diverse appartenenze identitarie un processo particolarmente complesso che necessita di ulteriori approfondimenti.

La presente ricerca ha l'obiettivo di approfondire il ruolo di alcuni fattori individuali e sociali nello sviluppo dell'identità religiosa in giovani adulte e adulti di fede musulmana che sono nate/i, cresciute/i e/o attualmente residenti in Italia. In particolare, il progetto mira ad esplorare il vissuto soggettivo delle/dei partecipanti rispetto alla loro identità e al rapporto con il proprio background religioso e culturale. Questa tesi, nello specifico, mira ad esplorare le strategie messe in atto da giovani musulmani che vivono in Italia per conciliare le diverse identità, indagandone le associazioni con la discriminazione percepita da parte dei membri della società maggioritaria.

Nel primo capitolo viene descritta la popolazione immigrata in Europa e in Italia, e la situazione attuale in termini di immigrazione e inserimento sociale attraverso un riassunto dei dati statistici riguardanti la popolazione musulmana, immigrata e non, nei paesi europei e in Italia; inoltre, vengono riassunte le ricerche recenti condotte a riguardo per comprendere le conoscenze attuali sui temi dell'identità e dell'integrazione.

Nel secondo capitolo si descrivono i principi teorici su cui si basa questo lavoro. L'identità culturale spiega chi siamo in riferimento al contesto culturale a cui sentiamo di appartenere, nel caso di giovani musulmani che sono cresciuti in Italia, l'appartenenza è doppia, tra il contesto culturale etnico di provenienza e il contesto nazionale. Rientra in essa anche l'identità religiosa che nella diaspora musulmana sembra essere un elemento di rilievo per la formazione identitaria dei giovani adulti. *L'emerging adulthood* è una fase di sviluppo che ha preso posto tra la fase adolescenziale e la vita adulta, che oggi si sta sempre più dilatando. La discriminazione religiosa è un fattore che sembra svolgere un ruolo centrale nell'affiliazione identitaria con il gruppo minoritario o quello nazionale.

Nel terzo capitolo viene descritta la metodologia della ricerca, compresi i quesiti di ricerca, i partecipanti, la procedura e gli strumenti utilizzati.

Nel quarto capitolo vengono presentati i risultati delle analisi in relazione alle ipotesi formulate, mentre nell'ultimo capitolo si discutono i risultati alla luce della letteratura esistente, evidenziandone i limiti e le prospettive future. Inoltre, vengono descritte alcune indicazioni operative in relazione al benessere della comunità studiata.

CAPITOLO PRIMO

Giovani musulmani in Italia e nel mondo

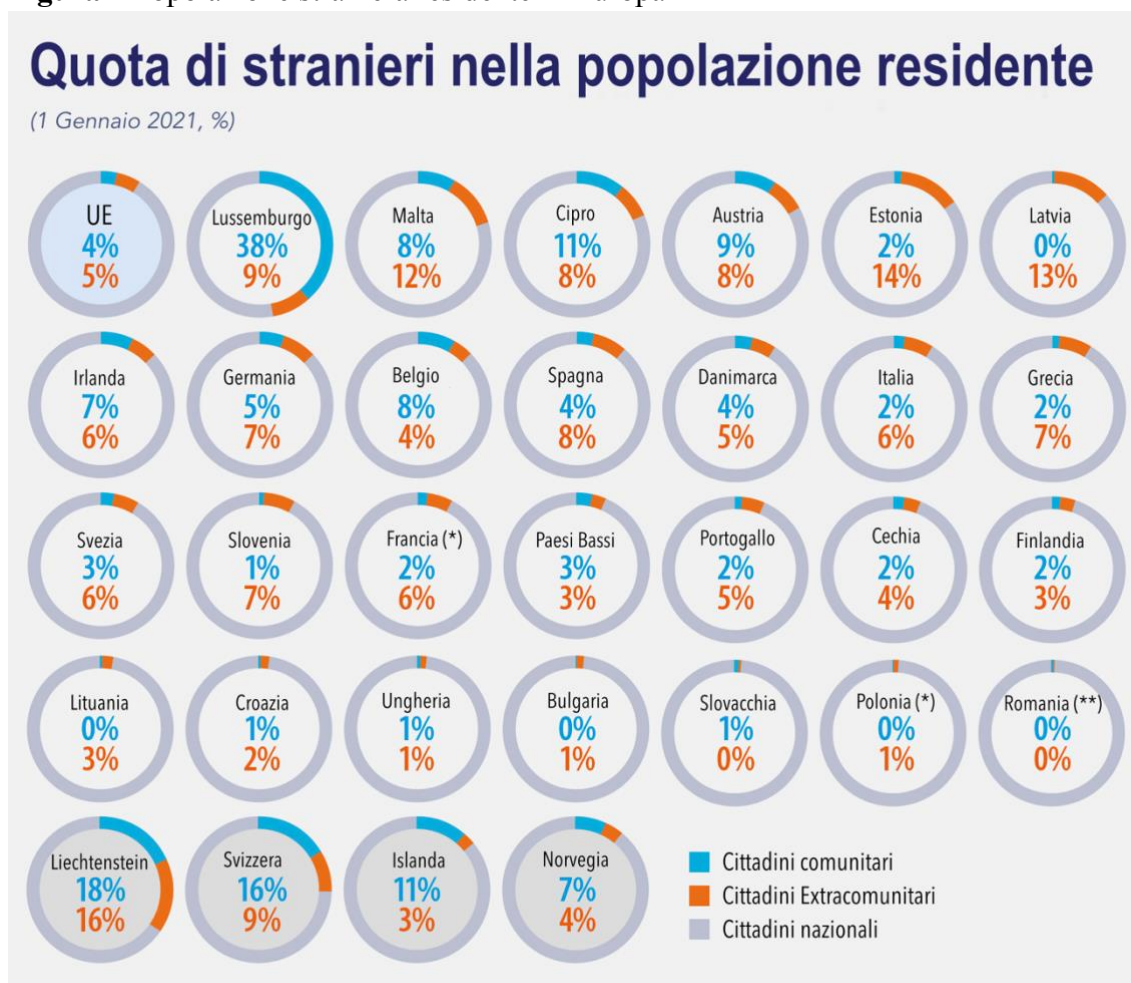
1.1 L'immigrazione in Europa

In questo capitolo si fornisce una panoramica generale dell'immigrazione in Europa e in Italia da paesi non europei, e in particolare l'immigrazione da paesi a maggioranza musulmana. L'interesse di questa ricerca, infatti, è rivolto ai giovani musulmani con background migratorio cresciuti in Italia.

Secondo l'Eurostat, nel 2020 sono immigrate nell'UE circa 1.9 milioni di persone provenienti da paesi non europei. Mentre l'immigrazione nei paesi europei continua in grandi quantità, la popolazione straniera residente nell'UE al gennaio del 2021 era di 23.7 milioni, ovvero il 5.3% della popolazione totale dell'UE che conta 447.2 milioni di persone. In Figura 1 sono riportati alcuni dati relativi alla popolazione residente straniera per paese europeo che differenzia tra cittadini europei, cittadini extra-UE e apolidi.

Secondo il Pew Research Center, tra il 2010 e il 2016 più della metà degli immigrati (sia richiedenti asilo che immigrati regolarmente residenti) erano musulmani. I musulmani formano circa il 5% della popolazione europea totale, ma questa percentuale non è omogeneamente distribuita perché nei paesi come la Francia e la Svezia, la proporzione musulmana della popolazione è maggiore. Inoltre, nei decenni a venire si prevede che la quota musulmana della popolazione del continente europeo è destinata a crescere e potrebbe più che raddoppiare. Tra gli stati membri dell'UE, la Francia e la Germania ospitano le più ampie comunità musulmane.

Figura 1 Popolazione straniera residente in Europa



(*) Provvisorio.
 (**) Stima.

ec.europa.eu/eurostat

Fonte: EUROSTAT 2021

Alla metà del 2016 vi erano circa 5.7 milioni di musulmani in Francia, componendo l'8% della popolazione francese e 5 milioni di musulmani in Germania formando il 6.1% della popolazione tedesca. Dal 2010 al 2016 la proporzione della popolazione musulmana in Europa sulla popolazione residente è cresciuta dal 3.8% al 4.9%, andando da 19.5 a 25.8 milioni di abitanti, e quindi ha subito un aumento di oltre 1% in 5 anni.

È previsto un aumento della quota di abitanti musulmani nel continente europeo nel 2050, fino ad arrivare all'11.2% o anche di più a seconda di come verrà regolato il flusso di migranti. Anche in caso di uno stop completo all'ingresso di migranti in Europa, la popolazione musulmana tenderà ad aumentare ad una percentuale stimata del 7.4% grazie ai giovani e agli alti tassi di fertilità registrati tra gli attuali residenti musulmani in Europa.

Nel 2016, l'età media dei musulmani in Europa era di 30.4 anni, 13 anni in meno dell'età media di altri cittadini europei che si aggira sui 43.8 anni. Per dirlo in un'altra maniera, il 50% di tutti gli europei musulmani hanno meno di 30 anni, in paragone agli europei non musulmani di cui solo il 32% è al di sotto dei 30 anni. Inoltre, le donne musulmane in Europa in media hanno 2.6 figli, mentre quelle non musulmane hanno mediamente 1.6 figli.

1.2 La situazione italiana

Al 1° gennaio 2021, gli stranieri (cioè i cittadini non aventi la cittadinanza italiana) residenti nel territorio italiano sono 5.2 milioni circa, ovvero l'8.7% della popolazione residente. Gli stranieri non europei sono 3.4 milioni circa. La comunità straniera più popolosa è quella rumena con il 20.8% di tutti gli stranieri sul territorio, seguita da quella albanese (8.4%) e quella marocchina (8.3%).

La popolazione straniera in Italia dal 2003 al 2021 si è mostrata in crescita, raggiungendo una stabilità negli ultimi anni e mostrando un declino del 0.1% al 2018 (si veda la Figura 2).

Figura 2: Rappresentazione dell'andamento della popolazione straniera dal 2003



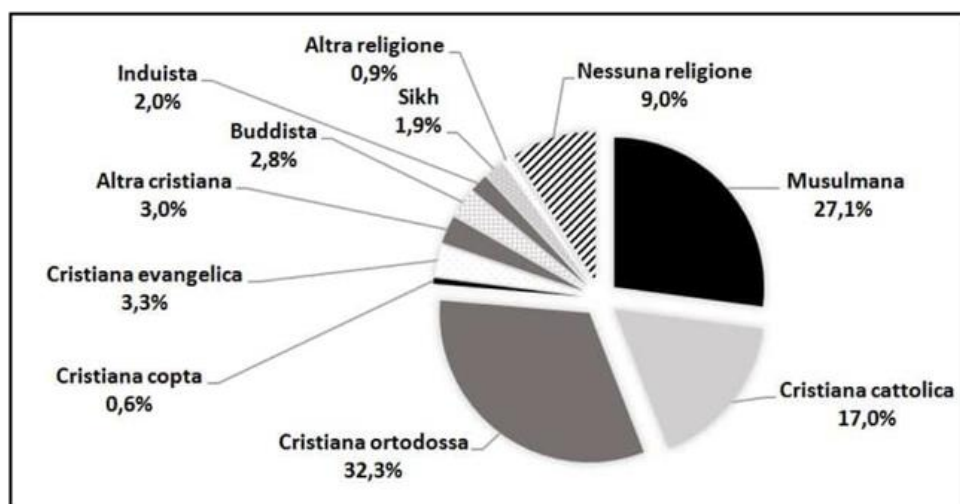
Fonte: ISTAT (2021)

La distribuzione degli stranieri in Italia non è uniforme su tutto il territorio nazionale, infatti, il 23% della popolazione straniera in Italia vive in Lombardia rendendola la regione con più stranieri, dove costituisce l'11% della popolazione residente. A seguire troviamo il Lazio, l'Emilia-Romagna e il Veneto al quarto posto con 507 mila stranieri residenti.

La distribuzione tra maschi e femmine sembra essere per lo più bilanciata, con una leggera maggioranza delle donne in linea con la tendenza della popolazione generale. Questa distribuzione dei sessi non è ad ogni modo pari tra le varie nazionalità straniere, infatti, troviamo una popolazione prevalentemente maschile proveniente da paesi asiatici e africani.

Nella Figura 3 viene mostrata la distribuzione in percentuale delle diverse appartenenze religiose tra gli stranieri residenti in Italia al primo gennaio 2021.

Figura 3: Distribuzione percentuale degli stranieri in Italia per appartenenza religiosa al 1° gennaio 2021.



Fonte: elaborazioni ISMU su dati ISTAT e Orim

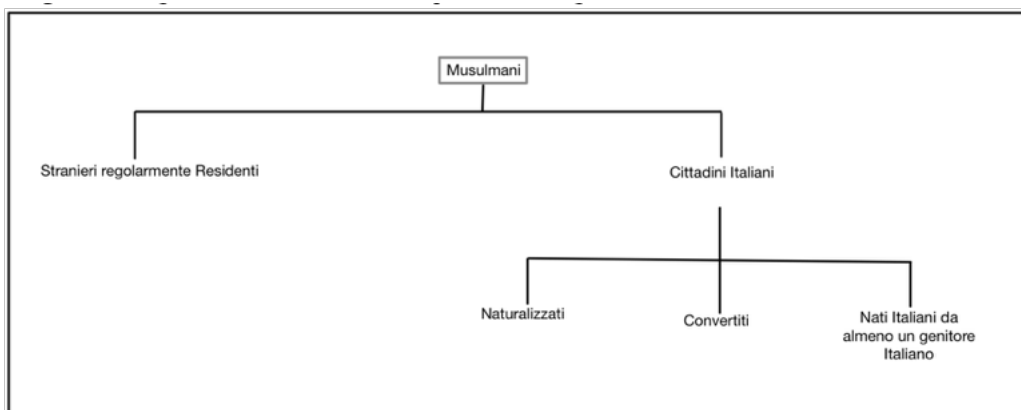
Tra tutti gli stranieri residenti in Italia, i musulmani costituiscono il 27% e quindi l'Islam risulta essere la seconda religione più professata, mentre la prima è quella cristiana ortodossa e la terza è quella cristiana cattolica.

1.3 Musulmani in Italia

Nell' esporre il quadro generale della popolazione musulmana residente in Italia è necessario fare una distinzione tra le diverse situazioni in riferimento allo status legale.

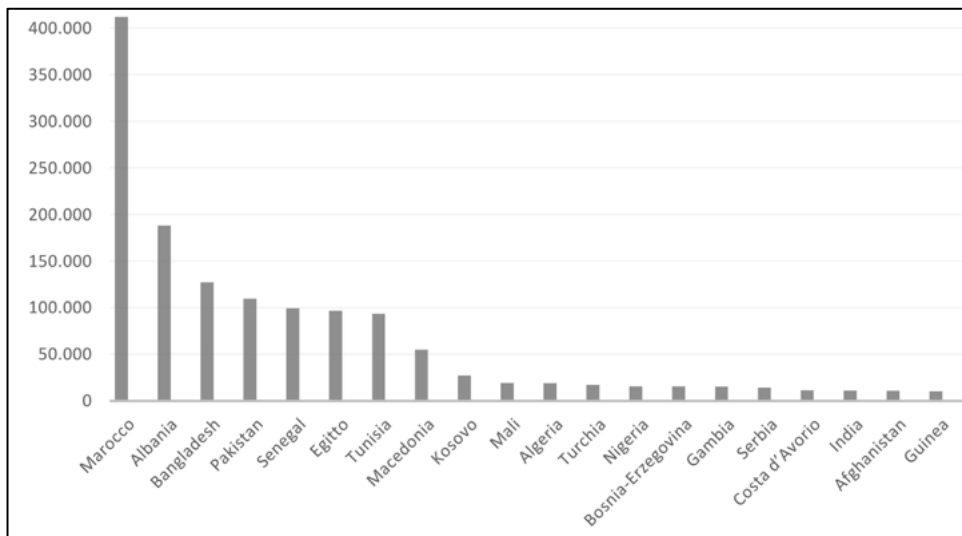
La Figura 4 rappresenta la distinzione tra musulmani in Italia con diverso status legale.

Figura 4: Diagramma con la suddivisione per lo status legale dei musulmani in Italia.



L'ISTAT (2022) riporta che al primo gennaio 2021, la popolazione musulmana straniera residente in Italia è di circa 1.4 milioni, inclusi i minori stranieri di qualsiasi età ipotizzando per loro lo stesso profilo religioso dei maggiorenni con cittadinanza del loro paese. Dal 2018 al 2021 si è notato un declino dell'8% circa nella popolazione musulmana straniera. Tra le comunità migranti musulmane in Italia, le 10 nazionalità musulmane prevalenti formano oltre l'80% dei musulmani stranieri in Italia (si veda la Figura 5). Le prime tre comunità rappresentano oltre la metà della popolazione musulmana, che sono la comunità marocchina, albanese e bengalese.

Figura 5: Principali paesi a maggioranza musulmana per numero di residenti in Italia.

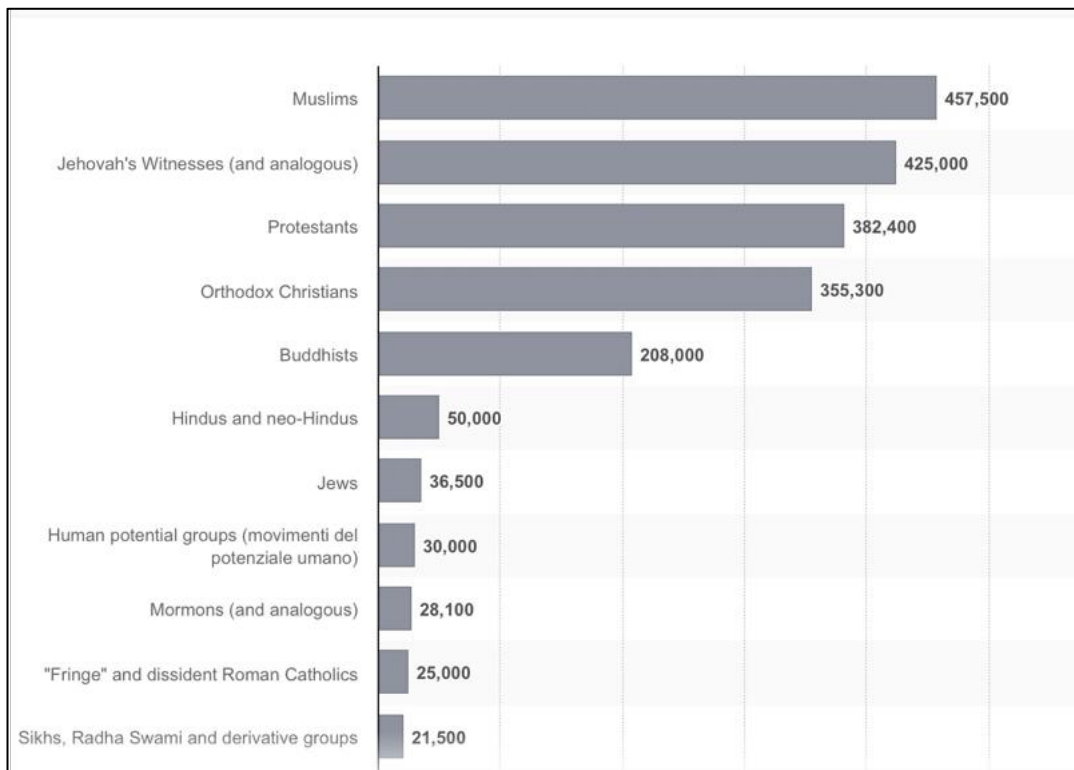


Fonte: elaborazioni ISMU su dati ISTAT e ORIM

Per quanto riguarda il genere, solitamente migrano di più gli uomini dai paesi extra-UE a maggioranza musulmana rispetto alle donne. Nel 2021, dei 428 mila marocchini in Italia oltre 230 mila sono uomini; degli albanesi, più della metà sono anch'essi uomini, mentre tra gli stranieri provenienti dal Bangladesh, Pakistan, Senegal ed Egitto, gli uomini sono più del doppio rispetto alle donne.

