

### To cite this chapter:

Cerchiaro F., (2019). "I matrimoni misti e la prospettiva sociologica: epistemologia, integrazione e secolarizzazione", in Tognetti Bordogna M., (a cura di), *I matrimoni misti nel nuovo millennio*, Milano, Franco Angeli, p. 71-90.

## **Negoziare la religione nella famiglia mista: il caso delle coppie "cristiano-musulmane"**

### **Introduzione**

Come abbiamo visto in precedenza analizzando la letteratura sui matrimoni misti, risulta centrale considerare, nella definizione e circoscrizione dell'oggetto di studio, il legame osmotico tra interno ed esterno, tra coppia e contesto sociale. Se lo studio delle dinamiche interne al contesto familiare fanno infatti della coppia un "laboratorio culturale" (Tognetti Bordogna 2011) che riflette la gestione del pluralismo nella sfera domestica, guardare alla coppia nel suo legame con il contesto sociale fa luce sulla "sfida" a quelle regole matrimoniali (endogamia/esogamia) che rendono visibili i gruppi e i confini tra ciò che è ritenuto lecito e illecito, puro e impuro. A seconda del momento storico e della prospettiva di chi la osserva, la coppia sarà percepita come "mista", e per questo studiata, anche nel suo muovere quell'articolato sistema di reazioni e meccanismi di esclusione che ne fanno un microcosmo rivelatore dell'alterità e della stigmatizzazione sociale.

La ricerca empirica da cui nascono queste pagine si focalizza sulla dimensione della differenza religiosa in coppie formate da una partner italiana e da un partner proveniente da Paesi a maggioranza musulmana. Queste coppie, sempre più indicate come portatrici di una differenza definita in termini problematici e conflittuali sia dall'analisi sociologica che nel sentire sociale, rappresentano un caso studio emblematico per comprendere alcuni degli snodi centrali del fenomeno. Nel contesto sociale italiano, la coppia cosiddetta cristiano-musulmana o, come le definisce Allievi (2002: 93), "musulmano-occidentale", diventa infatti un pretesto per testare più in generale il grado di pluralismo di un Paese ancora fortemente caratterizzato dall'egemonia della religione cattolica (Garelli et al. 2003, Allievi 2006b). Nel contesto familiare è la differenza religiosa a rappresentare, apparentemente, il piano di scontro tra partner socializzati a fedi e convenzioni morali differenti (Archer 2001; Ata 2003; Alotta 2004; Allievi 2006a; Al-Yousuf 2006; Roer-Strier e Ben Ezra 2006; Saraceno 2007). Saraceno (2007: 90) sostiene, infatti, che "la coppia 'più mista che ci sia' è quella tra un'italiana e un africano di religione islamica" proprio perché alle differenze intrinseche tra i partner (la religione, l'etnia, il colore della pelle...) si somma l'immaginario stigmatizzante, sempre più dominante, dello "scontro di civiltà", teorizzato da Huntington (1996), che contrappone "islam" e "occidente" come

due entità monolitiche, inconciliabili e destinate al conflitto. Tale accento sulla conflittualità maggiore di queste coppie rimane però un assunto non supportato da alcuna analisi empirica e, spesso, confonde i piani dello stigma sociale con quello dell'effettiva esperienza della differenza vissuta nel contesto familiare. Allievi (2002) parla di "islam di carta" contrapponendolo all'"islam di carne", la parola scritta, la norma, la prescrizione, la verità, che è sempre una (a seconda di chi si sente in diritto di avere l'ultima), da un lato, e le strategie di vita, gli accomodamenti, le rinunce, le mediazioni, ma soprattutto le contraddizioni e le invenzioni del quotidiano, dall'altro. Questa distinzione si fa allora ancora più ampia parlando del divario tra le differenze "di carta", quelle che registra la statistica e la demografia al costituirsi (o allo sciogliersi) della coppia, e le differenze di "carne", quelle che vivono, esasperano o cancellano le persone nelle loro pratiche quotidiane. Come verrà approfondito nelle prossime pagine, dunque, guardare al vissuto di queste coppie da una prospettiva qualitativa significa osservare la coesistenza, la comunicazione e il conflitto attorno a cui si gioca il mutuo riconoscimento tra i partner e i loro rispettivi *background*. Prendere a oggetto di studio le coppie cosiddette "cristiano-musulmane" ci permette di entrare nel vissuto di quelle unioni che più di altre rappresentano l'interazione tra plurime differenze ma che, al contempo, sono definite pubblicamente in maniera unidimensionale nei termini della sola differenza religiosa, implicitamente assunta come l'aspetto strutturante e identificativo della *mixité* di coppia. Dopo aver brevemente fatto riferimento alla ricerca e ad alcuni importanti elementi di contesto, esploreremo, dunque, la negoziazione della differenza religiosa e la sua gestione nella vita quotidiana.