Nella popolazione italiana, invece, tra le minoranze religiose troviamo al primo posto i musulmani, che nel 2020 contavano oltre 457 mila persone, seguiti dai testimoni di Geova (si veda la Figura 6).

Figura 6: Numero di cittadini italiani per minoranza religiosa in Italia.

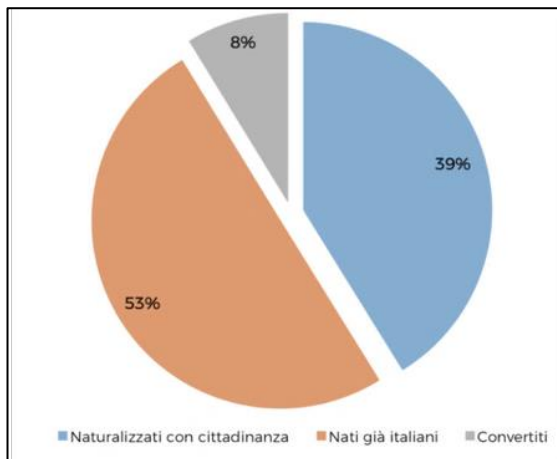


Fonte: Statista 2021

È interessante notare che, negli ultimi anni, vi è una maggiore tendenza delle persone di fede musulmana ad essere di nazionalità italiana, mentre la componente straniera sembra essere in diminuzione (Openpolis.it). Si nota inoltre il raggiungimento di una stabilità numerica, che indica la costante presenza di una vera e propria minoranza musulmana italiana. Questo cambiamento potrebbe essere il risultato dell'acquisizione della cittadinanza per naturalizzazione, in quanto una elevata percentuale di italiani musulmani è composta dagli stranieri che hanno acquisito la cittadinanza italiana, anche se la maggioranza è rappresentata dai musulmani che sono nati in Italia.

Come si può vedere in Figura 7, nella popolazione italiana musulmana il 53% sono persone nate in Italia con almeno uno dei due genitori avente la cittadinanza italiana. Il 39% sono italiani naturalizzati tramite l'acquisizione della cittadinanza, e solo l'8% sono gli italiani che si sono convertiti all'Islam.

Figura 7: Distribuzione in percentuale dei musulmani con cittadinanza italiana.



Fonte: elaborazione dati ISTAT, ISMU, Ministero dell'Interno

1.4 Quale integrazione?

Berry (1992) definisce l'integrazione come il processo bidirezionale di adattamento reciproco tra migranti e società ospitanti in cui i migranti sono incorporati nella vita sociale, economica, culturale e politica della comunità di accoglienza. Per capire cosa significa integrazione per gli organi che si muovono per attuare programmi mirati ad essa e che coinvolgono la nostra realtà, come l'ONU e l'UE, possiamo vedere con quali azioni questi organi intendono promuovere l'integrazione. L'agenda 2030 infatti mira all' "l'inclusione" e a "non voler lasciare nessuno indietro", mentre secondo *l'action plan* per l'integrazione e inclusione della Commissione Europea, "investire risorse ed energia nelle

politiche di integrazione oggi contribuirà a rendere l'Europa una società più prospera, coesa e inclusiva”¹

Più le politiche sono vicine alla realtà locale, più potranno avere successo e per fare ciò c'è bisogno di guardare e conoscere chi è il soggetto di integrazione nel “qui e ora”. La migrazione è un evento che comporta diversi tipi di problematiche nel benessere delle persone, dal senso di perdita dei valori e norme culturali o religiose allo stress della barriera linguistica e l'assenza di un sistema di supporto sociale, il cambiamento del concetto del sé e la difficoltà di inserirsi in un contesto culturale nuovo.

Per i giovani ragazzi figli dell'immigrazione, nel paese ospitante alcuni problemi sono legati al fatto di essere considerati stranieri pur essendo loro, come i loro coetanei italiani, parte della gioventù locale e conoscendo solo l'Italia come paese “proprio”. Secondo Ambrosini (2004), questi ragazzi portano il peso di rappresentare una comunità e una cultura nella loro vita di tutti i giorni pur non conoscendone molto perché, appunto, sono cresciuti in Italia. Vengono “etichettati” come stranieri e a volte vengono insultati o derisi, invitati a tornare nel «loro paese»; altre volte sono oggetto di curiosità e di strane domande, come «ti trovi bene in Italia?», oppure «sai cucinare i piatti tipici del tuo paese?». Queste domande, spesso poste in maniera benevola, hanno un effetto alienante

¹ https://home-affairs.ec.europa.eu/news/inclusion-all-commission-presents-action-plan-integration-and-inclusion-2021-2027-2020-11-24_en

per il ricevente e sono mezzo di consolidazione dell'auto percezione come un soggetto "esterno" alle dinamiche normali.

Ricucci (2020) rileva come gli adulti emergenti siano sempre visti come figli di immigrati. Anche quando si avvicinano al mondo del lavoro o dell'università, non sono visti nell'immaginario comune come giovani senza altre etichette. Nelle loro interazioni col mondo circostante, questo etichettamento comporta anche un impatto sulla percezione di sé. Essere nati in Italia non significa essere cittadini italiani, e non mette questi giovani al riparo da stereotipizzazioni con le quali sono cresciuti e che il percorso scolastico e formativo non hanno cancellato.

Secondo Ricucci (2020), tra le principali preoccupazioni percepite vi sono la situazione giuridica e anche l'essere visti come italiani o meno. In risposta a questi temi che interessano i giovani, questi ultimi partecipano al discorso pubblico tramite associazionismo, dibattiti sulla cittadinanza e la promozione di una sensibilizzazione della propria condizione, raccontando la loro realtà nell'unico paese che conoscono essere la loro "casa" ma di cui non si sentono cittadini. L'autrice sostiene che questi futuri italiani vogliono togliere "l'abito" del bambino che necessita lezioni di italiano e indossandone uno nuovo, dimostrando di essere un gruppo sociale diverso da quello dei loro genitori, quello dei neo-immigrati.

Tra il lavoro di Ambrosini (2004) e quello di Ricucci (2020) si nota una sorta di evoluzione nel migrante giovane cresciuto in Italia, dove prima era il bambino e adolescente in cerca di imparare a convivere in un mondo nuovo in cui viene inserito in una determinata categoria, mentre oggi è un giovane adulto pronto a dare voce alla propria

condizione, a prendere parte nel discorso e guidare il cambiamento, affermando una propria nuova identità, diversa da quella dei propri genitori, ma anche da quella degli “italiani-italiani” con cui è cresciuto. Questo non indica che sia stata superata la quotidiana esperienza di sottile discriminazione. Per molti, anche solo avere un nome musulmano comporta delle discriminazioni.

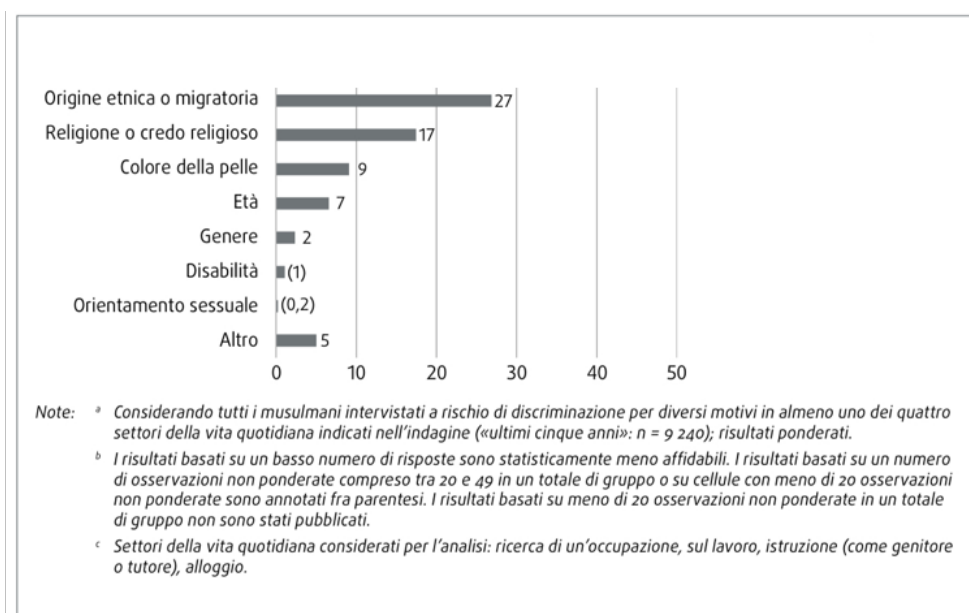
In uno studio condotto in Francia da Adida, Laitin e Valfort (2010) si sostiene che l'integrazione di migranti musulmani in paesi storicamente cristiani è più difficile rispetto ai paesi come gli USA. In Francia i musulmani fanno fronte a una forte discriminazione che incide sulle loro opportunità di trovare lavoro, di guadagnare quanto gli altri e inserirsi nella società francese. Si è cercato quindi di capire se solamente il fatto di essere musulmani potesse influenzare il modo in cui la società francese si rapporta con loro attraverso diversi esperimenti. In uno di questi, i ricercatori hanno inviato i curricula di tre cittadini francesi con profili uguali per esperienza e studio, ma con nomi diversi a circa 260 annunci di opportunità lavorative di classe media. Il primo con un nome chiaramente senegalese musulmano, il secondo con un nome senegalese cristiano e il terzo con il nome originario francese. Si è notata una netta preferenza per i candidati con il nome nativo francese e il nome senegalese cristiano rispetto al candidato con il nome musulmano, che veniva selezionato meno volte rispetto agli altri due; infatti, i datori di lavoro erano propensi a scegliere un candidato cristiano 2.5 volte di più rispetto a quello musulmano. I ricercatori parlano di una discriminazione basata sull'atteggiamento negativo verso i musulmani che ha un'origine irrazionale, e una discriminazione razionale che ha a che

fare con atteggiamenti verso il gruppo altro in cui si presenta una disposizione a non essere cooperativi verso l'altro appartenente all'outgroup.

Un altro studio è stato condotto sui giovani musulmani nei Paesi Bassi da Van Bergen, Feddes e Ruyters (2017) partendo dall'osservazione che in molti paesi occidentali si è sviluppato un contesto sociopolitico in cui particolarmente i musulmani, che sono la minoranza più ampia, sono raffigurati come "l'altro negativo". Questo perché essi rappresentano persone che hanno convinzioni religiose contrastanti con i valori occidentali. Questo studio mostra una correlazione positiva tra la discriminazione percepita e comportamenti esternalizzanti nei giovani adolescenti, in quanto la maggior parte delle esperienze di discriminazione sembravano avvenire nei contesti scolastici dove venivano perpetrate proprio dai compagni e dagli insegnanti.

Questo ultimo risultato è in linea con quanto riscontrato da diversi studi condotti negli USA (Spears Brown, 2017) e in altri paesi europei (D'hondt et al., 2015; Wesselhoeft, 2017). A questo proposito, una recente indagine europea sulle minoranze e discriminazioni nell'UE (FRA European Union Agency For Fundamental Rights, 2016) ha esaminato diversi paesi europei inclusa l'Italia, in cui i gruppi di destinatari erano gli immigrati e i discendenti degli immigrati dall'Asia meridionale, gli immigrati e i loro discendenti dal Nordafrica, gli immigrati e i loro discendenti dalla Turchia e infine dall'Africa sub sahariana. I risultati sono riportati in Figura 8.

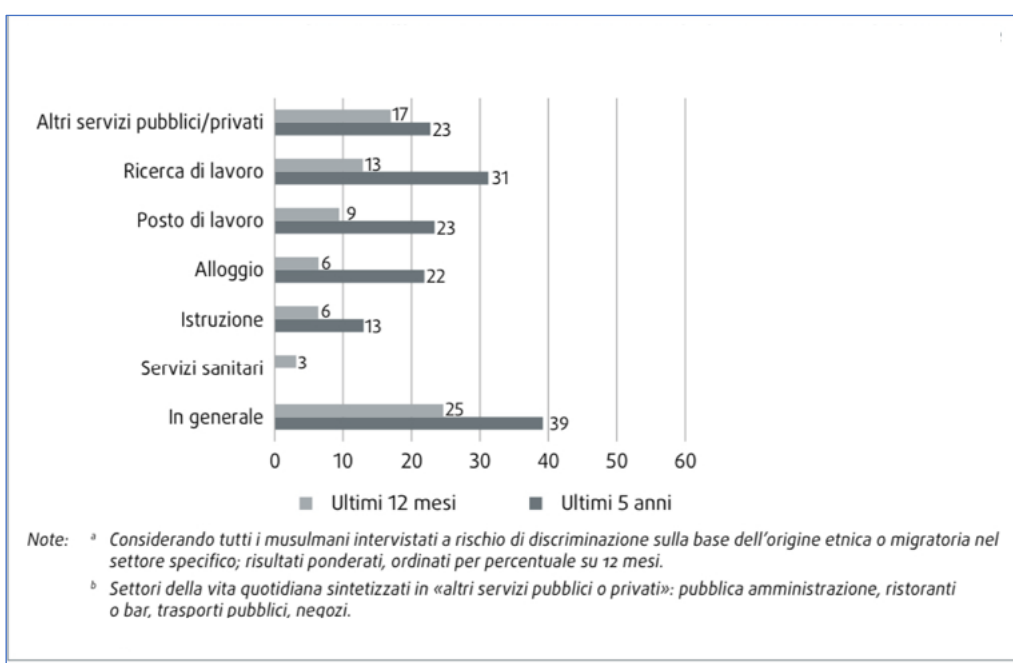
Figura 8: Rappresentazione dei motivi di discriminazione riportati dai musulmani in Europa.



Fonte: FRA, EU-MIDIS II 2016

Ci sono alcuni luoghi dove la discriminazione è maggiore. Nella figura 9 sono rappresentati i luoghi e gli ambiti in cui gli individui dichiarano di ricevere maggiore discriminazione.

Figura 9: Luoghi di discriminazione basata sulla provenienza etnica.



Fonte: FRA, EU-MIDIS II 2016

Si è inoltre indagato il senso di appartenenza e attaccamento al paese di residenza, e in genere i musulmani europei scelgono un valore abbastanza alto per indicare il senso di appartenenza e attaccamento al proprio paese di residenza, anche se tra gli altri paesi europei, l'Italia si mostra il paese dove i musulmani dichiarano di sentire meno senso di appartenenza. Viceversa, nella popolazione generale dell'UE si nota una scarsa accettazione delle persone di fede musulmana.

CAPITOLO SECONDO

La questione identitaria nei giovani adulti musulmani

2.1 L'emerging adulthood

L'*emerging adulthood* è definito come un periodo di sviluppo che va dall'età di 18 anni ai 29 anni. La teoria di Arnett (2000) propone che negli ultimi 50 anni vi sia un nuovo stadio di vita tra adolescenza e giovane età adulta nei paesi industrializzati. Oggi, a differenza di quanto avveniva in questi paesi diversi decenni fa, gli inizi dei 20 anni rappresentano un periodo di grande instabilità lavorativa e molti più giovani, oltre la metà di essi, prosegue con gli studi dopo la scuola secondaria. L'età media del matrimonio oggi è di 27 anni per le donne e 29 per gli uomini; pertanto, si è venuto a costituire un nuovo periodo evolutivo che si caratterizza per l'esplorazione della propria identità. In questo periodo, le persone prendono le decisioni importanti sulla loro situazione affettiva e lavorativa in base a come questi aspetti si integrano con i loro interessi e possibilità.

Si tratta di un periodo di instabilità, perché nell'esplorazione della propria identità l'adulto emergente cambia spesso lavoro, partner, direzione educativa e le condizioni di vita. È un'età caratterizzata dalla focalizzazione su sé stessi, perché un periodo in cui si hanno meno obblighi relativi ai propri ruoli e quindi si possono prendere decisioni indipendenti. È anche il periodo in cui il/la giovane si sente "in mezzo", e non totalmente appartenente a una o ad un'altra categoria, ovvero non si sente né un adulto né un adolescente, ed infine è il periodo delle possibilità, perché quasi tutti gli adulti emergenti pensano che prima poi raggiungeranno la vita adulta che hanno sempre desiderato.

Nell'insieme, queste caratteristiche distinguono gli adulti emergenti dagli adolescenti e dagli adulti, anche se alcune di esse si ritrovano sia negli uni che negli altri, in quanto sono fasi che portano all'età adulta emergente e poi la concludono, ma il piccolo si trova nella fascia di età degli adulti emergenti.

L'*emerging adulthood* è una fase evolutiva studiata per lo più nei giovani occidentali, mentre relativamente pochi sono gli studi su altri gruppi etnici che possano supportare l'universalità di questa fase. Secondo Ricucci (2019), l'ingresso nell'età adulta avviene più velocemente per le seconde generazioni di immigrati in Italia di quanto non avvenga per i loro pari italiani di origine italiana; infatti, i giovani stranieri lavorano e mettono su famiglia prima dei loro pari, i quali dilazionano sempre più nel tempo quelle tappe considerate come passaggio verso l'età adulta. Si potrebbe dire che, considerando il paragone di Arnett (2000) tra i giovani americani degli anni '60 e quelli degli anni 2000, i giovani musulmani in Italia si collocano per lo più alla metà del continuum, dove le loro tappe per l'assunzione di ruoli "adulti" si stabilizzano verso la metà del loro

ventennio di vita. Per la nostra ricerca abbiamo scelto dei partecipanti che potessero rientrare in questa fascia di età, tenendo presente che la classe sociale di appartenenza dei giovani ha un ruolo nelle tappe evolutive verso i ruoli della vita adulta.

Se nei paesi sviluppati è uno stadio di vita affermato, nei paesi in via di sviluppo l'*emerging adulthood* è in espansione. Negli ultimi anni, in questi paesi l'età in cui i giovani entrano nella fase del matrimonio e della genitorialità è aumentata, ma rimangono comunque una minoranza i giovani che fanno esperienza della fase dell'*emerging adulthood*. Si tratta infatti generalmente di coloro che appartengono alla classe media o medio alta urbana, mentre per quanto riguarda le persone appartenenti alle classi rurali meno abbienti non si rileva questo stadio evolutivo, anzi vi può essere un'adolescenza più breve rispetto a quella che vediamo in realtà più sviluppate (Arnett 2000; Ricucci 2020).

Con la globalizzazione e l'espansione della classe media, anche le persone che attraversano la fase dell'*emerging adulthood* sono aumentate. A questo proposito, è importante capire in che modo questa fase viene vissuta a seconda delle condizioni socioculturali degli individui. Secondo Arnett, vi sono delle credenze culturali che sottostanno all'*emerging adulthood*: la credenza che l'indipendenza e l'autosufficienza dovrebbero essere ottenute prima di prendere impegni da adulti; la credenza che la base per il matrimonio debba essere l'amore romantico; la credenza che il lavoro debba essere l'espressione della propria identità; infine, la credenza che la "vita spensierata" debba durare dalla tarda adolescenza almeno fino ai 25 anni. Queste quattro credenze potrebbero variare nelle diverse culture, ma sembrano essere prevalenti in Europa e nei paesi

occidentali perché riflettono valori individualisti. Nei paesi industrializzati asiatici, come ad esempio il Giappone e la Corea del Sud, queste credenze individualiste sono in contrasto con valori più collettivisti che promuovono il benessere e gli interessi della collettività.

Diventare autosufficienti è un traguardo centrale in molte culture per i giovani, i quali vedono l'indipendenza dai propri genitori come un passo necessario prima di entrare nei ruoli e intraprendere impegni duraturi caratteristici dell'età adulta (Arnett 2015). In questo stadio si sente la necessità di staccarsi dai propri genitori e di non volere interferenze nella propria vita da parte loro perché l'indipendenza viene vista come una soglia essenziale e una sfida primaria (Arnett 1998).

In diversi studi sui giovani adulti residenti in paesi caratterizzati da culture collettiviste, come la Cina, i giovani trovano un equilibrio tra gli obiettivi che riflettono valori individualisti e quelli più vicini ai valori collettivisti (Chang, 2008). Un esempio è il fatto di stabilirsi in contesti urbani lontani dalla casa familiare, ma comunque prendersi cura della propria famiglia mandando loro sostegno economico, oppure vivendo in contesti con regole e restrizioni (come abitare in strutture organizzate per l'accoglienza), seppur lontani dalla propria famiglia; cosa che i giovani occidentali non accetterebbero.

Altri studi condotti sui giovani delle diaspore americane provenienti da paesi con culture ad orientamento collettivista confermano che i giovani tendono a creare e a stabilire un equilibrio tra gli obiettivi di indipendenza e autosufficienza individualisti e gli obblighi e le responsabilità familiari collettiviste (Nelson et al., 2004). Questo pattern non emerge nei giovani occidentali.

L'*emerging adulthood* è una fase della vita in cui le persone si muovono verso impegni stabili che riguardano anche la vita sentimentale e il lavoro. In campo sentimentale, i giovani occidentali tendenzialmente cercano la loro "anima gemella" che deve essere ideale per loro anche se non è perfetta (Popenoe & Whitehead, 2001; Douglas, 2005). Nelle culture collettiviste invece è ancora molto frequente il matrimonio combinato, che può essere considerato una transazione tra famiglie e in cui gli sposi hanno poco potere decisionale. Negli ultimi anni questa tradizione sta scomparendo, anche se in paesi come l'India tuttora permane questa usanza che ora viene chiamata "semi combinata": i genitori influenzano il processo di selezione del partner, ma questo non viene deciso per i loro figli senza che la loro opinione venga presa in considerazione (Chaudhary & Sharma, 2007).

Anche il modo di vedere il lavoro è cambiato nel tempo. Storicamente veniva visto come spiacevole ma necessario, difatti la Bibbia ne parla come una punizione verso l'umanità. Nei tempi più recenti siamo passati dall'era industriale all'era post-moderna in cui i generi di lavoro si stanno spostando verso la tecnologia, i servizi e l'informazione. Questo cambiamento, insieme al crescente mindset individualista, ha portato le persone a vedere il lavoro come una cosa che dovrebbe essere piacevole e soddisfacente. Allo stesso modo in cui i giovani adulti emergenti credono nel trovare l'"anima gemella", credono anche nel trovare il lavoro perfetto per loro, con grandi aspettative riguardo alle ricompense che il lavoro riserva per loro. Come accade nella ricerca dell'anima gemella, che si conclude con un partner reale, anche la ricerca del lavoro basato sull'identità culmina con un lavoro reale, che non è sempre esattamente ciò che il giovane avrebbe

desiderato. Si è scoperto che gli adulti emergenti americani trovano una conciliazione con questi esiti verso i 29 anni di età.

Infine, la visione della fase dai 18 ai 29 anni è quella di un periodo spensierato e caratterizzato dal divertimento, il periodo in cui si ha la massima libertà. In diverse culture e in molti paesi occidentali industrializzati viene considerato come il periodo finale di divertimento, prima di venire caricati da impegni duraturi e responsabilità che riguardano la vita adulta, e quindi si cerca di godersi quegli anni il più possibile (Arnett, 2015).

2.2 L'Identità nazionale

L'identità rappresenta il modo in cui una persona vede sé stessa, o il modo in cui un individuo si considera diverso ed unico rispetto agli altri. Dal punto di vista eriksoniano, l'identità si focalizza su una serie di valori, credenze ed obiettivi che l'individuo ha sviluppato o assimilato nel corso della propria vita. È tutto ciò che risponde alla domanda "Chi sono?".

Intesa nella definizione di Tajfel & Turner (1986), l'identità sociale rappresenta una serie di valori assimilati dal proprio gruppo di appartenenza insieme alla valenza affettiva assegnata all'essere membro del gruppo. Bhugra e Becker suggeriscono che l'identità sociale è l'insieme delle caratteristiche personali culturalmente definite, che sono ascritte ai diversi ruoli sociali come il ruolo del padre, madre, amico o dipendente ecc. Hall (2017), sostiene che l'identità non è trasmessa una volta per tutte nel pool genetico che portiamo o dal colore della nostra pelle, ma è modellata e trasformata

storicamente e culturalmente. Questo risulta particolarmente utile quando si pensa ai migranti di seconda generazione e come alcuni di essi si identificano in relazione alle proprie origini e all'ambiente nazionale in cui crescono.

Sia i valori culturali assimilati dal contesto nazionale in cui si vive, sia i valori personali che ci guidano nel condurre la nostra vita fanno parte del sé.

Nell'identità sociale rientrano anche i ruoli sociali che l'individuo assume in diverse situazioni e in relazione alle diverse persone della sua vita. La differenza tra identità nazionale e identità sociale sta nella natura del gruppo di appartenenza: se nell'identità sociale si parla solamente di gruppo di appartenenza, qualunque esso sia (gruppo religioso, gruppo sportivo ecc.), l'identità nazionale si riferisce precisamente al gruppo nazionale.

In linea con l'approccio ecologico di Bronfenbrenner (1998), la formazione dell'identità sociale avviene tramite l'acquisizione delle norme e dei valori dalla comunità alla quale l'individuo assegna significato e appartenenza. Le norme e i valori definiti dalle comunità sono usati dagli individui per negoziare con tensioni di tipo cross-culturale a cui sono esposti (Tajfel & Turner, 1986). Questo è particolarmente vero se la propria comunità si scosta di molto in caratteristiche e forma dal sistema e contesto più ampio in cui si trova, come per i musulmani residenti in paesi a maggioranza cristiana (Rizzo et al., 2020).

Diversi studi hanno riscontrato che membri di gruppi asiatici, africani e latino-americani negli Stati Uniti tendono a dare maggiore importanza all'interdipendenza rispetto all'ideale dell'indipendenza del mondo occidentale, in linea con i valori del

collettivismo (vs. individualismo). È possibile che l'autoidentificazione sia soggetta a negoziazioni in cui le persone esprimono sé stesse in relazione al contesto e alla cultura che incontrano. Molti ricercatori sono d'accordo sul fatto che le identità sono costruite e negoziate attraverso l'interazione (Prins et al. 2013).

L'acculturazione si riferisce all'adattamento degli individui in un contesto culturale diverso da quello di provenienza. Per gli adulti che sono stati socializzati all'interno della cultura ospitante, l'identificazione avviene tipicamente con la cultura di origine, anche se le pratiche della nuova cultura vengono adottate. Tuttavia, i loro figli spesso sono ponti tra le due culture e si acculturano più velocemente, anche se talvolta superficialmente. (Suárez- Orozco & Suárez-Orozco, 2001). Il grado in cui le generazioni 1.5 (ossia gli immigrati che sono arrivati nel paese ospitante da piccoli) o le seconde generazioni fanno ciò ha a che fare sia con le dinamiche familiari e l'esposizione alla società ricevente, sia con l'accettazione della società ospitante (Arnett, 2015).

L'ibridazione culturale costituisce l'impegno a mantenere i valori, le pratiche e i costumi di due o più culture diverse (Banks, 2012). Nell'ibridazione culturale, un individuo costruisce una nuova identità che riflette un senso duale di essere, che risiede sia dentro che oltre i margini della nazionalità, razza, etnia, classe sociale e diversità linguistica. Molti immigrati, per esempio, fanno fronte a questo processo mentre tentano di accomodare nuovi ambienti ed esperienze, mantenendo allo stesso tempo i loro principi e le loro credenze socioculturali indigeni (Banks, 2012).

In questo lavoro ci si è focalizzati sul grado di identificazione di giovani adulti musulmani residenti in Italia nella cultura italiana. I nostri punti di partenza sono stati i

lavori di Sirin e Fine (2007) e di Stuart & Ward (2011). Il primo, condotto negli Stati Uniti, si è concentrato su come gli adolescenti e i giovani adulti che fanno parte della diaspora musulmana formano la loro idea di sé e degli altri trovandosi in contesti sociali e politici che sono in attrito con il loro gruppo culturale/religioso. Si sono posti come obiettivo quello di studiare il modo in cui si sviluppa l'identità quando degli individui si trovano in una religione di minoranza immigrata sotto scrutinio e sospetto della società in cui si vive. La parola "hyphen" indica il trattino che separa o congiunge due identità tra la storia, situazioni politiche, geografia e la biografia di queste persone. Questo studio ha dimostrato che i giovani americani della diaspora musulmana adoperano diverse strategie per conciliare le proprie identità, in cui i maschi si differenziano dalle femmine; i ragazzi sembrano tenere le due identità separate, mentre nelle ragazze si è notata una confluenza delle due identità. Si è inoltre notato un collegamento tra l'identità nazionale (americana) e la discriminazione percepita che in questo caso faceva riferimento, nello specifico, al clima statunitense del post 9/11 (attacco terroristico alle Torri gemelle).

Lo studio di Stuart & Ward, condotto in Nuova Zelanda dimostra che i giovani musulmani neozelandesi, pur disegnando tutti delle mappe dell'identità *integrate*, mettono in atto diverse strategie nel loro obiettivo di raggiungere un equilibrio tra la propria appartenenza etnoreligiosa e quella nazionale. Hanno definito queste strategie come degli orientamenti e ne hanno identificati tre: orientamento alternante, orientamento mischiante e minimizzazione delle differenze.

2.3 L'identità religiosa

Diversi studi mostrano come sia difficile separare l'identità culturale da quella religiosa, perché esse sono intrecciate. Basandosi sulla teoria dell'identità sociale, infatti, spesso l'identità religiosa viene categorizzata come un sottoinsieme dell'identità sociale assieme all'identità culturale. Alcuni studiosi sostengono che la cultura ha la sua base nella religione, e questo lo si può vedere anche nei contesti occidentali, dove la cristianità si riflette in diversi aspetti culturali come le recite scolastiche, le festività e così via (Lipnicka & Peciakowski, 2021).

È anche impossibile considerare l'identità religiosa separatamente dal passato migratorio degli individui e delle loro comunità religiose, essendo queste intrecciate tra loro. Il cambiamento dall'essere parte della maggioranza religiosa ad uno status di minoranza è un fattore importante nella comprensione della costruzione di nuove identità religiose e culturali negli immigrati. Questo perché il passaggio da un contesto in cui le persone fanno parte della maggioranza socioculturale più omogenea del loro paese di origine ad un setting laico, pluralista e minoritario nell'Occidente risulta in modifiche nell'identità (Duderija, 2007). Circostanze e richieste in una nuova cultura inevitabilmente modellano le credenze e le pratiche che erano date per scontate nel paese di origine.

In generale, la diaspora è molto più religiosa e si identifica molto di più con l'origine etnica di provenienza rispetto alla popolazione maggioritaria del paese di

origine. Secondo Mirdal (2000), l'identità religiosa e l'identità etnica giocano un ruolo importante specialmente per le persone che appartengono a gruppi minoritari, spesso a tal punto che queste predominano sopra tutti gli altri aspetti dell'identità. Smith (1978) afferma che il processo dell'immigrazione in sé è spesso un'esperienza "teologizzante"; secondo Williams (1988), gli immigrati sono più religiosi di quanto lo fossero prima di lasciare il loro paese di origine, perché la religione è uno dei marcatori più importanti dell'identità che aiutano a preservare la consapevolezza individuale e la coesione del gruppo (Duderija, 2007). La religione in sé stessa è un marcatore di appartenenza e identificazione ad un gruppo (Verkuyten & Yildiz, 2007).

Nel contesto in cui formano una minoranza religiosa, i musulmani occidentali quindi fanno esperienza dell'Islam solo come una religione e non come una forza socioculturale dominante. È per questo che, secondo Cesari (2004), "le identità che sono integrate in paesi musulmani, con l'immigrazione automaticamente sono decostruite in componenti sociali, religiose ed etniche nell'occidente" (p. 86). L'espressione islamica delle generazioni migranti è integrata strettamente con i riferimenti culturali e le pratiche del paese di origine, di solito zone rurali piuttosto che urbane.

Le nuove generazioni, sia in maniera conscia che inconscia, stanno attivamente separando il culturalmente specifico dall'"universalmente" islamico in un processo che sta riadattando l'Islam a un nuovo contesto, quello europeo, reinterpretando quelle vesti che sono state trasportate dalle zone d'origine dei genitori (Eid, 2003). In altre parole, l'identità religiosa musulmana per molti giovani nati/cresciuti nell'Occidente è basata su

una scelta cosciente di ricostruzione dell'identità religiosa, e non solo su una riproduzione di un aspetto ereditato dal proprio patrimonio o tradizione etnica.

2.3.1 Caratteristiche principali della religione islamica

La religione islamica è una delle tre religioni monoteiste abramitiche, tra le più seguite al mondo dopo il cristianesimo. Il testo sacro primario per i musulmani è il Corano, che è scritto in lingua araba. Il Corano contiene tutte le rivelazioni che secondo i musulmani dio ha personalmente fatto a Maometto. Altri testi importanti sono gli *hadith* che si differenziano per grado di autenticità. Gli hadith sono delle raccolte delle azioni, dei fatti ed eventi della vita di Maometto, inoltre contengono tutte le conversazioni e risposte di Maometto alle domande che gli venivano rivolte nell'arco della sua vita da profeta.²

L'Islam si basa su cinque pilastri che sono il fondamento della pratica religiosa:

- la *Shahada*: ovvero il credere e testimoniare che dio è uno e Maometto è il suo messaggero.
- Il *Salat*: la preghiera canonica che deve essere offerta cinque volte al giorno in diversi momenti della giornata. Si tratta di una serie di

² britannica.com/islam

movimenti fisici che devono essere compiuti recitando dei versi e posizionandosi nella direzione della Kaba³.

- Lo *Zakat*: contributo in denaro che rende lecito il possesso di ricchezze. Lo *Zakat* va versato annualmente a seconda della propria situazione economica, a persone bisognose.
- Il digiuno nel mese di Ramadan. Si tratta di un digiuno completo dall'alba al tramonto nel mese lunare chiamato "Ramadan", lecito dall'età di otto anni in su. Esistono condizioni che rendono un musulmano esente dal digiuno, quali malattia e necessità di cure, ciclo mestruale nelle donne e durante un viaggio. I giorni di digiuno persi possono poi essere recuperati al ritorno delle condizioni ottimali.
- L'Hajj: il pellegrinaggio alla Mecca che ogni musulmano deve sostenere almeno una volta nella vita durante nel mese lunare chiamato "dul hajj", se e quando ha i mezzi per poterlo fare. (Ali & Leaman, 2007).

L'Islam è nato nella penisola araba, e poco dopo la sua nascita ha subito una scissione creando una nuova branca nota come Shiismo. Oggi ci sono una moltitudine di sottobranche della religione islamica, alcune riconosciute come tali ed altre dichiarate illecite dai più eminenti studiosi islamici. Le branche più prevalenti sono quella Sunnita

³ Kaba: monumento sacro islamico, di forma cubica, situato a Mecca, Arabia Saudita, nella moschea sacra Masjid-al-Haram che è anche la destinazione di pellegrinaggio. I musulmani si posizionano rivolti nella sua direzione quando compiono i rituali di preghiera.

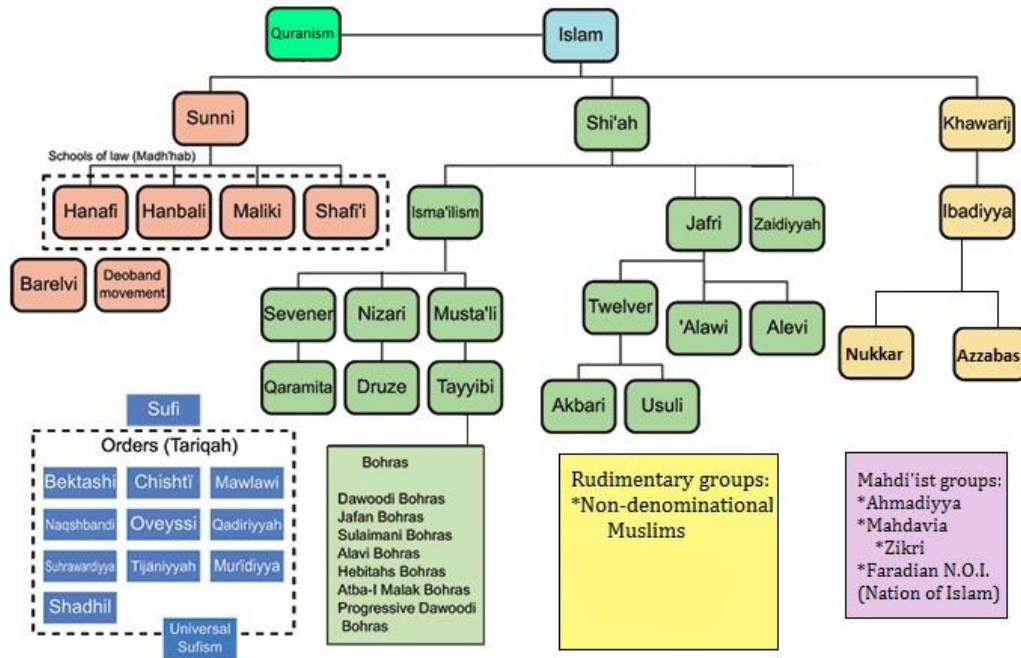
e quella Sciita, ciascuna avente le sue diverse sotto-branchie che si sono stabilite in diverse zone geografiche nel tempo.

La principale differenza tra l'Islam sciita e quello sunnita riguarda l'importanza politica e spirituale attribuita dagli sciiti alla famiglia di Maometto, in particolare a suo cugino e genero e i loro figli. Pur aderendo al Corano e agli insegnamenti di Maometto, gli sciiti e i sunniti si differenziano leggermente nelle pratiche di preghiera ma anche di stile di vita.

Tra i sunniti poi si differenzia una corrente più radicale e ortodossa prevalente nell'Arabia Saudita, ma che ha seguaci anche nel Sud Asia, chiamata comunemente Wahabismo e nota anche come Salafismo e Hanbalismo. Se i sunniti danno importanza a pratiche concernenti diversi santi culturalmente riconosciuti in diversi luoghi geografici, i wahabiti tendono verso pratiche e stile di vita preso unicamente dal Corano e dagli *Hadith* più autentici (Lauzière, 2015).

Oltre il 90 % dei musulmani nel mondo si identifica come sunnita, e la maggioranza dei sunniti sono della corrente Hanafi. La divisione in gruppi religiosi è rappresentata nella Figura 10 riportata di seguito (Geaves, 2021).

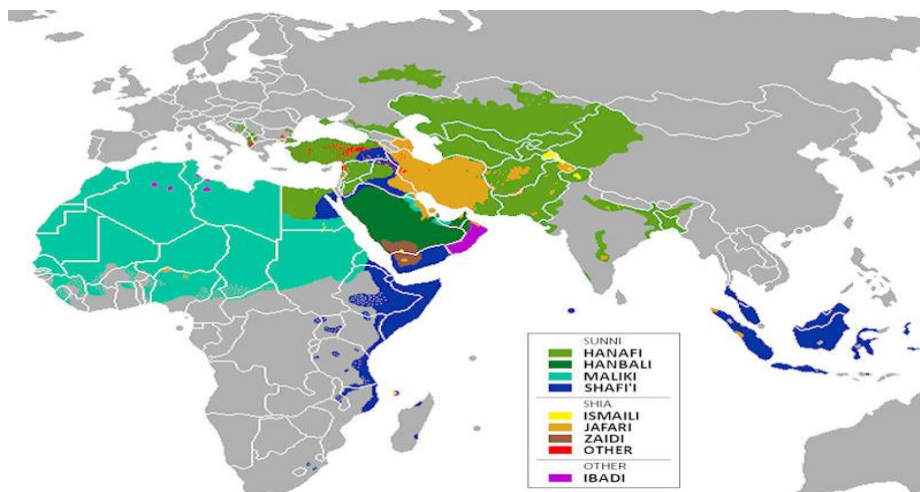
Figura 10: Diagramma con le branche dell' Islam



Fonte: wikipedia.com

Nella figura 11 è rappresentata una mappa che mostra la diffusione per zona geografica dei diversi gruppi religiosi islamici.