## **1. Islam e islamofobia in Italia: il contesto di vita quotidiano delle coppie miste con un partner musulmano**

L'islam è oggi la seconda religione in quasi tutti i Paesi d'Europa, compresa l'Italia, dove la presenza di musulmani è di circa un milione e cinquecentomila persone<sup>1</sup>. A differenza di altri Paesi in cui la presenza musulmana è caratterizzata principalmente dalla presenza predominante di un gruppo etnico<sup>2</sup>, il contesto italiano ci restituisce un quadro frammentato e disperso sul territorio. Ancor più dopo i fatti dell'11 settembre 2001 e quelli della cronaca d'oggi legati all'Isis, si è imposto a livello

---

<sup>1</sup> Secondo il Dossier Statistico Immigrazione Caritas-Migrantes (2015) le appartenenze religiose (31 dicembre 2014) tra i 5.014.000 stranieri residenti in Italia sono così suddivise: i cristiani sono quasi 2 milioni e 700mila (il 53,8% del totale, con prevalenza degli ortodossi), i musulmani più di 1 milione e 600mila (32,2%), i fedeli di religioni orientali (induisti, buddhisti, sikh e altri) più di 330mila, gli ebrei circa 7mila, i seguaci di religioni tradizionali 55mila, gli appartenenti a gruppi religiosi più difficilmente classificabili 84mila, mentre ammontano a 221mila gli atei e gli agnostici. Il dato tiene ovviamente conto dei "provenienti da Paesi musulmani" che poco ci dice sulla reale religiosità e non comprende irregolari, naturalizzati e convertiti.

<sup>2</sup> La presenza musulmana in Italia, rispetto a quella turca in Germania o a quella magrebina in Francia è caratterizzata da un ampio numero di Paesi di provenienza. In ordine discendente possiamo infatti trovare migranti provenienti dal Marocco (circa un terzo delle presenze musulmane), dall'Albania, dalla Tunisia, dal Senegal, dall'Egitto, dal Bangladesh, dal Pakistan, dall'Algeria, dalla Bosnia, dall'Iran, dalla Nigeria, dalla Turchia e dalla Somalia.

pubblico l'immaginario dominante di un Islam incompatibile con la democrazia e i "valori occidentali". Numerose sono le pubblicazioni che si sono concentrate su una lettura decostruttiva delle "trappole dell'immaginario" (Allievi 2007), sulla strumentalizzazione e la cecità delle rappresentazioni mediatiche dell'islam, sull'uso e l'abuso dei fatti di cronaca nera aventi per soggetti soprattutto uomini musulmani ritratti come possessivi e violenti padri di famiglia intenti esclusivamente alla difesa di un patriarcato tradizionale e oppressivo verso la donna (Guolo 2004; Pace 2005; Massari 2006; Allievi 2007, 2009). Come dimostrato da altri studi empirici nel contesto europeo (Rodríguez-García 2004; Parisi 2015; Collet 2015; Cerchiaro 2016; Odasso 2016) il sovrapporsi dello stigma religioso e "razziale" ha particolarmente colpito gli immigrati del Nord Africa. L'allarmismo spesso strumentalizzato da politica e media ha visto, così, nell'asse migrazione-islam, l'immaginario più efficace per innalzare nuovi confini: simbolici tra culture, geografici tra nazioni. Comprendere il contesto di pressione e ostilità che caratterizza la vita quotidiana di queste famiglie è, dunque, fondamentale per interpretarne il vissuto. Un ultimo esemplificativo episodio è relativo all'articolo apparso sul quotidiano italiano *Libero* in seguito all'attacco terroristico del 4 giugno 2017 a Londra che ha visto, tra gli attentatori, Youssef Zaghba, figlio di una coppia formata da madre italiana e padre marocchino. Qualche giorno dopo l'articolo del quotidiano titolava "*Care donne europee, sposare un uomo musulmano è una follia pericolosa: Le occidentali, figlie di una cultura aperta e laica, finiscono sottomesse quando si uniscono ai fedeli nel Corano*"<sup>3</sup>. Nell'articolo, ancora una volta, si rafforzava una rappresentazione univoca di queste unioni in cui le donne italiane appaiono vittima di violenze fisiche e psicologiche e destinate alla sottomissione. In risposta a quell'articolo decine di donne che vivono una relazione sentimentale con un partner musulmano si sono mobilitate sui social con l'hashtag *#hosposatounmusulmano*, rivendicando le loro storie di vita "normale". Malgrado queste coppie risultino essere, dunque, una percentuale statisticamente minoritaria<sup>4</sup> all'interno del fenomeno delle coppie miste, queste unioni rappresentano simbolicamente più di altre "quell'arena proibita" dentro cui si accendono alcune delle discussioni più significative inerenti la convivenza di identità, culture e religioni mai, come oggi, così destinate a convivere e a mischiarsi.

## **2. La posizione delle autorità religiose cattoliche e musulmane**

---

<sup>3</sup> Articolo apparso sul quotidiano "Libero" in data 7 giugno 2017.

<sup>4</sup> I dati dell'ultimo censimento Istat 2011 ci indicano che le coppie miste sono costituite, nell'82% dei casi, da unioni tra uno sposo italiano e una sposa straniera e nel 18% casi da unioni tra una sposa italiana e uno sposo straniero. I recenti dati di flusso sui matrimoni misti confermano, inoltre, che nella scelta del partner straniero le donne italiane sposano più frequentemente uomini provenienti da Paesi a maggioranza musulmana (Marocco, Albania, Tunisia). Dati Istat riferiti all'anno 2015. Scheda *Matrimoni con almeno uno sposo straniero per i primi 15 paesi di cittadinanza* consultabile al sito [http://demo.istat.it/altridati/matrimoni/2015/tav3\\_3.pdf](http://demo.istat.it/altridati/matrimoni/2015/tav3_3.pdf) (consultata in data 24/04/2017).

I matrimoni misti vedono da sempre resistenze o espliciti divieti da parte delle istituzioni religiose preoccupate che esse comportino la perdita del monopolio religioso sui propri fedeli (Gritti 2004). In materia di matrimoni islamo-cristiani si vedano, ad esempio, le indicazioni della CEI (2005) contenute nel testo “I matrimoni tra cattolici e musulmani in Italia” (CEI 2005: §1) in cui si afferma che:

Le coppie miste di cattolici e musulmani che intendono oggi formare una famiglia, alle difficoltà che incontra una qualsiasi altra coppia, devono aggiungere quelle connesse con le profonde diversità culturali e religiose. Far acquisire consapevolezza riguardo a queste difficoltà è un primo, fondamentale servizio da rendere a chi chiede un tale matrimonio.

L’esperienza maturata negli anni recenti induce, in linea generale, a sconsigliare o, comunque, a non incoraggiare questi matrimoni, secondo una linea di pensiero peraltro condivisa anche dai musulmani (ibidem §3).

In tale documento si fa ancora riferimento alla loro fragilità intrinseca e ai problemi che pongono alla parte cattolica nell’esercitare e trasmettere la propria fede ai figli e nella differente visione del matrimonio, dei diritti e doveri tra coniugi, nella visione della patria potestà e “degli aspetti patrimoniali ed ereditari” (Ghiringhelli e Negri 2008: 112). Una premessa per chiarire i termini della questione dal punto di vista del diritto canonico. Si parla di matrimonio interreligioso per indicare quei matrimoni celebrati tra un cattolico e un partner di un’altra religione (musulmana, buddista, induista...). Per celebrare questo tipo di matrimonio, i partner dovrebbero richiedere una dispensa (dall’impedimento di *disparitas cultus*) richiesta al parroco della parte cattolica all’ordinario del luogo attraverso l’ufficio della curia diocesana competente. Sull’iter per l’ottenimento della dispensa<sup>5</sup>, negli anni recenti, la Chiesa cattolica ha dimostrato un crescente riserbo<sup>6</sup>. Questo spiega perché la rilevazione statistica di queste unioni sia particolarmente problematica e la gran parte dei matrimoni misti vengano prevalentemente celebrati attraverso il rito civile, rispettivamente nell’86,3% (sposo italiano e sposa straniera) e nell’82,5% (sposo straniero e sposa italiana) a fronte del 39,4% dei matrimoni con entrambi gli sposi italiani. Da queste percentuali sono ovviamente

---

<sup>5</sup> Si consiglia alla coppia di rivolgersi al parroco con almeno sei mesi di anticipo sulle nozze

<sup>6</sup> Non essendo questa la sede per approfondire gli aspetti pastorali e canonici dei matrimoni interreligiosi rimando ai testi di Ghiringhelli e Negri (2008) e Canta (2014). Per riportare alcuni dati, analizzando l’ultima serie storica di dati disponibile (1999-2008) all’interno dei matrimoni interreligiosi (celebrati tra cattolici e appartenenti ad altre religioni) il 52% è caratterizzato da matrimoni tra musulmane/i e cattolici. Nell’arco di rilevazione, su 433 matrimoni complessivi, gli uomini cattolici sposati con donne musulmane sono 187 mentre le donne cattoliche ad aver sposato un uomo musulmano sono 246 (Canta 2014).

escluse le convivenze che, in numero sempre crescente, ci indicano come le coppie aggirino gli ostacoli istituzionali che si frappongono alla loro unione.