Figura 11: Mappa delle appartenenze religiose dei musulmani



Fonte: Wikipedia.com

La pratica dell'Islam nei diversi paesi a maggioranza musulmana è fortemente influenzata dalla sua cultura locale, dalla storia e dalla situazione sociopolitica, nonché dalle leggi e le politiche in vigore; questo rende varie le pratiche religiose e gli stili di vita tra persone provenienti da paesi musulmani diversi (El Harier & Mbaye, 2011)

2.4. Il ruolo della discriminazione su base religiosa

Molti studi sulla negoziazione dell'identità tra i giovani musulmani nelle diaspore occidentali sono stati svolti nel periodo successivo agli attacchi terroristici dell'11 settembre 2001, quando le persone hanno cominciato a vedere tutto ciò che rappresenta il mondo musulmano come un problema.

Oggi, dopo 21 anni dalla caduta delle Torri Gemelle, in Europa e nello specifico nel contesto italiano la discriminazione è una tematica molto attuale. Alcuni studi europei hanno mostrato che la percezione dei sentimenti antislamici nei paesi di residenza degli immigrati possono portare la seconda generazione musulmana ad esprimere una "religiosità reattiva". Questo implica una riaffermazione dell'identità e delle pratiche islamiche, che risultano in una "disidentificazione" con il gruppo nazionale in risposta alla discriminazione percepita (Rizzo et al., 2020). Questa ipotesi è stata adattata dall'ipotesi dell'etnicità reattiva in sociologia (Portes & Zhou, 1993; Rumbaut, 2008) per interpretare l'aumento della religiosità associata all'ostilità percepita o vissuta dalla minoranza nei confronti dell'outgroup maggioritario (Connor, 2010; Maliepaard & Alba, 2016).

Studi svolti sulla diaspora turca nei Paesi Bassi indicano che una discriminazione strutturale percepita era associata a un'identificazione turca e musulmana più forte (Verkuyten & Yildiz, 2007). L'identificazione musulmana era anche un predittore significativo negativo dell'identificazione nazionale olandese. I partecipanti si identificavano di più con il gruppo religioso ed etnico quando percepivano maggiore rifiuto dal gruppo dominante. Questo significa che il riconoscimento del rifiuto era associato a un maggiore orientamento verso l'ingroup; l'identificazione con il gruppo di minoranza si può quindi vedere come una strategia per fare fronte alla svalutazione e al rifiuto del proprio gruppo di appartenenza minoritario.

Questi risultati sono in linea con il *Rejection Identification Model* (Branscombe, Schmitt, & Harvey, 1999), che sostiene come la discriminazione percepita possa portare a un aumento dell'identificazione con l'ingroup, che può aiutare a mantenere il benessere psicologico di fronte alla svalutazione societaria.

CAPITOLO TERZO

La ricerca

3.1 Obiettivi e quesiti della ricerca

Questa ricerca fa parte di un progetto più ampio dal titolo “Progetto IMAGE: identità tra religione e cultura”, coordinato dalla professoressa Moscardino e dalla dottoressa Ceccon del DPSS, Università di Padova, in collaborazione con la professoressa Cheah della University of Maryland-Baltimore (USA). L’obiettivo generale di questo progetto è quello di comprendere lo sviluppo dell’identità nazionale e religiosa nei giovani adulti musulmani nati in Italia o residenti nel nostro paese da almeno dieci anni.

Questa tesi vuole indagare il modo in cui questi giovani conciliano le diverse appartenenze identitarie (quella religiosa trasmessa dai genitori e quella nazionale del paese ospitante) nella loro vita quotidiana, analizzando il possibile ruolo della discriminazione su base religiosa in questi processi. A tale scopo è stato utilizzato un approccio quali-quantitativo che ha previsto la somministrazione di un’intervista semi-strutturata composta da alcune domande aperte, da una mappa dell’identità (*Identity Maps*; Sirin & Fine 2007) e da domande chiuse derivanti da alcuni questionari presenti in letteratura riguardanti i costrutti di nostro interesse.

In particolare, si è cercato di rispondere ai seguenti quesiti:

1) In che modo i giovani adulti musulmani residenti in Italia conciliano le due appartenenze identitarie (musulmana e italiana)?

Secondo la prospettiva intersezionale, l'identità è composta dalla confluenza di identità sociali multiple che sono interdipendenti e sensibili al contesto e periodo storico. Sulla base dei lavori condotti nel contesto statunitense, sappiamo che i musulmani americani lottano continuamente per negoziare i diversi aspetti e sfide poste dalle loro diverse appartenenze e creare la loro identità biculturale o "mista" (Fine & Sirin, 2007). Le identità vengono suddivise per categorie che rappresentano il livello di appartenenza percepita per le due identità (nazionale e religiosa) che variano tra "alto", "debole" e "indifferenziato" (Tehseen & Cheah, 2018). I risultati dimostrano che l'identità muslim è ritenuta da una grande maggioranza di partecipanti, e che una maggiore percentuale di partecipanti si dimostra sia altamente musulmana che altamente americana.

In assenza di studi italiani sulla conciliazione delle identità dei musulmani immigrati, non facciamo ipotesi a riguardo.

Sulla base dei dati a nostra disposizione, e considerando il contesto culturale italiano, ci aspettiamo che i nostri partecipanti

2) Che tipo di soluzioni identitarie vengono messe in atto da questi giovani e come viene vissuta questa doppia appartenenza nella vita quotidiana?

La letteratura suggerisce che ci sono importanti differenze nei modi in cui persone biculturali negoziano le loro identità duali, le pratiche culturali e fanno fronte alla tensione percepita tra di esse (Stuart & Ward, 2011). Anche se i "biculturali" si identificano con tutte e due le culture fino a un certo punto, il livello di identificazione con la cultura etnica e quella nazionale varia, portando a differenze negli esiti di acculturazione. Alcune persone percepiscono armonia tra le loro culture, mentre altre percepiscono conflitto e

tengono le loro identità duali separate; alcune sviluppano delle identità miste (“blended”), mentre altre alternano tra due identità a seconda dei segnali culturali disponibili nell’ambiente sociale in cui si trovano (Stuart & Ward, 2011). Infatti, Stuart e Ward (2011) hanno identificato tre modi in cui gli individui cercano di integrare i diversi aspetti identitari nella loro vita di tutti i giorni: “orientamento alternante”, “orientamento mischiante” e “minimizzazione delle differenze”. Hanno inoltre osservato che il processo di acculturazione è uno sforzo continuo e dinamico nei loro partecipanti che cercano di bilanciare le proprie appartenenze in maniera attiva. In una ricerca condotta in Italia (Cicognani, Sonn, Albanesi & Zani, 2018) su giovani e adolescenti marocchini di seconda generazione, attraverso dei focus group ha rilevato che da una parte i loro partecipanti si sentono ospiti nel paese dove sono nati ed evidenziano sentimenti di alterità a livello culturale, e con questo esprimono anche difficoltà in relazione alla discriminazione religiosa. Un terzo elemento che è emerso è stato il sentimento di essere italiani, attivi nel contesto sociopolitico e la coscienza di essere il “ponte” tra i loro genitori e la società italiana-italiana.

Alla luce di queste evidenze, ci aspettiamo che i nostri partecipanti mettano in atto un processo dinamico di conciliazione delle proprie appartenenze, ma non avanziamo alcuna ipotesi specifica sulle strategie identitarie a causa della carenza di studi condotti su questo tema nel contesto italiano.

3) Qual è il ruolo del background etnoculturale nel modo in cui i partecipanti vivono la loro religione?

Dai lavori sulle differenze culturali e la diffusione dell'Islam in diverse aree geografiche del mondo (come descritto nel capitolo precedente), sappiamo che vi sono differenze nella pratica della religione islamica a seconda del paese di provenienza, che hanno a che fare con la mescolazione della religione con le tradizioni locali che sono anche intrecciate con le diverse correnti religiose oggi diffuse in diversi paesi.

Diversi ricercatori hanno rilevato un forte contrasto tra un islam "etnico", dove l'importanza è posta sull'identificarsi con una comunità nazionale e con le pratiche culturali e i rituali religiosi, e un Islam "deculturizzato", in cui l'unico punto di riferimento di un credente è la fede nella religione islamica, senza legami con qualche cultura o tradizioni specifiche (Ciocca, 2021). Le famiglie delle diaspore tendono a cercare di mantenere i "valori culturali" vivi nei loro figli, e questo sforzo può comportare delle difficoltà nella vita degli individui. Questo crea la possibilità che i giovani immigrati si trovino in una posizione sfavorevole in termini di sviluppo personale (Kwak, 2003). Duderija (2007) ha enfatizzato la differenza tra giovani cresciuti in società a maggioranza musulmana ed etnica di provenienza e i giovani cresciuti in società non musulmane in una minoranza etnica. Si suggerisce che i ragazzi che non subiscono un'influenza dalla società etnoreligiosa di provenienza non ereditano i valori culturalmente e socialmente definiti. Quindi si trovano a ricostruire per sé il significato dell'identità religiosa, che non può essere uguale a quella che è per i loro genitori che sono cresciuti in una società dove la loro appartenenza culturale e religiosa era la maggioranza (Duderija 2007).

Sulla base dei dati a nostra disposizione, ipotizziamo che i partecipanti originari di paesi del Sud Asia faranno maggiormente riferimento all'influenza della cultura locale

del loro paese nella pratica della religione; in particolare, ci aspettiamo di riscontrare un tentativo di “deculturizzare” le pratiche religiose dalla propria vita.

4) *Vi è un’associazione tra la percezione di discriminazione religiosa da un lato, e l’identità nazionale e religiosa dall’altro?*

Si sostiene che vi sia un nesso tra la discriminazione percepita e l’identificazione con la cultura ospitante o quella etnica, secondo cui le persone che percepiscono una forte discriminazione da parte della società ospitante tendono ad identificarsi maggiormente con il proprio gruppo etnico o essere confusi a riguardo; viceversa, quando gli individui non vengono discriminati tendono a reciprocare lo stesso tipo di rispetto verso la cultura ospitante che viene loro riservato. Secondo il *Rejection Identification Model* (Branscombe et al., 1999), la percezione di discriminazione porta a identificarsi maggiormente con il gruppo minoritario per una questione di coping con la svalutazione percepita del proprio gruppo da parte del gruppo maggioritario.

Sulla base di queste evidenze, e considerando gli atteggiamenti della società italiana nei confronti della comunità musulmana, ci aspettiamo che livelli più alti di discriminazione percepita siano associati a livelli di identità nazionale più bassi e punteggi più alti di identità religiosa.

3.2 Partecipanti

Alla ricerca hanno partecipato 71 giovani adulti con background migratorio di fede musulmana, dei quali il 52% era nato e cresciuto in Italia (seconda generazione), mentre il restante 48% viveva in Italia da almeno 10 anni (prima generazione).

La tabella 1 riporta le caratteristiche sociodemografiche dei partecipanti.

Tabella 1: Caratteristiche sociodemografiche dei partecipanti

	<i>M</i>	<i>DS</i>	<i>Range</i>
Età (anni)	22.1	2.6	18-26
N anni in Italia	14.2	4.05	10- nascita
Femmine (%)	56		
Generazione (% prima)	48		
Studenti (%)	62		
Lavoratori (%)	46.5		

Nota. N = 71.

I criteri di inclusione erano i seguenti: 1) appartenere alla fascia di età compresa tra i 18 e i 26 anni; 2) essere nati in Italia o all'estero con almeno un genitore nato all'estero; 3) provenire da un background familiare musulmano; 4) per chi era nato all'estero, avere vissuto per almeno 10 anni e/o aver svolto almeno un intero ciclo di studi in Italia.

I principali paesi di origine dei partecipanti erano il Pakistan (66%), il Bangladesh (8,4%), la Turchia (5,6%) e il Marocco (4,2%). La maggior parte dei partecipanti (96%)

proveniva da una famiglia monoculturale, mentre il restante 4% aveva un genitore occidentale, di cui uno nato in Polonia e gli altri nati in Italia.

3.3 Procedura

Questo progetto è stato approvato dal Comitato Etico della Scuola di Psicologia dell'Università degli Studi di Padova (prot. n. 4914).

La raccolta dati – tuttora in corso - è stata svolta dalla sottoscritta insieme a un'altra studentessa magistrale di Psicologia di origine pakistana a partire da agosto 2022. Il reclutamento dei partecipanti è avvenuto tramite la tecnica *snowball* e tramite i *social media* attraverso annunci in gruppi e associazioni di tipo culturale e ricreativo, facendo attenzione a non reclutare persone in centri o associazioni religiose per non selezionare di proposito persone con un livello di religiosità elevato. Dopo aver stabilito un primo contatto con i possibili partecipanti e aver constatato interesse nella partecipazione, si è mandata via e-mail una brochure con la descrizione del progetto e il modulo del consenso informato. Quest'ultimo veniva firmato digitalmente dai partecipanti interessati, che lo reinviavano via e-mail ai ricercatori.

Una volta ricevuto il consenso, veniva chiesto al/la partecipante di disegnare una “mappa” della propria identità fornendo alcune linee guida scritte uguali per tutti, senza dare informazioni ulteriori su cosa disegnare. Dopo aver ricevuto via e-mail (in media 2 giorni) il disegno, venivano concordati il giorno e l'ora dell'intervista. Quest'ultima, di tipo semi-strutturato, è stata condotta individualmente tramite la piattaforma *zoom* in videochiamata non registrata. Le risposte ai questionari sono state registrate dall'

intervistatrice sulla piattaforma *Google Forms*, e le risposte alle domande aperte sono state trascritte a parte attraverso l'utilizzo di un programma di videoscrittura.

L'intervista, della durata di circa un'ora (range = 55-90 min), alternava domande aperte e domande chiuse per approfondire i seguenti argomenti: dati sociodemografici, domanda 'rompighiaccio' ("*Mi puoi parlare un po' della storia della migrazione della tua famiglia?*"), identità religiosa, identità nazionale, biculturalismo e discriminazione religiosa. L'intervista si concludeva con due domande aperte ("*Come gestisci la situazione quando ti capita un episodio del genere?*" e "*Pensi che la tua identità musulmana sia cambiata nel tempo?*") per terminare la conversazione in maniera neutra o positiva.

3.4 Strumenti

Sono stati utilizzati diversi strumenti per studiare i costrutti indagati (si veda la Tabella 2).

Tabella 2: Protocollo dell'intervista

COSTRUTTO INDAGATO	QUESTIONARIO	DOMANDE APERTE
Ruolo dell'appartenenza etnica nella religiosità		<i>“Pensi che la tua origine etnica (es. pakistana) abbia un impatto sul tuo modo di vivere la religione?”</i>
Identità religiosa	RI-MEIM (Phinney, 1992)	
Impatto della religione nella vita quotidiana		<i>“Che impatto ha il fatto di essere musulman* nella tua vita quotidiana?”</i>
Identità nazionale	NI-MEIM (Phinney, 1992)	
Biculturalismo	BIIS-2 (Huyn et al. 2018)	<i>“Come concili l'essere musulman* al fatto di vivere in Italia/essere italian*”</i>
Mappa dell'identità		<i>“Puoi parlarmi del disegno che hai fatto?”</i>
Discriminazione religiosa	Perceived Discrimination Scale (Way 1992)	

Qui di seguito vengono descritti i questionari e la tecnica della “mappa dell’identità”.

- Mappa dell’identità

Partendo dai lavori di Milgram (1976) e Wilkinson (1999), e dallo “Squiggle game” di Winnicott, alcuni autori hanno sviluppato un metodo proiettivo per comprendere la percezione identitaria delle persone chiamato “mappa dell’identità” (*identity map*) (Stuart & Ward, 2011). La mappa dell’identità, essendo una tecnica proiettiva, è un esercizio che elicit le rappresentazioni visive delle multiple identità sociali. Secondo gli autori, la mappa dell’identità è un metodo non testuale atto a dare profondità alla nostra comprensione delle esperienze vissute degli individui. Se l’esercizio viene svolto correttamente, la mappa dell’identità ha la capacità di mostrare quali aspetti del sé sono considerati importanti dal partecipante, quali positivi o problematici, i gruppi di appartenenza e il modo in cui il soggetto fa esperienza delle multiple identità sociali.

In questo studio, ai partecipanti è stato chiesto di disegnare una rappresentazione visiva del modo in cui gestiscono le loro appartenenze culturali e religiose. Successivamente, durante l’intervista veniva chiesto di descrivere ciò che avevano disegnato, così da poter avere una spiegazione dagli stessi partecipanti. Questa parte dell’intervista è stata anche un momento in cui la libera interpretazione del proprio disegno ha permesso di approfondire i pensieri, le sfide

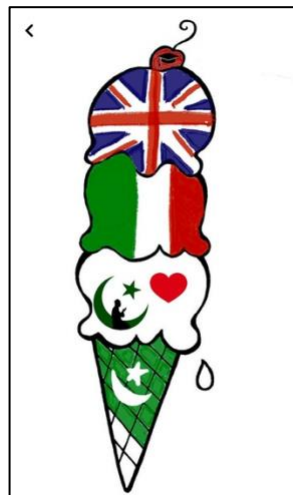
e le problematiche affrontate dai partecipanti in relazione al tema oggetto di indagine.

Sulla base degli elementi grafici e delle spiegazioni fornite da ciascun partecipante si è proceduto con la codifica delle mappe. In particolare, lo schema di codifica prevedeva l'assegnazione dei soggetti a 3 categorie derivate da studi precedenti (si veda Sirin & Fine, 2007; Stuart & Ward, 2011). Prima di codificare tutte le mappe, le due intervistatrici hanno codificato in maniera indipendente il 15% delle mappe ($n = 10$) e si sono successivamente confrontate su eventuali casi dubbi, raggiungendo un accordo del 80%. La sottoscritta poi ha codificato tutte le altre mappe secondo lo schema prestabilito.

Per analizzare le mappe dell'identità è stata utilizzata una tecnica qualitativa di categorizzazione sviluppata da Sirin & Fine (2007), che consiste nell'interpretazione del disegno attraverso la sua descrizione e assegnazione a una delle tre categorie: "Integrata", "Parallela" e "in Conflitto". Si considera identità integrata quella dove l'identità musulmana e quella nazionale sono "miscelate" completamente in una maniera non conflittuale. Vi è un senso di identificazione simultanea con le proprie diverse appartenenze culturali. Questo costrutto è paragonabile ad una sensazione soggettiva di consistenza in diversi contesti culturali. Ad esempio, una mappa viene codificata come integrata se si trova una generale fluidità tra l'identificazione musulmana e italiana, oppure una chiara sovrapposizione tra le aree della mappa che raffigurano le due diverse appartenenze. A livello visivo, una mappa che indica circolarità, con un aspetto

centrale (ad esempio il sé) e ogni altro “aspetto” di una grandezza simile tra loro (ad esempio la cultura etnica, le relazioni interpersonali, gli obiettivi ecc.) posizionati in modo contornante all’oggetto centrale. Nella descrizione, il soggetto mostra una consistenza nella propria identità in diversi contesti e situazioni (si veda la Figura 12).

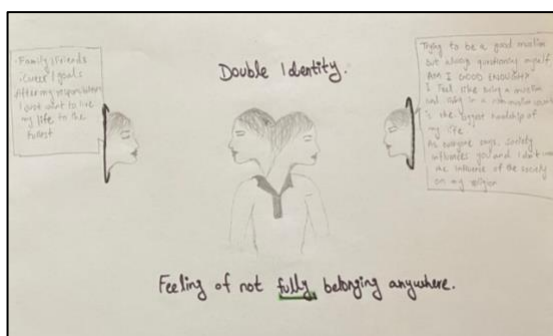
Figura 12: mappa dell’identità integrata



Ad esempio, si descrive identificandosi come italo-pakistano, solo italiano o solo pakistano a prescindere dalle circostanze in contrasto con un’identità parallela ove il soggetto esprime di cambiare il modo di essere a seconda del contesto. Questo non presume che un’identità integrata non esprima nessun tipo di difficoltà o confusione ma è apparente una consistenza generale nell’identificazione. (Fine & Sirin, 2007; Fine & Sirin 2008; Ward & Stuart 2011; Fine & Futch 2014).