Il Corano contiene precise indicazioni in materia di matrimoni misti. Solo all'uomo musulmano è infatti permesso sposare una donna "della religione del Libro" (*kitabiyya*), cioè la donna ebrea o cristiana (Cor. 5,5) (anche se la sunna lo vieta), mentre proibisce il matrimonio tra una donna musulmana e un non musulmano, salvo quest'ultimo non si converta all'islam<sup>7</sup>. Equivalente diffidenza (o esplicita contrarietà) è stata manifestata anche da personalità influenti del mondo islamico come Tariq Ramadan "che sconsigliano queste unioni per le difficoltà di fede incontrate tra i musulmani e – quando sia già in atto – invitano i musulmani a convertire all'islam le mogli cristiane per dirimere i problemi di convivenza" (Ghiringhelli e Negri 2008: 68)<sup>8</sup>.

### 3. Metodologia e partecipanti alla ricerca

L'analisi che segue nasce dal lavoro di ricerca empirico svolto negli ultimi sei anni di ricerca sui matrimoni misti. Nella sua parte di approfondimento qualitativo, questo testo utilizza parte delle interviste condotte con 20 famiglie miste del Nord Italia<sup>9</sup>. L'indagine si è concentrata sulla vita quotidiana dei partner e dei loro figli, seguendo la "prospettiva etnosociologica"<sup>10</sup> ispirata al lavoro di Bertaux (1999). I "racconti di vita" (Bertaux 1981) dei partner<sup>11</sup> rappresentano il nucleo del materiale utilizzato per addentrarci nell'esplorazione della dimensione religiosa negoziata dalla coppia. Vista la peculiarità della presenza musulmana in Italia, composta da svariati gruppi etnici, la

---

<sup>7</sup> La conversione avviene recitando la *shahâda*, una formula attraverso cui si professa la propria fede in Allah come unico Dio, davanti a due testimoni musulmani qualificati. Senza la conversione del marito il consolato del Paese della sposa non può, infatti, rilasciare il nullaosta matrimoniale richiesto dall'ufficiale di stato civile.

<sup>8</sup> Ghiringhelli e Negri così sintetizzano il punto di vista di Tariq Ramadan sui matrimoni misti: «Questo matrimonio spesso fallisce. Occorre informare le coppie prima del matrimonio, perché si accordino sulle scelte di vita. Nell'islam il matrimonio è un contratto e le aspettative di ciascun coniuge devono essere chiare. I bambini devono essere educati nella religione islamica e ci sono regole che riguardano la custodia dei figli [...] Le coppie miste talvolta riescono, ma molto spesso la riscoperta tardiva dell'identità religiosa, dell'uno o dell'altro coniuge, sconvolge la vita di coppia» (Ghiringhelli e Negri 2008: 60).

<sup>9</sup> Riferendoci ai dati censuari 2011, il 58% delle coppie miste risiedono nel Nord Italia. Le famiglie raggiunte abitano sia in contesti urbani che in contesti di periferia. L'identità reale e la residenza dei partecipanti alla ricerca verranno omessi nel rispetto della *privacy* e degli accordi pattuiti con gli intervistati prima della partecipazione alla ricerca. I nomi cui fanno riferimento gli estratti di intervista sono quindi pseudonimi.

<sup>10</sup> Lo scopo di tale prospettiva «non è di cogliere dall'interno gli schemi di rappresentazione o il sistema di valori di una persona isolata, e neanche quelli di un gruppo sociale, ma di studiare un particolare frammento di realtà storico-sociale, un oggetto sociale; di comprendere come funziona e come si trasforma mettendo l'accento sulle configurazioni dei rapporti sociali, sui meccanismi, i processi, le logiche d'azione che lo caratterizzano» (Bertaux 1999: 32). Non potendo in questa sede approfondire ulteriormente gli aspetti metodologici inerenti il metodo biografico rimando agli studi di Bertaux (1981, 1998), Ferrarotti (1981) e Bichi (2000) citati in bibliografia.

<sup>11</sup> Si tratta di interviste condotte sempre individualmente, della durata media di 3-4 ore ciascuna. L'intento è stato quello di ricostruire la vita degli intervistati a partire dalle loro memorie, partendo dal racconto della famiglia d'origine e selezionando via via ciò che ognuno indicava come elemento significativo del proprio vissuto. Spesso tramite l'uso di analesi e prolessi, i partner della coppia hanno quindi espresso un racconto di sé che ha toccato le tappe più significative della loro vita di individui e poi di coppia e di famiglia. In tal modo hanno tracciato implicitamente una mappa della propria *mixité* coniugale.

scelta dei partecipanti non si è limitata ai mariti di un solo gruppo etnico-nazionale. Nell'obiettivo di differenziare le coppie intervistate si è cercato, quindi, di raccogliere tale eterogeneità di appartenenze raggiungendo coppie in cui il marito migrante provenisse dal Marocco, dall'Algeria, dalla Palestina, dal Senegal, dall'Egitto, dal Libano, dalla Siria e dalla Turchia. Un secondo criterio di differenziazione interna del gruppo di partecipanti è stato identificato nel livello di coinvolgimento socio-politico nel territorio. Quattro coppie erano infatti legate a un'associazione di coppie miste attiva nel Nord-Est. Al fine di non comporre un gruppo circoscritto geograficamente e legato da rapporti interpersonali e dalla medesima attività associativa, le altre coppie sono state raggiunte a più riprese rivolgendosi a conoscenti, membri delle istituzioni locali (comuni e scuole), associazioni di migranti e, successivamente, attraverso il metodo *snowball*, attraverso il network di conoscenza delle famiglie stesse.

La scelta di circoscrivere la presente analisi a una tipologia di coppie omogenea dal punto di vista dell'assetto di genere ci permette di focalizzarci sulla gestione della differenza religiosa all'interno di coppie in cui il partner straniero è sempre l'uomo della coppia, interrogando così il contesto sociale sopra ricostruito che indica in queste coppie l'emblema del conflitto e dell'impossibile convivenza tra due culture. Dall'analisi particolare di queste storie di vita si cerca, dunque, di cogliere quei meccanismi di funzionamento generali che sottostanno alle scelte adottate dai partner e, quindi, di cogliere quella costruzione di significati condivisi che danno concretezza a quella dimensione a due in cui si concretizza l'essere "coppia" e il "fare famiglia".

#### **4. "Però con i figli, poi, come facciamo?": la socializzazione religiosa dei figli**

La rilevanza data alla religione, in queste famiglie, non vive di un peso specifico che è possibile determinare a priori guardando ad alcuni passaggi simbolici come il rito matrimoniale, la conversione, la circoncisione o il battesimo. Questi momenti possono infatti dirci poco (o, talvolta, darci indicazioni contraddittorie) sull'effettiva identità religiosa dei partner e dei loro figli. Non vi è, inoltre, un modo univoco di rapportarsi con la propria religione e di negoziarla con la partner. Il rapporto con il contesto sociale in cui la famiglia risiede può produrre, infatti, ricadute differenti all'interno delle dinamiche familiari. L'identificarsi o meno con la religione cui si è stati socializzati non rappresenta un patrimonio "ereditato" e immutabile, quanto una parte della propria identità che si modifica nell'interazione quotidiana e all'interno della propria personale traiettoria biografica (Saint-Blancat 1999; Macioti 2000). Obiettivo delle prossime pagine è, dunque, quello di focalizzarsi sulla dimensione religiosa per vedere come essa emerga empiricamente dalle negoziazioni quotidiane dei partner. Nei racconti di vita si evidenziano tre principali discorsi sulla religione che potremo così sintetizzare: il sentimento di identità religiosa discusso nella coppia, la gestione delle pratiche