L'identità parallela indica la presenza di due identità distinte e separate che convivono nella quotidianità del soggetto senza però creare conflitto. Il codice "identità parallela" viene assegnato alle mappe dove l'identità musulmana (o etnica) e quella nazionale sono raffigurate in modo separato. A livello visivo, il foglio può essere diviso in due con una riga al centro oppure possono essere rappresentati due cerchi o figure simili separate. Nel nostro lavoro sono state categorizzate come identità parallele le mappe che raffiguravano una dualità, anche se poi queste due erano collegate dal "sé" in qualche modo. Un esempio comune è la raffigurazione di un albero diviso a metà in modo verticale o anche orizzontale (si veda la Figura 13).

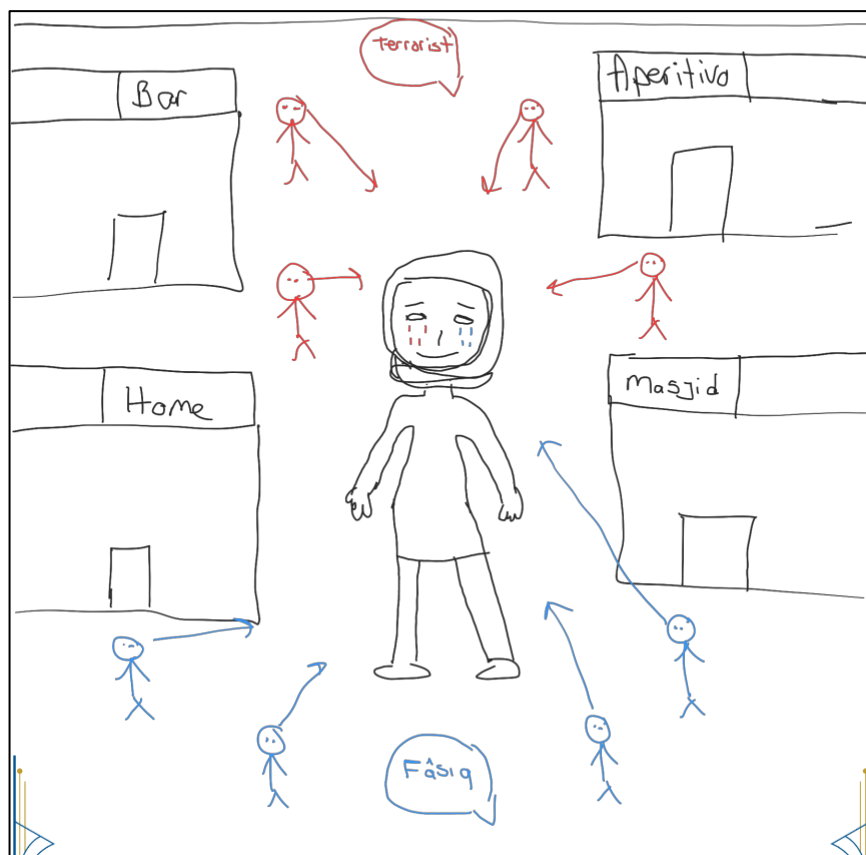
Figura 13: mappa dell'identità parallela



In paragone ad una mappa dell'identità integrata, una mappa con identità parallela mostra una chiara divisione in due parti. La descrizione di una mappa dell'identità parallela verte su spiegazioni che descrivono una dualità nel proprio comportamento, un sé etnico e un sé italiano; vengono descritti due modi di comportarsi distinti dal contesto, ad esempio “la mia vita con i miei amici” e “la mia vita nella comunità pachistana”. Questa distinzione viene fatta in modo spontaneo dal soggetto, che si mostra diversa rispetto a una semplice adozione di ruolo in base alle diverse richieste sociali quotidiane. Alcuni partecipanti arrivavano a descrivere i propri comportamenti con “vivo due vite”.

Infine, una mappa viene codificata come “in conflitto” quando ci sono chiari segni di tensione, ostilità o irreconciliabilità tra le identità. Nel nostro studio, abbiamo categorizzato come conflittuali le mappe che descrivevano disagio e conflitto con l'essere musulmani e vivere in Italia/essere italiani; abbiamo anche categorizzato come identità in conflitto mappe che indicavano chiaramente confusione e indecisione riguardo alla propria identità. Visivamente, le mappe dell'identità in conflitto sembravano essere negative, con raffigurazioni di imprigionamento, parole con connotazione negativa e sentimenti negativi. Nella descrizione del disegno esprimevano sentimenti negativi, conflittuali ed esprimono confusione (si veda la Figura 14).

Figura 14: Mappa dell'identità in conflitto



- *Identità religiosa*

Per misurare il costrutto dell'identità religiosa è stata utilizzata la *Religious Identity - Multigroup Ethnic Identity Measure* (RI-MEIM; Phinney, 1992), un questionario che valuta il senso di appartenenza al gruppo religioso di provenienza. Viene chiesto il grado di accordo con ciascuna affermazione su una scala di risposta da 1 (per niente d'accordo) a 5 (assolutamente d'accordo). La scala, originariamente sviluppata da Phinney (1992) e successivamente estesa ai costrutti di identità religiosa e nazionale da Gaines et al. (2013), contiene 5 item che misurano il senso di appartenenza. Le domande vertevano su affermazioni riguardo alla percezione di

appartenenza al gruppo religioso es: “ho un forte senso di appartenenza al gruppo musulmano”, “sono molto orgoglioso del gruppo musulmano”.

Il punteggio totale si ottiene calcolando la media dei punteggi attribuiti a ciascun item, in cui valori elevati corrispondono a un’identità religiosa più forte.

Studi precedenti hanno confermato le buone proprietà psicometriche dello strumento, che è stato utilizzato anche con giovani musulmani negli USA (Cheah et al., 2019). Nel presente studio, l’Alpha di Cronbach di questo strumento era pari a 0.87 con [.79 - .92] e 95% CI

- *Identità nazionale*

Per misurare il costrutto dell’identità nazionale è stata utilizzata la *National Identity - Multi group Ethnic Identity Measure* (NI-MEIM; Phinney, 1992), un questionario a 5 item che valuta il senso di appartenenza al gruppo nazionale di residenza. Al partecipante viene chiesto di indicare il grado di accordo con ciascuna affermazione su una scala di risposta da 1 (per niente d’accordo) a 5 (assolutamente d’accordo). La scala, originariamente sviluppata da Phinney (1992) è stata successivamente estesa ai costrutti di identità religiosa e nazionale da Gaines et al. (2013). Il punteggio totale si ottiene calcolando la media dei punteggi attribuiti a tutti gli item, con valori più elevati associati ad un forte senso di appartenenza. Un esempio di domanda è: “sono felice di far parte del gruppo culturale italiano”

Studi precedenti hanno confermato le buone proprietà psicometriche dello strumento, che è stato utilizzato anche con giovani musulmani negli USA (Cheah et al., 2019). Nel presente studio, l'Alpha di Cronbach era pari a .78, con [.67 - .85] e 95% CI.

- *Biculturalismo*

Per misurare il biculturalismo abbiamo utilizzato la *Bicultural Integration Scale* (BII; Huynh et al., 2018), un questionario di 17 item composto da 2 sottoscale: *Mescolanza* (7 item, es. "Mi sento parte di una cultura combinata") e *Armonia* (10 Item, es. "Per me è facile trovare un equilibrio tra la cultura musulmana e italiana"). Ai partecipanti viene chiesto di rispondere su una scala Likert a 5 punti (da 1 = "per niente d'accordo" a 5 "fortemente d'accordo"). Il punteggio di ciascuna sottoscala si ottiene calcolando la media dei punteggi appartenenti alle rispettive sottoscale.

Lo strumento è stato validate da Huynh et al. (2018) su diversi gruppi etnici minoritari negli Stati Uniti, dimostrando buone proprietà psicometriche. Nel nostro studio, l'Alpha di Cronbach era pari a .86, con [.80 - .90] per la sottoscala *Mescolanza* e .78 con [.69 - .84] 95% CI per la sottoscala *Armonia*.

- *Discriminazione religiosa*

Per misurare la percezione di discriminazione religiosa è stata usata la *Perceived Discrimination Scale* sviluppata da Way (1997), un questionario composto da 20 item. Ai partecipanti viene chiesto di rispondere su una scala da 1 a 5 per indicare la frequenza con la quale l'affermazione della domanda è vera nella loro vita (es.

“Sei stato trattato con meno rispetto per via della tua religione”), con 1 = “mai” e 5 = “sempre”. Il punteggio totale si ottiene calcolando la media di tutti gli item dello strumento, con valori più alti che indicano una maggiore discriminazione percepita. Studi precedenti supportano l’affidabilità e la validità di questo strumento (Balkaya & Cheah, 2019). In questo lavoro è stato indagato se le identità sociali dei ragazzi musulmani americani un ruolo di mediazione nella relazione tra la discriminazione e adattamento, ha trovato una relazione tra la discriminazione percepita e l’identità nazionale americana.

3.5 Analisi dei dati

Per l’analisi qualitativa dei nostri dati è stata svolta l’analisi tematica delle risposte aperte. L’analisi tematica è un metodo analitico qualitativo che viene utilizzato per trovare pattern di consistenza tematica nei dati e per indicizzarli in macrocategorie utili a studiare le tendenze e interpretare i risultati di una ricerca di tipo qualitativo (Braun & Clarke, 2006). Per analizzare i dati ottenuti dai questionari sono stati utilizzati Excel e il software R.

Nello specifico, per rispondere ai nostri quesiti di ricerca sono state condotte le seguenti analisi:

- Per analizzare il modo in cui i/le partecipanti integravano le proprie appartenenze identitarie sono state calcolate le frequenze e le percentuali relative alle 3 categorie precedentemente identificate riferite alle mappe dell’identità. Per approfondire le modalità con cui i nostri partecipanti

vivevano la loro doppia appartenenza nella vita quotidiana, abbiamo condotto un'analisi tematica del contenuto delle risposte alle domande *“Come concili il fatto di essere musulmano/a con il vivere in Italia?”* e *“Qual è l'impatto dell'essere musulmano/a sulla tua vita quotidiana?”*.

- Per esplorare il ruolo del paese di origine nel modo in cui i giovani adulti vivevano la propria religione, è stata svolta un'analisi tematica delle risposte dei/delle partecipanti alla domanda *“Pensi che la tua provenienza etnica (es. pachistana) abbia influenzato il modo in cui vivi la tua religione?”*. Sono state calcolate le frequenze e le relative percentuali delle categorie ottenute tramite l'analisi tematica.
- Per rispondere all'ultimo quesito relativo alle possibili associazioni tra la percezione di discriminazione religiosa da un lato, e l'identità religiosa e nazionale dall'altro, è stata svolta un'analisi correlazionale con il coefficiente di Pearson considerando i punteggi totali dei questionari RI-MEIM, NI-MEIM e PDS.

CAPITOLO QUARTO

Risultati

4.1 Statistiche descrittive

Nel presente capitolo vengono esposti i risultati delle analisi dei dati quantitativi e qualitativi per rispondere ai quesiti di ricerca. La tabella seguente presenta le statistiche descrittive delle variabili misurate attraverso i questionari relativi all'identità religiosa, all'identità nazionale, al biculturalismo e alla discriminazione su base religiosa.

Tabella 3: Statistiche descrittive delle variabili derivate dei questionari

	<i>M</i>	<i>DS</i>	<i>Range</i>
Identità religiosa musulmana	3.75	0.83	1.20 - 5
Identità nazionale italiana	3.62	0.63	2 - 4.8
Biculturalismo (mescolanza)	3.48	0.84	1.14 - 5
Biculturalismo (armonia)	2.57	0.66	1.3 - 4.10
Discriminazione religiosa	1.97	0.78	1 - 4.15

Nota. $N = 71$.

4.2 Conciliazione delle appartenenze identitarie

Il primo obiettivo di questa ricerca era quello di esplorare il modo in cui i partecipanti gestiscono la propria identità tra le diverse appartenenze. A tale scopo, abbiamo codificato e analizzato le mappe dell'identità disegnate da loro insieme alla descrizione che ne hanno fatto durante l'intervista. In tabella 4 sono presentate le frequenze di ciascuna categoria nei nostri partecipanti.

Tabella 4: Tipologie di identità sulla base delle mappe, divise per genere

Categoria	Integrata	Parallela	In conflitto
<i>N (%)</i>	50 (70)	11 (15.5)	10 (14.1)
N (%) maschi	22 (31)	5 (7.04)	4 (6)
N (%) femmine	28 (40)	6 (8.45)	6 (8)

Osservando la tabella si può notare come la maggior parte delle mappe dell'identità rientrava nella categoria "integrata", e che i maschi e le femmine si ripartivano in modo simile tra le diverse categorie.

Esempi di mappe dell'identità che rientravano nella categoria "integrata" sono quelle nelle figure riportate di seguito. La mappa A (si veda la Figura 15), disegnata da un giovane di sesso maschile con origini bengalesi, raffigura una maschera colorata per metà con il colore che rappresenta l'Islam e il Bangladesh, per l'altra metà con il colore della bandiera italiana, contornata da una serie di punti interrogativi. Questa mappa è stata

codificata come integrata perché, pur avendo i punti interrogativi, rappresenta, secondo il partecipante, la sua appartenenza alle due culture e alla religione islamica. Secondo Stuart e Ward (2011), un'identità integrata infatti non è necessariamente priva di dubbi o sfide; spesso comporta un'attiva gestione delle svariate richieste dovute alle diverse appartenenze e le strategie per questa gestione possono variare, pur trattandosi di un'identità integrata.

Figura 15: Mappa dell'identità A



Figura 16: Mappa dell'identità B



Nel nostro caso, il partecipante ha spiegato che ha disegnato questa maschera per indicare che si muoveva continuamente in questo spazio tra le molteplici appartenenze mentre cerca di scoprire la propria identità personale: *“puoi vedere che è solo una facciata. Sono entrambe delle facciate... è circondato da punti interrogativi perché non so bene cosa sono ma in questo momento ho abbastanza spazio da muovermi all’ interno di questo spettro tra italianità e islamicità”* (IM_12).

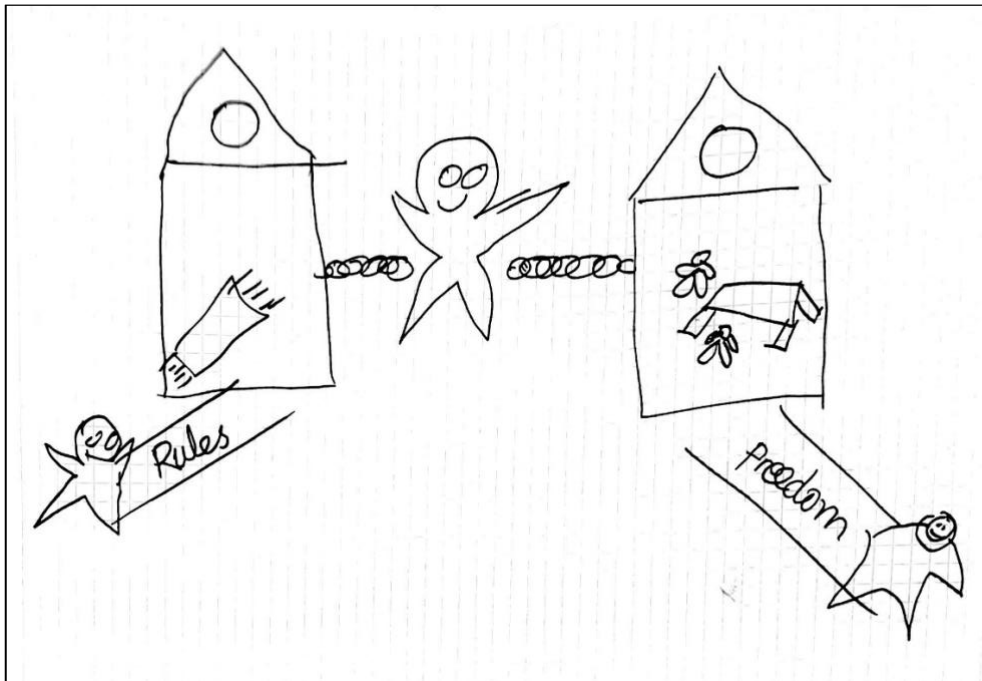
La mappa B (si veda la figura 16) è stata inviata da una giovane ragazza di origine pachistana nata e cresciuta in Italia. Il disegno raffigura una forma femminile con una lunga treccia con colori che rappresentano i diversi paesi di appartenenza, con un velo trasparente sul capo. È il suo modo di vedere sé stessa, in cui la treccia ha diversi colori: il colore verde rappresenta la provenienza etnica, e il suo colore rosso la bandiera italiana. Ciò significa che l’appartenenza nazionale ed etnica sono intrecciate nel suo percorso di crescita. Il velo indica l’appartenenza religiosa e si può vedere che circonda la figura come un’aura che incapsula le due appartenenze culturali. Nella descrizione del disegno ha detto che il velo è trasparente perché rappresenta una religiosità culturale imposta dai suoi genitori, e che il velo esclusivamente religioso vuole che non vi siano capelli in mostra. La partecipante ha spiegato così il suo disegno: *“Ho fatto una treccia e ho usato due colori che rappresentano ciascuno una cultura che si intrecciano perché le porto entrambe... poi ho disegnato il velo sopra”* (IM_22).

Messi a confronto, i due disegni illustrano un continuo impegno dinamico nella gestione delle proprie appartenenze, pur mostrando entrambi una consistente

identificazione con entrambe. Andando più a fondo, nei prossimi paragrafi, con l'aiuto delle altre domande, riusciremo ad inquadrare le soluzioni adottate dai partecipanti per integrare le proprie identità.

La percentuale di mappe dell'identità che sono state codificate nella categoria "parallela" (15.5%) illustra un modo di vedere la propria identità come divisa tra due sfere parallele che non si mischiano. Un esempio è riportato di seguito nella figura 17.

Figura 17: Mappa dell'identità parallela



La differenziazione tra la categoria parallela e integrata non è sempre intuitiva, ma in questo studio si è cercato di differenziare tra una mappa che comunica l'appartenenza consistente e contemporanea con mescolanza delle identità, e l'esistenza parallela ma separata di due aspetti identitari diversi. Nella figura precedentemente riportata (figura

14) sono distinguibili due “sfere” identitarie separate, di cui una rappresenta la vita etnica e islamica, che per il soggetto rappresenta l’ambiente familiare ed è etichettata con la dicitura “rules”; all’interno si nota un tappeto di preghiera che fa riferimento alla religione. L’altra invece rappresenta la sfera sociale al di fuori della propria comunità, etichettata come “freedom”, dentro la quale si nota un tavolo con delle persone attorno che indica la vita sociale separata dalla vita etnica/religiosa. Il partecipante, nato in Italia e di origine pachistana, dichiara di vivere in una maniera più tradizionale quando si trova nella casa dei propri genitori, e in una maniera più libera quando è fuori casa. Per spiegare la propria mappa, il soggetto afferma: *“Il mondo fuori dalla mia casa è un’espressione di chi sono, la versione non censurata, quello che sono veramente, dentro la casa è la versione etnica e religiosa del mio sé legato”* (IM_45?).

L’aspetto rilevante di una mappa dell’identità parallela e la sua descrizione consiste nel non esprimersi simultaneamente delle due identità in uno o entrambi gli ambiti descritti.