religiose e le decisioni adottate in merito all'educazione religiosa dei figli. Questi tre ambiti discorsivi rappresentano l'arena simbolica entro cui si racconta il proprio rapporto con la religione nella vita familiare quotidiana. In questo spazio si coglie quel processo di *mixedness* che fa della coppia uno spazio di interazione tra differenze e di ridefinizione delle identità. È particolarmente nell'ambito dell'educazione religiosa dei figli che emerge, però, la rilevanza data, nel racconto di sé, alla differenza religiosa. La dualità della coppia cerca qui una sua sintesi nella costruzione di uno spazio di significati condiviso che già nella scelta del nome trova un suo momento simbolico significativo (Cerchiaro 2017). Le decisioni si impongono ai coniugi come tappe obbligate poiché anche una rinuncia individuale produce conseguenze che ricadranno sulle scelte educative. “Però con i figli, poi, come facciamo?” è così una frase ricorrente dei racconti di vita che simboleggia l'importanza data alle scelte inerenti l'educazione religiosa, spesso narrate come uno spartiacque della vita coniugale. I racconti dei partner riportano a questo proposito negoziazioni che precedono spesso la nascita dei figli. Come afferma Alotta (2000: 283): “La posta in gioco sembra esser l'identità religiosa e culturale dei figli, ma anche la propria. In ogni caso l'oggetto del contendere è sempre l'identità che la coppia vuol darsi”. “L'islam di carne” di cui parla Allievi (2006a), e in senso più ampio, le “religioni di carne”, prendono forma nella quotidianità fatta di mediazioni e talvolta di conflitti che spesso si muovono su piani sfalsati rispetto ai principi che guidano i rispettivi universi di senso dei coniugi. Secondo il diritto islamico, spetta infatti al padre la potestà sui figli in termini di custodia, di controllo sull'educazione, sul loro matrimonio, sull'amministrazione e sulla distribuzione dei beni (ibidem). Nelle scelte inerenti la socializzazione religiosa dei figli la *mixité* di coppia emerge ancor più come un “fatto sociale generalizzato” (Varro 2003: 229): vengono ridiscussi i rapporti con le reti allargate, con il contesto in cui la coppia vive, con le aspettative che i partner hanno sulla trasmissione del sé. È in coincidenza con le scelte educative che la religione si può manifestare come una differenza “forte” tra i partner, proprio nel suo imporre, anche nella rinuncia di uno dei coniugi alla negoziazione, una scelta di gestione del pluralismo religioso nella vita quotidiana. Le negoziazioni con il contesto esterno e con la propria identità religiosa danno allora vita a differenti strategie che sottintendono diverse modalità di gestione della differenza. Questo non significa che vi siano strategie di successo o strategie fallimentari, né tantomeno tipologie rigide che imbriglino i meccanismi di negoziazione di una scelta. Si condivide, dunque, la riflessione sostenuta da Romano (2008) nella premessa alla sua tipologia di matrimoni interculturali: “ciò che funziona per la coppia, che sia ideale o meno, può essere considerato funzionale di per sé” (ibidem: 161). Le differenti soluzioni adottate da ogni coppia per prendere decisioni sull'educazione religiosa dei propri figli possono essere connesse a una combinazione di (o all'alternanza tra) quattro processi: la “strategia dimissionaria”, la “strategia dell'armadio”, la “strategia della conversione” e la “strategia spirituale”. Ogni traiettoria

familiare intercettata dal racconto di vita in una precisa cornice spazio-temporale ci permette di collocare ogni scelta all'interno di una determinata strategia di coppia senza per questo impedirci di interpretarla nella sua processualità e dinamicità.

#### **4.1. La strategia dimissionaria**

Il primo tipo di strategia vede la rinuncia di uno dei due partner alla costruzione di una dimensione religiosa condivisa. I partner rappresentano in maniera diversa il proprio rapporto con la religione e la propria posizione in merito all'educazione religiosa dei figli. Questo aspetto si collega al mancato raggiungimento di una strategia educativa nella quale entrambi i partner si riconoscano. Il racconto delle "dimissioni" simboliche riguarda, dunque, il "passo indietro" unilaterale di un coniuge. In questi casi, l'iniziale irrilevanza ricoperta dalla differenza religiosa nella vita di coppia, diventa, con la nascita dei figli, una fonte di tensione e un problema da risolvere. Le scelte relative all'educazione religiosa rappresentano un bivio che rompe l'iniziale equilibrio "neutrale" della coppia. Nel caso sia il partner straniero a "dare le dimissioni" troviamo contrapposto il tentativo di preservare l'armonia familiare con la sofferenza data dall'aver ceduto a pressioni spesso esterne al contesto familiare.

Nadir, a esempio, racconta così il battesimo dei propri figli:

Io non pratico. Non che sia tanto musulmano [...] Però io questa cosa l'ho sofferta [*si riferisce al battesimo della figlia*]. Ho dovuto cedere. Io quel giorno sono andato in giro, in un bar, mentre mia figlia si stava battezzando. Non è la cosa migliore no? Capito? [...] L'attrito è perchè... io non volevo proprio che fosse battezzata la figlia. Perché già il primo figlio l'ho battezzato e non ero d'accordo. Non lo ritenevo giusto. Perché come io non ho dato un'impronta religiosa mia avrei voluto che non fosse data un'impronta religiosa anche da parte di mia moglie. [...] Mia moglie voleva almeno formalmente... ma io posso capirla. Posso dirti. Non perché ci tenesse lei particolarmente. Perché fosse tanto convinta. Vedi. È l'effetto dei suoi genitori, di sua mamma soprattutto. Sai, loro dicevano "dobbiamo battezzarli". Vedi. Quando subentrano i genitori nella vita di coppia, esterni, può influenzare tutto.

(Nadir)

L'aver accettato il battesimo dei figli viene qui vissuto da Nadir come un segno tangibile del contesto egemonico cattolico e le relative pressioni sociali sulle scelte educative della coppia. L'estraneità di Nadir, che trascorre al bar il momento di ingresso simbolico della figlia nella comunità cattolica, ben simboleggia la condizione di marginalità del partner "dimissionario". La moglie Giulia, pensando ai

problemi affrontati lungo gli anni, racconta il momento del battesimo dei figli come una tappa particolarmente critica in cui il peso del contesto sociale ha influenzato le scelte prese. Giulia decide così di scavalcare la volontà del marito tesa a non dare un'“impronta” religiosa ai propri figli, motivando invece la scelta del battesimo alla luce di un loro più facile inserimento nel contesto di socializzazione.

Sì. Poi ci sono dei problemi concreti sicuramente. Sì. Tipo il battesimo. [...] Lui sicuramente ne ha sofferto. Ti dicevo appunto che lì c'è la società che... perché lì sì la religione può essere motivo di contrasto. Insomma. Perché noi non l'abbiamo fatta diventare motivo di contrasto. Perché per quello che ci riguarda ci sono sicuramente delle idee, dei principi comuni. Quello che è diverso nella religione sono le pratiche religiose. Però essendo l'Italia una nazione che si fonda sul cattolicesimo... c'è la dottrina, c'è il battesimo... ecco. Ad esempio... tutti i miei due figli son stati battezzati. Ci tenevo. Ci tenevo... ma per loro. [...] Avevo paura che fossero esclusi. Quindi il battesimo... però poi loro decideranno cosa voler essere da grandi. Perché... sicuramente anche questa è un'educazione però non incide sul fatto che dovranno essere per forza cristiani. Però insomma, vivono nel gruppo... non volevo si sentissero diversi. [...] Poi qua è così.

(Giulia)

L'educazione dei figli sembra essere il momento effettivo in cui la religione emerge come una fonte di conflitto nella coppia. Il battesimo viene rappresentato come una risposta alle aspettative sociali, un compromesso teso a evitare prima di tutto la stigmatizzazione dei figli nel gruppo dei pari. Nel caso di Karim e Sara è ancora la visione dell'educazione religiosa come bivio tra due istituzioni religiose a determinare una scelta che arriva a dare priorità al più facile inserimento dei figli nel contesto italiano. Risulta, per questo motivo, particolarmente importante l'interazione con la “cultura cattolica” che pervade le varie istituzioni coinvolte nella loro socializzazione (parrocchia, associazioni giovanili, scuola).

Guarda... per me la religione è l'oppio dei popoli. Io non credo in nulla. [...] Lei ci teneva avessero un'educazione religiosa. Bastava fosse una. Io no. Abbiamo detto... però viviamo qui... meglio che imparino almeno questa religione poi da grandi decideranno. Così hanno fatto tutto quanto... son stati battezzati, han fatto la scuola privata dalle suore... eran sempre in Chiesa e parrocchia insomma. Devono arrivarci anche loro da sole insomma. Mia moglie era preoccupata che poi non si inserissero a scuola. Allora

abbiamo detto “sono qua... meglio che si inseriscano qua al 100%”.

(Karim)

In questo caso Sara fa prevalere una scelta di inserimento dei figli nel contesto sociale. Il fatto che Karim non faccia riferimento alla sua contrarietà, cosa che ritroviamo invece nella narrazione di Sara, è una discrepanza nei due racconti, segno di un passaggio conflittuale elaborato diversamente dai coniugi.

Io sono cattolica ma non è che andassi in Chiesa così frequentemente... però mi sento cattolica. Allora... quando erano piccole lui dice “io non voglio che diventino cristiane”. Io ho detto “Va bene. Allora arrangiati da te perché io non so niente di islam”. (ride). Cioè... non ero contraria se diventavano musulmane ma lui doveva impegnarsi a portare avanti questa cosa... ma essendo che non era praticante, non era niente... allora ha accettato. Ma non era per nulla d'accordo comunque. [...] Non mi piace lasciare senza niente... qualcosa si deve dare. Qualcosa sì. Non mi piace lasciare senza sapere niente di... di quello che c'è sul... posto in cui vivi [...] In tutto questo tieni conto che c'erano i miei che continuavano “li battezzerei spero”. Quello conta tanto sai.