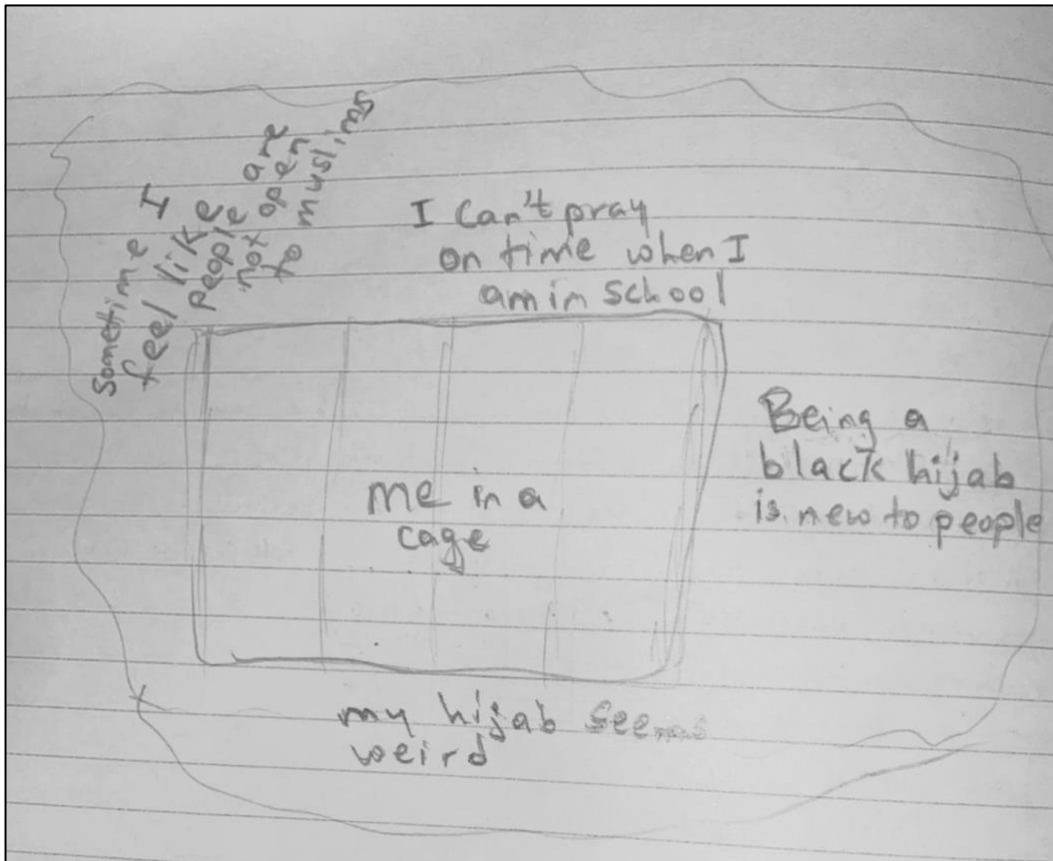
Alcuni partecipanti hanno descritto lo “spostamento” da un’identità all’altra come incorporato nella lingua di comunicazione adottata a seconda dell’ambito. In particolare, una partecipante di origine pachistana ha descritto il passato, quando viveva le proprie identità come separate: *“in moschea mi capitava proprio di “switchare” la mia identità... la differenza è anche proprio la lingua... nella moschea pakistana le amiche che avevo magari non frequentavano la scuola e parlavano solo urdu, ed era come una bolla”* (IM_15). E ancora, un partecipante di origine pachistana ha spiegato come

vedeva il ruolo della lingua di comunicazione nella transizione tra le diverse identità: *“quando parliamo la nostra lingua usiamo una delle nostre personalità e quando parliamo in italiano cambiamo. Penso che la lingua di interlocuzione ci faccia cambiare personalità ... ci sono persone che si rivedono di più nell’ immagine che i genitori hanno di loro e quindi cercano di essere la stessa persona che sono fuori casa e per altri questo approccio non va bene e quindi tengono separate le due identità”* (IM_20).

Le mappe dell’identità codificate nella categoria “in conflitto” (14.1%) hanno rappresentato una sfida, in quanto riflettevano diversi sentimenti a seconda dello stato d’animo del/la partecipante in quel momento o l’attraversamento di una fase particolare, influenzando l’*outcome* del disegno. I disegni che comunicavano un chiaro senso di conflitto e tensione derivanti da una concezione dell’identità tra le sfere della religione e dell’appartenenza nazionale sono stati assegnati a questa categoria.

Un esempio è rappresentato in figura 18. Il disegno raffigura delle sbarre con la scritta “me in una gabbia”, fuori e intorno alla gabbia ci sono affermazioni negative riguardanti le sfide giornaliere nella vita di una ragazza musulmana di origine gambiana che porta l’*hijab*. In questo caso, pur non essendoci nessuna confusione riguardo alla propria identità religiosa, sembrava che quest’ultima e l’inconciliabilità di una vita da *hijabi* in un paese non musulmano fossero l’aspetto principale della sua vita.

Figura 18: mappa dell'identità *in conflitto*



Per concludere, dalle nostre analisi sembra chiaro che la maggioranza dei nostri partecipanti abbia disegnato una mappa dell'identità di tipo integrato. Pur mostrando diversi modi di conciliare e rappresentare l'insieme della propria identità e in alcuni casi esplicitando una continua scoperta di sé stessi, vi era una gestione attiva e talvolta faticosa del processo di conciliazione delle varie appartenenze. A questo proposito, un partecipante di origine pachistana ha spiegato come nella sua vita di tutti i giorni ci volesse un impegno continuo per mantenere la sua identità integrata tra la religione, l'appartenenza etnica e nazionale: *“sono riuscito a creare un' unica identità, all' inizio*

mi capitava di tenerne due, una per il mondo italiano e una per quello pakistano e poi nel tempo sono riuscito a costruirne una sola e di essere quello che sono davanti a tutti”
(IM_04).

4.3 Le soluzioni identitarie messe in atto

Per esplorare il tipo di soluzioni identitarie che i nostri partecipanti mettevano in atto nella loro vita quotidiana, abbiamo fatto ricorso all’analisi tematica delle risposte alle due domande aperte: *“Che impatto ha il fatto di essere musulmano/a nella tua vita quotidiana?”* e *“Come concili il fatto di essere musulmano/a con il vivere in Italia/essere italiano/a?”*.

Dall’analisi tematica delle risposte alla prima domanda sono emerse quattro macro-tematiche, suddivise poi in sottocategorie e rappresentate nella tabella 5.

Tabella 5: Temi emersi da risposte alla domanda sull’impatto della religione musulmana nella vita quotidiana.

Tema	N (%)
Influenza il giudizio degli altri	12 (17)
Nel modo in cui si è visti dalla società italiana	10 (15.5)
Nel modo in cui si è visti dalla comunità musulmana	2 (3)
Non ha nessun impatto o in minima misura	17 (24)
Porta a tenere un comportamento adeguato all’Islam	37 (52)
È limitante nel perseguimento dei propri desideri	5 (7)

In particolare, si può notare come più della metà dei partecipanti considerasse la religione musulmana come determinante nell’influenzare il proprio stile di vita; questa appartenenza sembrava prevalere in ogni tipo di circostanza. In questo tema troviamo risposte come quella di una partecipante di origine pachistana, che ha elencato tutti i contesti in cui il suo essere musulmana aveva un impatto sulla vita quotidiana: *“ha un grande impatto. Prego 5 volte al giorno, anche nell’uscire e vivere una giornata normalissima. Il fatto di indossare il velo. Mentre per il cibo sono un po’ sbadata, d’ estate è una tragedia unica perché mi devo coprire... faccio fatica a trovare i vestiti giusti qui in Italia”* (IM_15).

Un altro partecipante di origine bengalese, invece, ha fatto riferimento ai valori morali e al senso di attaccamento alla comunità religiosa: *“Per esempio, io vado a pregare il venerdì. C’è un senso di attaccamento religioso. La mia moralità proviene dalla mia religione e quindi mi influenza nella vita di tutti i giorni ...”* (IM_16).

Una partecipante di origine pachistana, nel rispondere a questa domanda, ha fatto riferimento al senso di protezione e conforto che seguire l’Islam le portava nella vita quotidiana: *“prego, leggo il corano, cerco di vivere la mia vita a seconda delle regole dell’ Islam. Nella vita di tutti i giorni penso a ciò che sarebbe giusto fare, questa cosa mi dà spensieratezza da un lato perché noi ci affidiamo sempre ad Allah e ci sentiamo protetti da uno scudo.”* (IM_19).

Dei 37 partecipanti che hanno dato risposte di questo tipo, il 76% ha disegnato una mappa che rientrava nella categoria “integrata”, il 13% ha disegnato una mappa dell’identità “in conflitto”, e il restante 11% una mappa “parallela”.

La seconda tematica più ricorrente nelle risposte riguardava l’irrelevanza dell’impatto dell’essere musulmano/a sulla vita quotidiana dei partecipanti. Risposte che rientravano in questa tematica indicavano una minore importanza data alla vita religiosa. A questo proposito, un partecipante di origine pachistana ha affermato che *“influenza ma non molto, anzi non penso che abbia un’ influenza. La mia vita sociale è molto sul neutro... anche il mio lavoro ... non mi capita. Non penso che se non fossi musulmano la mia vita quotidiana sarebbe diversa”* (IM_20). In modo simile, una ragazza di origine algerino-polacca, con un genitore algerino e l’altro polacco, convertito all’Islam, ha

spiegato che *“Ha poco impatto, perché quando conosco le persone la prima cosa che mi chiedono non è se sono musulmana. Non ho tratti o segni fisici particolari che rimanderebbero all’ essere musulmana. Non metto l’ hijab, e quindi quasi nessun impatto”* (IM_02).

L’82% dei 17 partecipanti che hanno risposto in questo senso aveva disegnato una mappa dell’identità “integrata”, il 6% una mappa “in conflitto”, e il 12% una mappa “parallela”.

La terza tematica riguardava la percezione dell’atteggiamento degli altri verso di loro. Sono state individuate due sottocategorie: la prima riguardava l’atteggiamento della comunità etnica verso il partecipante. Un partecipante di origine pachistana ha risposto in questo modo: *“dipende dal contesto in cui sei, ovvero se sei in un posto dove ci sono molti altri mussulmani, ti senti sotto pressione per conformarti e mettere in atto certi comportamenti e norme altrimenti verresti escluso dal gruppo; se invece stai con gente che non è del tuo gruppo allora subisci molti pregiudizi, perché hanno dei preconcetti... vivere da mussulmano in Italia è difficile mantenere un equilibrio, anche per te stesso la tua fede diventa una cosa privata ma solo per il fatto che sei fatto così, ma la tua comunità di origine vorrebbe che tu fossi più visibilmente mussulmano, mentre quelli fuori dal tuo gruppo ti vedono come estraneo e ti escludono dal contesto sociale.”* (IM_04).

I restanti dieci partecipanti hanno fornito risposte che riguardavano l’atteggiamento delle persone non musulmane verso di loro. Un partecipante ha affermato: *“Sì, nel senso che basta dire agli altri che sei musulmana e ti trattano diversamente...delle volte non*

lo possiamo vedere ma si sente che sei diversa dagli altri, è percepibile” (IM_27).

Un'altra partecipante ha descritto anche delle strategie che metteva in atto per contrastare gli atteggiamenti degli estranei e dei coetanei: *“Le persone hanno paura di venire a parlare con me, devo fare io il primo passo, devo cercare di sembrare il più simpatica possibile così non pensano male di me, al ramadan tanti vengono a chiedermi come fate senza acqua tutto il giorno. Anche per il velo, vogliono vedere una foto dei miei capelli, vogliono sapere se sono lunghi. Quando esco con amici non musulmani mi limito a dire non posso bere questo, non posso mangiare quello, e loro mi guardano con uno sguardo che dice “poverina, si perde le cose belle della vita” anche se per me non mi sto perdendo niente... Mi fa male ricevere quegli sguardi...” (IM_06)*

Dei 12 partecipanti che hanno dato risposte di questo tipo, due avevano disegnato una mappa dell'identità in conflitto, quattro partecipanti avevano disegnato delle mappe parallele e sei delle mappe integrate.

L'ultima tematica individuata - che era anche la meno frequente - riguardava l'influenza limitante dell'essere musulmani nella vita del partecipante. A questo riguardo, una partecipante di origine pachistana ha evidenziato l'impatto di essere musulmani sulla vita di giovani donne: *“conosco ragazze che non hanno studiato perché i genitori non volevano. Anche le mie cugine che hanno la terza media e vivono in Inghilterra ora sono sposate. I musulmani hanno fatto diventare la religione così tossica che le persone non hanno neanche i diritti basilari” (IM_08).*

Un' altra partecipante si è espressa parlando della propria esperienza come donna musulmana nata e cresciuta in Italia: *“Come donna tantissimo, la vita è resa difficile per la donna per il fatto di essere musulmana. I miei parenti vogliono che io alla fine torni lì e mi sposi un arabo come noi. Non è questione di razzismo, ma loro pensano che il mio bene sia questo e che per una donna musulmana non è un bene”* (IM_18).

Possiamo concludere che una piccola percentuale dei nostri partecipanti di genere femminile considerava l'essere musulmani come un fattore che aveva un'influenza negativa sulla propria vita.

Dei 5 partecipanti le cui risposte rientravano in questo tema (4 femmine e 1 maschio), due hanno disegnato una mappa dell'identità della categoria “integrata”, una parallela e due in conflitto.

Svolgendo l'analisi tematica delle risposte alla seconda domanda sono stati identificati quattro temi ricorrenti che sono rappresentati nella tabella 6.

Tabella 6: temi emersi dalle risposte alla domanda OQ_04 (conciliazione)

Tema	N (%)
Spostare l'identità da italiano a musulmano a seconda della circostanza	9 (13)
Vivere pubblicamente come musulmano trovando equilibrio con le richieste della vita quotidiana	33 (46)
Conciliare le identità non è ritenuto importante e quindi non c'è nessun impegno nel farlo	23 (32)
Non riuscire ad esprimere la propria identità, crea sofferenza	6 (8)
Non sentirsi liberi di vivere praticando la propria religione come si vuole	2 (3)
Non sentirsi liberi di perseguire desideri discordanti con la religione/cultura	4 (6)

I due temi più frequenti erano il mantenimento di un'identità musulmana coerente nei diversi ambiti della vita e l'assenza di impegno nel conciliare i due aspetti. Un esempio di risposta che rifletteva la prima tematica è la seguente: *“la cultura influisce perché il cibo italiano è tutto basato sull' alcol e carne suina, allora lì cambia e si vede cosa vuol dire essere italiano ed essere musulmano; e poi dipende da cosa significa per te essere italiano, ovvero anche se non mangi il suino puoi comunque sentirti di essere italiano. Non penso sia la religione in sé a rappresentare il problema, ma gli ostacoli che ti poni, cioè se tu sei a tuo agio a vivere una vita pubblica in Italia e dire che sei musulmano, allora non ci sono problemi”*. (IM_04).

Ancora un'altra risposta che si focalizzava sul mantenimento di un'identità musulmana è la seguente: *“preferisco fare tutto quello che la mia religione mi consente di fare e sono aperta a praticare i valori culturali italiani che si allineano con il mio credo, come ad esempio l'ospitalità”* (IM_36).

Questa risposta indica che il soggetto riteneva importante mantenere un comportamento fondato sulle credenze religiose nelle svariate richieste della vita quotidiana e di accettare di adottare i valori della cultura nazionale, ma solo nella misura in cui queste coincidevano con le proprie credenze e valori islamici. Un altro soggetto ha enfatizzato l'importanza di raggiungere un equilibrio tra le diverse appartenenze mantenendo viva l'identità musulmana: *“Per me la mia parte musulmana è importante e, pur acquisendo gli usi e costumi italiani, ho mantenuto i valori musulmani, e per me trovare un equilibrio è stato importante”* (IM_68).

Delle 33 persone che hanno dato risposte codificate in questa tematica, il 79% aveva risposto alla domanda precedente con “mi porta a tenere un comportamento islamico”, il 18% aveva dato una risposta rientrante nella categoria “influenza il giudizio degli altri”, un partecipante aveva risposto con “non ha nessun o minimo impatto”, mentre nessuna risposta rientrava nella categoria “è limitante nel perseguimento dei propri desideri”. Rispetto alle mappe dell'identità, 23 persone su 33 avevano disegnato una mappa dell'identità integrata, 7 una mappa in conflitto e 3 persone una mappa parallela.

La seconda tematica più ricorrente era quella dell'assenza di un impegno attivo nel mantenimento di una particolare identità, che faceva riferimento alla mescolanza delle

varie appartenenze e a non mantenere per forza una determinata identità culturale o religiosa. Un esempio di risposta è la seguente: *“col fatto che non vado neanche in moschea, non pratico, non devo conciliare molto. Alla fine, è solo parte della mia identità e l’ unica cosa che lo rende reale è il dirlo alle persone. A parte il ramadan che faccio anch’ io come i miei genitori, della mia parte musulmana non faccio altro”* (IM_02).

Ancora un altro soggetto ha affermato: *“cerco di vivere quello che penso senza che nessuna cultura mi influisca negativamente e senza mancare di rispetto alle due parti, cerco di usare il buon senso senza farmi influenzare troppo da una o dall’ altra cultura”* (IM_69).

Si nota quindi l’impegno a non mantenere un determinato set di valori identitari e a privilegiare ciò che sembra più vicino al proprio modo di essere. Una partecipante di origine senegalese ha affermato: *“sicuramente io faccio le cose in base a quel che è giusto per me. Per esempio, la religione dice di non sostenere la comunità LGBT ma io non mi pongo neanche la domanda e la sostengo. Io le due cose le concilio benissimo. Non ho conflitto, perché io ho una mia interpretazione della religione. Ho deciso di vivermela in un certo modo perché non voglio vivere con conflitti interiori…”* (IM_70).

Si può notare come il focus della soluzione identitaria con questo tipo di risposte di spostasse dall’adottare un set di valori e pratiche di una determinata cultura o religione a dei valori interiori personali. Delle 23 persone che hanno fornito una risposta di questo tipo, 6 avevano dato una risposta con “mi porta a mantenere un comportamento islamico”, 13 hanno risposto che l’essere musulmani non aveva nessun impatto o minimo impatto

nella loro vita quotidiana, due hanno detto che essere musulmani li limitava nel perseguire i propri desideri, e infine due persone hanno affermato detto che la loro religione influenzava come venivano visti dagli altri. Per quanto riguarda le mappe dell'identità, 20 erano integrate, 2 parallele e una in conflitto.

Le altre due tematiche erano il sentirsi limitati nell'espressione della propria identità e il tenere le due identità separate per due tipi di ambienti diversi. La prima indicava uno stato di sconforto e senso di limitazione nell'espressione di ciò a cui i soggetti teneva. Questa macro-tematica aveva due sottocategorie: il sentirsi limitati nel poter praticare e vivere le prescrizioni religiose, e il sentirsi limitati per via delle aspettative o pressioni familiari o della comunità etnica di appartenenza nel vivere ed esprimere ciò che era importante della loro identità.

Le risposte che rientravano in questa macro-tematica erano 6, di cui 2 vertevano sulla limitazione che il partecipante sentiva nel poter praticare e vivere la propria religione o tradizione culturale etnica. Nella sottocategoria del non sentirsi liberi di praticare la propria religione, un partecipante di origine marocchina ha risposto nel modo seguente: *“Essere musulmani in Italia è difficile, non riesco a offrire le preghiere in orario. Poi, in termini di cibo halal. (···) In Italia non si può pregare ovunque, le persone ti giudicano per le preghiere e quindi devi nascondere quella parte di te davanti agli altri.”* (IM_31).

Nella sottocategoria del sentirsi limitati nel seguire i propri desideri non affini alla tradizione culturale e religiosa, un ragazzo diciannovenne ha risposto così: *“Non riesco a conciliarlo molto bene appunto per quello che dicevo prima, ci sono cose che vorrei fare*

ma non riesco. Sono molto limitato in quel che posso fare e dire per il fatto di essere nato con questo background e non riesco a conciliarlo molto bene, vorrei avere la libertà di fare quel che voglio senza essere giudicato dalla comunità musulmana” (IM_09).

In questo tema veniva più volte enfatizzata la pressione normativa che i genitori, la famiglia o la comunità etnica di appartenenza ponevano nella vita quotidiana dei soggetti. A tal proposito, una ragazza ventunenne di origine pachistana ha risposto nel seguente modo: *“C’è sempre una parte di me che non mostro alla mia famiglia perché loro non la accetterebbero (···) è la parte di me che magari un giorno vuole vestirsi all’occidentale, per me è difficile anche vedermi con le mie amiche pakistane (···) i miei genitori sono molto severi su queste cose e non mi capiscono perché non hanno vissuto l’Italia come l’ho vissuta io, non si sono ritrovati a vivere le due culture come lo faccio io.” (IM_22).*

Delle 6 persone che hanno dato una risposta rientrante in questo tema, due avevano disegnato una mappa dell’identità integrata, due una mappa parallela e due una mappa in conflitto. Rispetto alla domanda precedente, sempre due persone avevano risposto per ciascuna tematica.

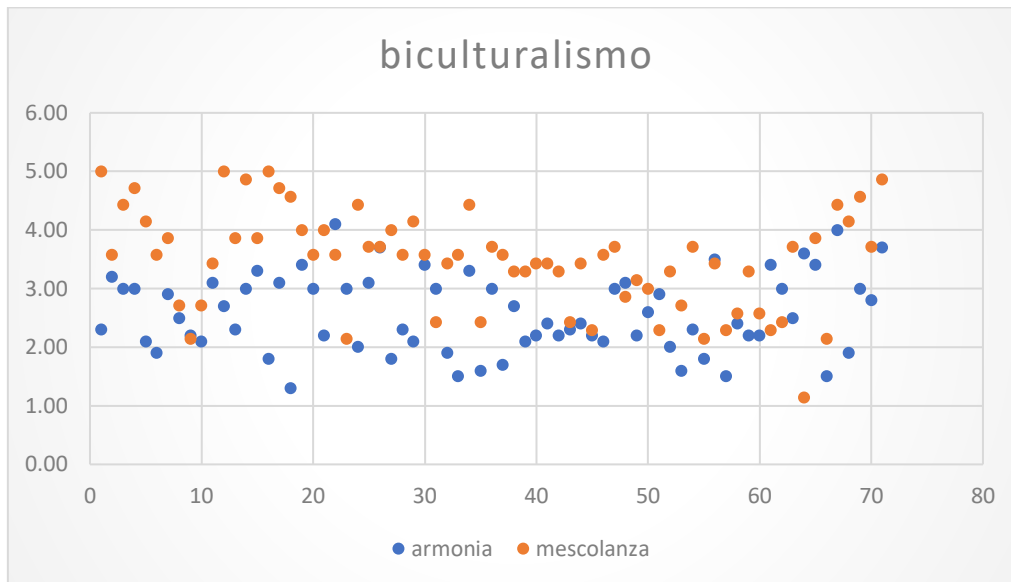
L’ultimo tema ricorrente nelle risposte a questa domanda era quello che riguardava una soluzione di separata convivenza di due set di identità distinte. Ad esempio, un partecipante di origine pachistana ha affermato: *“sinceramente vivendo una doppia vita. Si crea una doppia vita da sempre, partendo dal modo di parlare. Quando parliamo la nostra lingua usiamo una delle nostre personalità e quando parliamo in*

italiano cambiamo” (IM_20). Un partecipante ha spiegato questo “switch” di identità e ne ha delineato le caratteristiche: *“per il mio modo di fare, divento più musulmana a casa e divento più italiana quando esco di casa, esco con i miei amici e mangio il buon cibo italiano. Sento che la mia identità italiana promuove la libertà”* (IM_37). In queste risposte si nota una differenziazione tra la sfera familiare e quella sociale (percepita come italiana) operata dai soggetti per spiegare lo spostamento identitario messo in atto, e che si differenzia dalle soluzioni che abbiamo precedentemente esaminato.

Delle 9 persone che hanno risposto in questo modo alla domanda, 5 avevano disegnato una mappa integrata e 4 una mappa parallela. Confrontate con le risposte date alla domanda precedente, tre persone avevano detto che essere musulmani li portava a mantenere un comportamento islamico nella vita quotidiana, tre avevano detto che essere musulmani non aveva nessun impatto nella loro quotidianità, due che l’essere musulmani influenzava l’atteggiamento degli altri verso di loro, e una persona aveva risposto che essere musulmana la limitava nel perseguimento dei propri desideri.

Oltre alle domande aperte, abbiamo chiesto ai partecipanti di rispondere al questionario sul biculturalismo. In figura 19 è possibile osservare la distribuzione dei punteggi medi di ciascun partecipante nelle due sottoscale: l’armonizzazione dell’essere biculturale e la mescolanza delle culture nella propria identità.

Figura 19: Medie delle sottoscale Armonia e Mescolanza nel questionario sul biculturalismo



I dati evidenziano una coerenza con quanto emerso dall'analisi delle mappe dell'identità, con punteggi tendenzialmente più elevati nella scala della mescolanza rispetto a quella dell'armonia. Ciò conferma la presenza di un certo livello di conflittualità nell'esperienza della doppia appartenenza.

4.4 Il ruolo del background etnoculturale nel vivere la propria religione

Per rispondere a questo quesito abbiamo posto ai partecipanti la domanda: *“Pensi che la tua provenienza etnica abbia influenzato il tuo modo di vivere la tua religiosità?”*.

Abbiamo analizzato le risposte attraverso l'analisi tematica e abbiamo individuato i seguenti temi ricorrenti illustrati nella tabella 7.

Tabella 7: temi emersi dalle risposte alla domanda sull'influenza del paese di provenienza nel modo di vivere l'Islam.

Tema	N (%)
Si, è l'unico modo per me di conoscere la mia religione. Senza quella non sarei musulmano	32 (45.1)
Non ha nessuna influenza	22 (31)
Si, l'Islam culturale non è il vero Islam	17 (24)

La distribuzione delle risposte a seconda dei temi individuati era più o meno bilanciata. La prima tematica individuata è quella con la maggioranza delle risposte che vertevano sul tema affermativo ma anche positivo in cui i partecipanti sostenevano di essere musulmani proprio grazie alla loro appartenenza etnica. In questa tematica, un partecipante ha risposto in questo modo: *“Sì, sicuramente, perché crescendo in una cultura pakistana, la mia cultura comprende anche la religione... sono due cose che vanno insieme. Il Pakistan è molto legato alla religione, poi ci sono persone che pur crescendo nella cultura si staccano dalla religione. Molti vedono che attaccare la cultura alla religione crea molti problemi allora tendono a separarsi dalla cultura...”* (IM_03).

Un altro partecipante invece ha parlato di come i genitori immigrati provino sempre a mantenere nei figli l'identità etnica: *“Sì, per forza. se fossi nato italiano avrei avuto influenza cristiana. è una religione che ti viene tramandata dai genitori. chiunque*

venga da un paese musulmano in un paese occidentale prova a rimanere ferreo nelle convinzioni religiose. è capitato che i genitori immigrati provano molto di più a tenere i figli incollati alla cultura e alla religione” (IM_16).

La seconda tematica ricorrente era quella delle risposte che negavano l’impatto della provenienza etnica sul modo di praticare la religione. A questo proposito, un partecipante ha raccontato che per via dei genitori, non ha avuto influenze culturali sulla pratica della religione: *“Credo che abbiano avuto un grande impatto i miei genitori, loro mi hanno insegnato a differenziare tra le due cose, poi ho imparato per conto mio che posso essere un musulmano e anche italiano e quindi devo dire che a livello di religione il Bangladesh non mi ha influenzato molto. qualche anno fa sono stato lì e c’è una differenza enorme tra il modo di vedere la religione loro e il mio” (IM_12).* Un altro partecipante ha affermato: *“Non me in particolare, ma la mia famiglia a volte vedo che loro confondono delle cose culturali con la religione. Quello che mi ha spinto di più a fare ricerca sulla religione è il fatto che se qualcuno mi diceva una cosa io l’ avrei presa come verità ma avevo bisogno di saperlo da altre fonti e ho capito che tante cose che ci sono nella religione, nella cultura non si fanno e tante cose culturali non sono adeguate secondo la religione...” (IM_68).*

La terza tematica individuata nelle risposte riguardava il riconoscere l’influenza della provenienza etnoculturale sulla propria religiosità e paragone con l’islam decontestualizzato. In questa tematica troviamo risposte come la seguente: *“Molto, io conosco anche altri musulmani egiziani, marocchini, ma loro non la vivono come la sto*

vivendo io. anche loro sono musulmani ma i loro genitori sono molto più scialli. La mia famiglia è troppo estremista. Qua se per sbaglio non ti svegli per fajr⁴, le senti fess. (Ti rimproverano)” (IM_05). Un'altra partecipante pachistana ha risposto: “tantissimo perché ho dovuto imparare tante cose mentre crescevo. ci sono tante cose di cui neanche me ne accorgo perché la religione che noi viviamo come pakistani, non è religione ma è solo cultura. Anche la distinzione tra giusto e sbagliato è tutta cultura. Vivere la vita in base a cosa pensano gli altri è una cosa culturale non c'entra niente con la religione” (IM_15).

4.5 Associazione tra la discriminazione religiosa percepita e l'identificazione nazionale e religiosa

Per rispondere al quarto quesito sono stati somministrati due questionari che misuravano l'identità religiosa, la discriminazione religiosa percepita e l'identità nazionale. A tale scopo, è stata condotta un'analisi correlazionale sui punteggi totali dei questionari utilizzati per misurare questi aspetti (si veda la tabella 8).

⁴ Fajr: la preghiera islamica che si offre all'alba

Tabella 8: Correlazioni tra discriminazione religiosa e identificazione religiosa e nazionale.

	Identità nazionale	Identità musulmana
Discriminazione religiosa	-.15	.26*

Nota. $N = 71$. * $p < .05$.

È emersa una correlazione significativa e positiva tra la discriminazione religiosa e l'identità musulmana, mentre l'associazione tra la discriminazione religiosa e l'identità nazionale era negativa (anche se non significativa). In altre parole, coloro che si sentivano discriminati a causa della loro religione si identificavano in misura minore con la cultura ospitante e in misura maggiore con l'appartenenza alla cultura musulmana (e viceversa).

CAPITOLO QUINTO

Discussione

5.1 Commento generale

Il presente studio, di tipo esplorativo, si è posto l'obiettivo di comprendere come i giovani adulti musulmani di prima o seconda generazione residenti in Italia percepiscono la propria identità culturale, il ruolo della discriminazione religiosa nell'identificazione con la comunità nazionale e il ruolo della provenienza etnica nelle pratiche religiose e nella vita quotidiana. A tale scopo, abbiamo somministrato ai nostri partecipanti un'intervista semi strutturata composta da domande aperte e questionari, nonché uno strumento denominato "mappa dell'identità" utilizzato in ricerche precedenti (Sirin & Fine, 2008).

Rientrando nella fascia di età della fase *dell'emerging adulthood*, molti partecipanti hanno più volte paragonato la percezione della propria identità nella fase adolescenziale a quella di adesso. In generale, la differenza principale che hanno riscontrato riguardava proprio l'esplorazione e la ricerca del proprio motivo di seguire o meno le pratiche religiose e culturali trasmesse dai propri genitori.

Se nell'infanzia dichiarano di seguire i dettami culturali e le prescrizioni religiose senza domandarsi il perché, l'adolescenza era caratterizzata da una fase di crisi in cui vi era un rifiuto di quelle pratiche che sembravano imposte; mentre in media i nostri partecipanti che erano nei loro 22-24 anni di età, dichiaravano un avvicinamento e una stabilizzazione del proprio atteggiamento verso la religione mentre altri dichiaravano un

allontanamento e ottenimento della libertà con l'acquisto dell'indipendenza dai propri genitori, attraverso il lavoro o il cambio di dimora per motivi di studio. Una partecipante di origine pachistana di 21 anni di età, per esempio, ci ha illustrato il cambiamento nelle proprie inclinazioni raccontando di come da piccola abbia deciso di indossare l'hijab ma poi arrivata alle scuole superiori lo ha voluto togliere ma i suoi genitori non glielo hanno permesso. Diverse ragazze, in una maniera simile hanno espresso questi spostamenti nei propri interessi riguardo alla pratica della religione lungo il percorso di crescita ma arrivati alla metà degli anni venti, le loro inclinazioni hanno trovato una maggiore stabilità rispetto alle proprie appartenenze.

Il primo quesito di questa ricerca era volto a indagare il modo in cui i partecipanti conciliavano la propria identità tra le diverse appartenenze. Dai risultati è emerso che la maggioranza delle mappe dell'identità disegnate da questi giovani rientrava nella categoria "integrata", che rappresenta una conciliazione non conflittuale delle diverse appartenenze. Questo risultato è in linea con quanto rilevato da Stuart & Ward (2011) in Nuova Zelanda, in cui la differenziazione nel modo di conciliare le proprie identità stava nelle soluzioni di equilibrio delle diverse appartenenze adottate dai partecipanti.

Dai disegni delle mappe inoltre sono emersi diversi aspetti della vita, le preoccupazioni, ciò che è importante, aspetti affettivi e relazionali che influenzano i modi di conciliare e vivere la propria identità. Lavori precedenti hanno accentuato le strategie di acculturazione come modo di sviluppare la propria identità, ma come evidenziato da Stuart e Ward (2011), il processo di negoziazione dell'identità ha molte più sfaccettature.

Oltre alla mera assimilazione e integrazione delle diverse appartenenze, è anche una questione di bilanciare in maniera costante le varie richieste e difficoltà poste quotidianamente davanti ai giovani adulti del nostro campione nelle loro imprese giornaliere. Attraverso la discussione della mappa dell'identità e la spiegazione a parole loro di ciò che compone la loro identità, siamo riusciti a cogliere in maggiore profondità la multidimensionalità del processo di conciliazione delle identità. Rispetto agli studi americani svolti da Tehseen & Cheah (2019), abbiamo notato un'esperienza più profonda e sfaccettata di quel che rappresenta l'identità religiosa e nazionale nei giovani adulti del nostro campione rispetto al mero mantenimento di un'identità religiosa e nazionale; solo pochi partecipanti hanno espresso una forte identificazione sia con la cultura nazionale, sia con quella religiosa.

Pensiamo che lo strumento qualitativo adoperato nella nostra ricerca abbia contribuito a una comprensione più elaborata di questo quesito. Oltre agli stimoli esterni che questi giovani ricevono dalla società in cui vivono e con la quale interagiscono, un ruolo importante è svolto dal tipo di relazione che questi hanno con la famiglia di provenienza, che in molti casi esercita un'influenza di tipo normativo.

Inoltre, è emerso il ruolo dell'appartenenza comunitaria. Diverse partecipanti femmine, infatti, hanno accennato alle limitazioni poste dalla propria famiglia per via dello sforzo a mantenere un'immagine adeguata nella comunità. Dall'altra parte, si è notata anche una strategia di evitamento della discriminazione da parte della società allargata attraverso il mantenimento della vita sociale all'interno della comunità etnica.

Questo tipo di strategia però sembrava essere più evidente nei maschi. È possibile che questo sia dovuto, come accennato nello studio di Sirin & Fine (2007), al fatto che il contesto italiano offra più libertà rispetto al contesto della propria comunità di origine, e questo è più vero per le donne che per gli uomini, i quali invece trovano riparo dal confronto con una mentalità occidentale, ma anche con la discriminazione, nella propria comunità. Dal racconto di un ragazzo di origine pachistana, durante la descrizione della sua mappa dell'identità in cui ha disegnato un albero diviso in tre parti mettendo in cima l'Italia, "gli europei" e in fondo tutte le altre nazionalità, "più io" (sic), riferendosi proprio a una differenza gerarchica tra gli occidentali e le comunità extra comunitarie; prosegue dandoci l'esempio di un genitore italiano, a cui non farebbe piacere che sua figlia abbia una relazione (o si sposi) con un pachistano, "perché siamo visti male". Questo ragionamento indica un'internalizzazione della discriminazione, si nota una generale accettazione della discriminazione ed è in linea con il *Rejection Identification Model* di Branscombe et al., (1999): questi ragazzi infatti si descrivono diversi dalla popolazione locale e cercano di socializzare all'interno della propria comunità, senza cercare di mescolarsi con persone esterne.

Rispetto al contesto di provenienza, le ragazze *hijabi*, del nostro campione invece si sentivano "valorizzate" dalla scelta di indossare il velo, e quindi l'essere italiane/vivere in Italia le rendeva più indipendenti e le avvicinava all'autodeterminazione. Come suggerito da Sirin & Fine (2007), ciò non significa che entrambi i sessi non facciano fronte alle difficoltà collegate all'atteggiamento della società italiana in generale verso i musulmani.

Il secondo quesito mirava ad indagare le soluzioni identitarie che questi giovani mettevano in atto per conciliare le due culture, approfondendo il ruolo della religione nella quotidianità. Gran parte della conciliazione per i partecipanti pakistani avveniva tra la cultura etnica di provenienza (anch'essa islamica) e la cultura ospitante.

Per navigare e gestire l'aspetto relazionale della propria vita, questi ragazzi mettevano in azione diverse soluzioni funzionali al bilanciamento della loro doppia appartenenza: alcuni partecipanti hanno dichiarato di essere come dei "camaleonti" che si adeguano alla situazione e si mimetizzano per poter avere successo nei vari ambiti; altri invece sentivano di non essere in sintonia con le prescrizioni culturali e le aspettative comunitarie, pur sentendosi comunque tenuti a farne parte e a seguirle - seppur in maniera superficiale. Sono stati anche rilevati racconti di partecipanti che hanno dichiarato di vivere una "doppia vita" e di comportarsi come una persona diversa in famiglia dalla persona che loro sono quando si trovano con i loro amici. Questa sembra essere la soluzione più semplice per i giovani che appartengono ad ambienti familiari poco comprensivi e con alte aspettative comportamentali. Quando è stato chiesto che impatto avesse nella loro vita quotidiana l'essere musulmani, oltre il 50 % ha fornito risposte che indicavano uno sforzo alla coesistenza del loro essere musulmani con le richieste della vita, e mantenimento dell'identità musulmana.

Difatti la domanda aperta sulla conciliazione delle diverse appartenenze identitarie ci ha dato la possibilità di esplorare in un nuovo modo le strategie di "bilanciamento" adottate dai giovani che possono essere di vario tipo seppur tutti i loro partecipanti avessero disegnato mappe dell'identità di tipo integrato, descritte da Stuart & Ward

(2011), categorizzate da loro come diversi “orientamenti”, suddivisi in “orientamento alternante”, “orientamento mischiante” e “minimizzazione delle differenze”; noi abbiamo trovato dei temi ricorrenti di uno stampo simile.

Possiamo paragonare il tema di “spostamento dell’identità a seconda della situazione” al “orientamento alternante”, caratterizzato da un modo di alternare completamente le proprie identità in base alle richieste della situazione, in linea con il modello del *Cultural Frame* di Hong, Morris, Chiu & Benet-Martinez (2000), che suggerisce che i biculturali, a livello culturale, spostano il proprio orientamento in base agli indizi presenti nell’ambiente.

Il tema “Vivere pubblicamente come musulmano trovando equilibrio con le richieste della vita quotidiana” può essere paragonato al “orientamento mischiante” in cui il partecipante prende gli elementi che sono in linea con il proprio stile di vita da entrambe le culture rimanendo fedele allo stile di vita muslim a cui aderisce, quindi rimanendo “nei limiti della religione”.

E infine, il tema “conciliazione non è ritenuta importante” può essere paragonato al “orientamento di minimizzazione delle differenze” dove vi è una consistenza nel modo di essere indipendentemente dalle richieste delle diverse situazioni; il focus rimane sull’immutabile natura del sé, pur avendo a disposizione diverse posizioni da cui scegliere riguardo a una determinata situazione.

Secondo il questionario che indagava la mescolanza e l’armonizzazione delle appartenenze religiosa e culturali, la maggioranza ha mostrato un livello alto e non conflittuale della mescolanza delle proprie appartenenze, ma un livello medio

dell'armonizzazione che riflette le varie strategie di conciliazione messe in atto. Infatti, solo una piccola parte dei partecipanti dichiarava di percepire armonia tra le due identità nella risposta aperta a riguardo, suggerendo che questi partecipanti non ritenevano importante conciliare perché vi era una consistenza nel proprio sé.

Il terzo quesito riguardava l'esplorazione del modo in cui, secondo i partecipanti, l'origine etnica influenzava la loro religiosità. Anche se molti riconoscevano la natura etnico-culturale delle sfide da loro affrontate, gran parte dei partecipanti differenziava tra la propria cultura etnica e la religione, che venivano considerate positivamente, anche se talvolta è stata espressa una certa riluttanza nel mantenere i dettami culturali, confermando così la nostra ipotesi iniziale ma fornendo informazioni più approfondite a riguardo.

Dai risultati è emerso che per oltre il 45% dei partecipanti, l'origine etnica era il motivo per cui erano musulmani ed era il loro modo di conoscere la religione, per cui accettavano e decidevano di seguire l'islam culturale che era parte della loro cultura etnica. Suggerendo una poca importanza data alla religione in sé ma la necessità di essa come uno strumento per rimanere attaccati alla propria cultura etnica a cui viene dato valore.

Alcune ragazze invece, paragonandosi a persone musulmane di altre origini, hanno affermato che la loro cultura etnica era eccessivamente severa riguardo l'Islam, e che tante usanze considerate importanti nella loro comunità erano in contraddizione con l'islam. Altri partecipanti ancora dicevano di sforzarsi per abbandonare le pratiche culturali prima considerate lecite a livello religioso, e di seguire unicamente le

prescrizioni religiose integrandole nella propria vita italiana. Questo tipo di soluzione è già stata precedentemente rilevata da Ambrosini (2019), secondo cui, non trovandosi attivamente nel contesto culturale in cui sono cresciuti i loro genitori, i giovani figli di immigrati decidono di abbandonare gli usi che non si avvicinano alla loro realtà nazionale e creano divergenza con le richieste della loro vita quotidiana in Italia, ma anche con i valori e obiettivi di vita che sono influenzati da un pensiero più individualista rispetto alla cultura di provenienza.

Le persone che hanno espresso conflitto con le usanze etniche di provenienza erano anche coloro che hanno espresso di avere relazioni più conflittuali con la propria famiglia, in quanto vi era un divario di tipo generazionale e culturale tra il modo di vedere il mondo dei genitori immigrati di prima generazione e quello in cui sono cresciuti i loro figli.

Il quarto quesito aveva l'obiettivo di indagare se vi fosse un'associazione tra la percezione di discriminazione religiosa da un lato e l'identità nazionale e religiosa dall'altro. I risultati indicano che vi era una relazione positiva tra identificazione religiosa e la discriminazione religiosa, anche se non è possibile stabilire una relazione causale. Questo dato è in linea con ricerche precedenti che indicano come la percezione della discriminazione porti gli individui a identificarsi di più con il gruppo per l'appartenenza del quale vengono discriminati. Questo conferma il modello *rejection identification*.

Si è anche trovata una correlazione negativa, ma non significativa, tra l'identità nazionale e la discriminazione religiosa, suggerendo che le persone che percepiscono alti

livelli di discriminazione dalla società in generale tendono a mantenere la propria vita sociale all'interno della propria comunità.

E' interessante notare che la maggior parte dei nostri partecipanti ha dichiarato che il periodo in cui hanno subito maggiore discriminazione è il periodo delle scuole medie, in cui i ragazzi tendono ad essere maggiormente attenti alle differenze di apparenza e c'è maggiore paragone con i pari. Questo può essere un motivo principale per cui nel nostro studio i partecipanti hanno mostrato un livello relativamente basso di percezione della discriminazione religiosa.

Un'ultima riflessione riguarda la possibile influenza della pandemia da Covid-19 sulla religiosità dei nostri partecipanti. Infatti, molti hanno dichiarato, rispondendo alla nostra ultima domanda aperta ("pensi che la tua identità religiosa è cambiata nel tempo?"), che negli ultimi due anni si sono avvicinati di più alla religione; inoltre, coloro che avevano avuto rapporti difficili con i propri genitori, erano riusciti a normalizzare questi rapporti e riavvicinarsi alla propria famiglia.

5.2 Limiti della ricerca

Questa ricerca presenta diversi limiti che vanno tenuti in considerazione nell'interpretare i risultati.

Un primo limite riguarda la composizione del gruppo di partecipanti, aventi nella maggior parte dei casi (74.4%) un'origine sud asiatica (Pakistan, Bangladesh), mentre le altre comunità presenti in Italia (es. marocchina, tunisina) erano meno rappresentate. Il motivo risiede nel fatto che le due intervistatrici erano della stessa origine etnica, e quindi

ciò ha notevolmente facilitato il reclutamento di giovani adulti provenienti dal Pakistan. Future ricerche dovrebbero includere più partecipanti di origine nordafricana ed est europea (es. Albania) per cogliere in maniera più approfondita le diverse sfaccettature dell'identificazione con la religione musulmana in funzione del paese di provenienza.

Un secondo limite riguarda gli aspetti relazionali insiti nell'utilizzo di una tecnica come quella dell'intervista semi-strutturata. Trattandosi di un'intervista qualitativa, conteneva molti dati che sono soggetti alla comprensione delle informazioni fornite nonché all'interpretazione di queste da parte dell'intervistatore. La consapevolezza culturale dell'intervistatore ha un ruolo importante nella trascrizione e interpretazione corretta dei dati ricavati. La natura personale e delicata dei temi indagati rendeva le risposte ottenute sensibili a chi le riceve. Può essere presente l'elemento della desiderabilità sociale, ma anche una questione di agio e apertura da parte del partecipante, per cui le misure adottate (es. la domanda rompighiaccio) potrebbero non essere state sufficienti.

Un terzo limite riguarda il reclutamento dei partecipanti tramite un campionamento di convenienza, che può causare un vizio di campionamento limitando così la generalizzabilità dei risultati dello studio. Future ricerche con campionamento neutro potrebbero portare a risultati diversi.

5.3 Implicazioni per interventi di promozione del benessere

Dai risultati di questa ricerca esplorativa è emerso un aspetto importante nella vita dei giovani adulti musulmani in Italia che sembra essere più marcato per le femmine che per i maschi, ovvero l'influenza della sfera familiare nella loro vita. Ulteriori studi sulla relazione tra l'influenza familiare e la stabilizzazione dell'identità culturale dei giovani adulti emergenti immigrati di prima e seconda generazione potrebbe portare alla ideazione e implementazione di interventi volti alla facilitazione di un passaggio non conflittuale nello stadio adulto di questi ragazzi. La ricerca sui giovani immigrati si è focalizzata prevalentemente su persone nella fase scolastica adolescenziale, per cui è necessario ampliare la prospettiva indagando maggiormente lo sviluppo dell'identità religiosa e nazionale nella fase dell'*emerging adulthood*.

Dalla nostra ricerca è emerso che la discriminazione religiosa è più prominente durante gli anni di scuola, ma questa non cessa completamente nella vita dopo la scuola, specialmente per le donne che vivono pubblicamente la loro vita religiosa indossando l'*hijab*, le quali erano quelle che lo subivano di più. Indossare l'*hijab* comporta delle limitazioni nell'accesso alle opportunità lavorative, e questo molte volte porta le donne musulmane a compromettere sulle loro pratiche religiose e non sentirsi completamente libere nell'espressione della loro identità.

A livello di politica locale vi è bisogno di maggiori interventi volti alla sensibilizzazione e accettazione di vestitari che sembrano formare una parte importante

dell'identità di molte persone. Dal contatto con e dall'ascolto dei nostri partecipanti, con la creazione di un rapporto di comprensione, è emerso che molti dei nostri partecipanti avrebbero voluto potersi confidare e esprimere i propri conflitti interiori con una figura che sia non solo professionalmente preparata, ma anche culturalmente consapevole. E per questo sembra che oggi più che mai ci sia anche il bisogno di professionisti culturalmente consapevoli e preparati per poter ascoltare persone che vivono sfide giornaliere riguardanti la propria identità multipla e multiculturale.

BIBLIOGRAFIA

- Ali, K., & Leaman, O. (2007). *Islam: The Key Concepts: Islam: The Key Concepts* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203934234>
- Ambrosini, M. (2007). Gli immigrati e la religione. Fattore d'integrazione o alterità irriducibile?
- Ambrosini, M., Naso, P., & Paravati, C. (2018). Gli immigrati e l'esperienza religiosa: le ragioni di una ricerca.
- Arnett, J. J. (1998). Learning to stand alone: The contemporary American transition to adulthood in cultural and historical context. *Human Development*, 41(5-6), 295-315.
- Arnett, J. J. (2000). Emerging adulthood: A theory of development from the late teens through the twenties. *American Psychologist*, 55(5), 469.
- Arnett, J. J., Ramos, K. D., & Jensen, L. A. (2001). Ideological views in emerging adulthood: Balancing autonomy and community. *Journal of Adult Development*, 8(2), 69-79.
- Arnett, J. J. (2007). Emerging adulthood: What is it, and what is it good for? *Child Development Perspectives*, 1(2), 68-73.
- Aziz, M., Lowell, R., Granger, K., & Self, K. (2018). Measuring Muslim religious identity formation: Instrument assessment with a sample of Muslim-American students. *Journal of Islamic and Muslim Studies*, 3(1), 58-85.
- Banks, J. A. (2012). Cultural hybridity. In *Encyclopedia of diversity in education* (Vol. 1, pp. 523-524).
- Balkaya-Ince, M., Cheah, C. S., Kiang, L., & Tahseen, M. (2020). Exploring daily mediating pathways of religious identity in the associations between maternal religious socialization and Muslim American adolescents' civic engagement. *Developmental Psychology*, 56(8), 1446.

- Balkaya, M., Cheah, C. S., & Tahseen, M. (2019). The mediating role of multiple group identities in the relations between religious discrimination and Muslim-American adolescents' adjustment. *Journal of Social Issues*, 75(2), 538-567.
- Berger, L. R. (1980). The Winnicott squiggle game: a vehicle for communicating with the school-aged child. *Pediatrics*, 66(6), 921-924.
- Bhugra D, Becker MA. (2005). Migration, cultural bereavement, and cultural identity. *World Psychiatry*, 4(1), 18-24.
- Branscombe, N. R., Schmitt, M. T., & Harvey, R. D. (1999). Perceiving pervasive discrimination among African Americans: Implications for group identification and well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 77(1), 135.
- Bronfenbrenner, U., & Morris, P. A. (1998). The ecology of developmental processes. In W. Damon & R. M. Lerner (Eds.), *Handbook of child psychology: Theoretical Models of Human Development* (pp. 993–1028). John Wiley & Sons Inc.
- Cesari, J. (2004). Islam in the West: Modernity and globalization revisited (pp. 80-92). Syracuse University Press.
- Cheah, C. S., Gürsoy, H., & Balkaya-Ince, M. (2021). Parenting and social identity contributors to character development in Muslim American adolescents. *International Journal of Intercultural Relations*, 81, 68-78.
- Chaudhary, N., & Sharma, N. (2007). India. In J. J. Arnett (Ed.), *International Encyclopedia of Adolescence* (pp. 442– 459). New York: Routledge
- Cicognani, E., Sonn, C.C., Albanesi, C., & Zani, B. (2018). Acculturation, social exclusion, and resistance: Experiences of young Moroccans in Italy. *International Journal of Intercultural Relations*, 66, 108-118
- Ciocca, F. (2021). The Muslim diaspora in Italy: *Waikato Islamic Studies Review*, Vol 7 75-92.
- Connor, Phillip. 2010. "Context of Immigrant Receptivity and Immigrant Religious Outcomes: The Case of Muslims in Western Europe." *Ethnic and Racial Studies* 33 (3): 376–403.

- Corte, A. (2022). The role of religious affiliation in migrant lives: a socio-anthropological investigation in the Bangladeshi community of Rome. *Educazione interculturale*, 20(1), 122-132.
- Douglass, C. B. (Ed.). (2005). *BARREN STATES: THE POPULATION "IMPLOSION" IN EUROPE*. New York: Berg.
- Duderija, Adis. (2007). Literature Review: Identity Construction in the Context of Being a Minority Immigrant Religion: The Case of Western-Born Muslims. *Immigrants & Minorities*. 25. 141-162.
- Eid, P. (2003). Ethnic and religious identity retention among second-generation Arab youths in Montreal. National Library of Canada= Bibliothèque nationale du Canada, Ottawa.
- El Hareir, I., & Mbaye, R. (Eds.). (2011). *THE SPREAD OF ISLAM THROUGHOUT THE WORLD* (Vol. 3). UNESCO.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and crisis* (No. 7). WW Norton & company.
- Fine, M., Katsiaficas, D., Hertz-Lazarowitz, R., Sirin, S. R., Yosef-Meitav, M., Farah, A., & Zoabi, N. (2012). Researching hyphenated selves in politically contentious contexts: Muslim and Arab youth growing up in the United States and Israel.
- Fondazione, I. S. M. U. (2022). *Ventisettesimo Rapporto sulle migrazioni 2021* (p. 302). FrancoAngeli.
- Futch, V. A., & Fine, M. (2014). Mapping as a method: History and theoretical commitments. *Qualitative Research in Psychology*, 11(1), 42-59.
- Gaines Jr, S. O., Marelich, W., Bunce, D., Robertson, T., & Wright, B. (2013). Multigroup Ethnic Identity Measure (MEIM) expansion: Measuring racial, religious, and national aspects of sense of ethnic identity within the United Kingdom. *Identity*, 13(4), 289-317.
- Geaves, Ronald (2021). "Part 1: Sunnī Traditions – Sectarianism in Sunnī Islam". In Cusack, Carole M.; Upal, M. Afzal (eds.). *Handbook of Islamic Sects and*

- Movements. Brill Handbooks on Contemporary Religion. Vol. 21.* Leiden and Boston: Brill Publishers. pp. 25–48.
- Hackett, C., Stonawski, M., Potančoková, M., Connor, P., Shi, A. F., Kramer, S., & Marshall, J. (2019). Projections of Europe’s growing Muslim population under three migration scenarios. *Journal of Religion and Demography*, 6(1), 87-122.
- Huynh, Que-Lam & Benet, Veronica & Nguyen, Angela-MinhTu. (2018). Measuring Variations in Bicultural Identity Across U.S. Ethnic and Generational Groups: Development and Validation of the Bicultural Identity Integration Scale-Version 2 (BIIS-2). *Psychological Assessment*, 30(12), 1581.
- Istat. (2015). Appartenenza e pratica religiosa tra i cittadini stranieri. Anno 2011–2012, Roma.
- Jensen, Lene Arnett (ed.) (2015). *The Oxford Handbook of Human Development and Culture: An Interdisciplinary Perspective.* Oxford Library of Psychology .
- Jodelet, D. (2013). Les inscriptions spatiales des conflits de mémoire. *Psicologia e Saber Social*, 2(1), 5-16.
- Kwak, K. (2003). Adolescents and Their Parents: A Review of Intergenerational Family Relations for Immigrant and Non-Immigrant Families. *Human Development*, 46(2/3), 115–136.
- Lauzière, H. (2015) *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century* Columbia University Press. 231–232
- Lipnicka, M., & Peciakowski, T. (2021). Religious self-identification and culture—about the role of religiosity in cultural participation. *Religions*, 12(11), 1028.
- Lugo, L., Cooperman, A., O’Connell, E., & Stencel, S. (2011). *The future of the global Muslim population.* Pew Research Center, USA.

- Mirdal, G. M. (2000) "The Construction of Muslim Identities in Contemporary Europe." In *Paroles d'Islam-Individus, Societes et Discours dans l'Islam Europeen Contemporain, Maisonneuve et Larose*, edited by F. Dassetto. Paris: Maisonneuve et Larose, 35–49.
- Nelson, L. J., Badger, S., Wu, B., (2004) The influence of culture in emerging adulthood: Perspectives of Chinese college students, *International Journal of Behavioral Development*, 28:1, 26-36.
- Phinney, J. S. (1992). The multigroup ethnic identity measure: A new scale for use with diverse groups. *Journal of Adolescent Research*, 7(2), 156-176.
- Popenoe, D., & Whitehead, B. D. (2001). *The state of our unions, 2001: The social health of marriage in America*. Report of the National Marriage Project, Rutgers, New Brunswick, NJ. <http://marriage.rutgers.edu>
- Portes, Alejandro, and Min Zhou. 1993. "The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants." *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 530, 74–93.
- Prins, J., van Stekelenburg, J., Polletta, F., & Klandermans, B. (2013). Telling the collective story? Moroccan-Dutch young adults' negotiation of a collective identity through storytelling. *Qualitative Sociology*, 36(1), 81-99.
- Rizzo, Marco & Miglietta, Anna & Gattino, Silvia & Fedi, Angela. (2020). I feel Moroccan, I feel Italian, and I feel Muslim: Second generation Moroccans and identity negotiation between religion and community belonging. *International Journal of Intercultural Relations*, 77, 151-159.

- Schwartz, S. J., Montgomery, M. J., & Briones, E. (2006b). The role of identity in acculturation among immigrant people: Theoretical propositions, empirical questions, and applied recommendations. *Human Development, 49*, 1–30.
- Sirin, Selcuk & Fine, Michelle. (2007). Hyphenated Selves: Muslim American Youth Negotiating Identities on the Fault Lines of Global Conflict. *Applied Developmental Science, 11*, 151-163.
- Sirin, S. R., Bikmen, N., Mir, M., Fine, M., Zaal, M., & Katsiaficas, D. (2008). Exploring dual identification among Muslim-American emerging adults: A mixed methods study. *Journal of Adolescence, 31*(2), 259-279.
- Smith, T. L. (1978). Religion and ethnicity in America. *The American Historical Review, 83*(5), 1155-1185.
- Stuart, J., & Ward, C. (2011). A question of balance: Exploring the acculturation, integration and adaptation of Muslim immigrant youth. *Psychosocial Intervention, 20*(3), 255-267.
- Suárez-Orozco, C. (2001). Afterword: Understanding and serving the children of immigrants. *Harvard Educational Review, 71*(3), 579-590.
- Tajfel, H., & Turner, J. C. (1986). The social identity theory of intergroup behavior. In S. Worchel & W. G. Austin (Eds.), *The Psychology of Intergroup Behavior* (pp. 7–24). Chicago: Nelson Hall.
- Tahseen, M., & Cheah, C. S. (2018). Who Am I? The Social Identities of Muslim-American Adolescents. *American Journal of Islam and Society, 35*(1), 31-54.
- Uriya Shavit, “The Paradoxes of the Integration Debate”, Oasis [online], published on 27th March 2019, URL: <https://www.oasiscenter.eu/en/islam-in-europe-paradoxes-of-integration-debate>
- Van Bergen, D. D., De Ruyter, D. J., & Pels, T. V. M. (2017). “Us against them” or “all humans are equal”: Intergroup attitudes and perceived parental socialization of muslim immigrant and native dutch youth. *Journal of Adolescent Research, 32*(5), 559–584

- Verkuyten, M., & Yildiz, A. A. (2007). National (Dis)identification and Ethnic and Religious Identity: A Study Among Turkish-Dutch Muslims. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 33(10), 1448–1462.
- Ward, C., Fox, S., Wilson, J., Stuart, J., & Kus, L. (2010). Contextual influences on acculturation processes: The roles of family, community, and society. *Psychological Studies*, 55(1), 26-34
- Williams, R. B. (1988). *Religions of immigrants from India and Pakistan: New threads in the American tapestry*. Cambridge University Press.
- Zaal, M., Salah, T., & Fine, M. (2007). The weight of the hyphen: Freedom, fusion and responsibility embodied by young Muslim American women during a time of surveillance. *Applied Developmental Science*, 11(3), 164-177.