(Sara)

Nonostante Sara si dichiari cattolica non particolarmente praticante, la nascita dei figli e la decisione di dare loro un'educazione religiosa è motivo di attrito tra i partner. Le testimonianze riportate sottolineano come la partner italiana, nella scelta di battezzare i figli, scavalchi la volontà del marito di non dare loro alcuna affiliazione religiosa. Le reti esterne (genitori italiani e contesto locale) influenzano e sbilanciano un assetto di coppia raggiunto precedentemente nell'equidistanza dai rispettivi *background* religiosi. Al centro del discorso vi è il più facile inserimento dei figli nel contesto sociale italiano. Educarli alla religione cattolica costituisce così una decisione che “normalizza” la famiglia e le sue scelte di fronte alla società. Rientrano nella scelta le asimmetriche pressioni del tessuto sociale in cui l'egemonia del cattolicesimo ricopre un peso rilevante nel fare, del partner italiano, il *decision maker* della coppia.

Talvolta è invece il risveglio del senso di appartenenza religioso di uno dei partner a portare la coppia verso un disequilibrio che si materializza proprio in coincidenza con le scelte educative dei figli. È il caso, ad esempio, di Latif e Pamela, che raccontano differentemente la decisione di educare il figlio all'islam.

Io per tanto tempo mi sono allontanato dalla religione qui [...]. Poi dopo che ho avuto anche problemi di giustizia mi son detto... meglio mi rimetta sulla retta via e ho ricominciato a frequentare [...]. E così ho detto “se avremo un figlio voglio che diventi musulmano”. Perché nell’islam si deve seguire la religione del padre. [...] Lei ha accettato comunque... non... non mi contrasta. Lo porto in moschea e gli insegno, ecco, quello che posso... non c’è stato contrasto quindi.

(Latif)

Latif richiama la norma coranica che impone al padre di trasmettere la propria religione, dichiarando l’assenso della moglie in merito. Pamela ci spiega, invece, i ripensamenti e le difficoltà legate a quest’ambito. Il fattore religioso si manifesta così come una potenziale fonte di squilibrio e conflitto di coppia. Dopo il matrimonio, quando Latif decide di riavvicinarsi all’islam, la differenza religiosa diventa un problema perché l’educazione del figlio costringe i coniugi a una scelta avvertita come inevitabile. Se da un lato Pamela attenua la rappresentazione conflittuale del disequilibrio creatosi, enfatizzando i valori comuni alle due religioni e la libertà del figlio di scegliere in futuro come identificarsi, dall’altro lato è evidente come, la sua rinuncia, rappresenti un aspetto ancora controverso.

C’è da dire che quando ci siamo conosciuti lui non è che praticasse. Anzi. Quindi non c’erano problemi sulla religione. [...] È da quando si è riavvicinato alla religione che mi ha detto...” allora seguono la mia”. [...] In quel momento l’ho accettato in maniera pacifica e tranquilla... poi ho avuto un periodo che mi è venuto male... perché poi mi son detta “queste sono cose da... da pazzi. Perché io non posso insegnare niente della mia religione...”...perché sì... ci eravamo detti così. Adesso... adesso il discorso è ancora diverso... perché secondo me la religione è sì teologia... però poi è soprattutto pratica. E lì le nostre religioni non sono così distanti. Preghiamo entrambi, abbiamo i digiuni anche nel cattolicesimo, solo che noi non li facciamo più [...] Quindi si vedrà giorno per giorno... perché poi bisognerà anche vedere quello che vuol fare lui (il figlio) quando crescerà.

(Pamela)

#### **4.2. La strategia dell’armadio**

Abbiamo visto sopra come, l’educazione dei figli, comporti uno squilibrio di coppia e il mancato raggiungimento di una posizione condivisa tra i partner. La differente importanza data alla propria

identità religiosa e il peso del contesto egemonico cattolico sono variabili che incidono sulle decisioni della coppia di far prevalere l'educazione all'una o l'altra religione. Vi sono però altre coppie in cui la dimensione religiosa non viene discussa all'interno dei racconti di vita dei partner che si definiscono come "non praticanti" o "non particolarmente religiosi". Il discorso sulla differenza religiosa affiora allora solo laddove i partner si trovino a dover mediare con le istituzioni come la scuola (per l'ora di religione) o la Chiesa (per il catechismo e le attività parrocchiali). L'intento principale che emerge in queste coppie è quello di tenere la religione fuori dalla vita familiare (da qui la frase di Ismail "metterla nell'armadio" che dà il nome alla strategia) al fine di evitare i conflitti di coppia derivanti dalla sua gestione. I partner, diversamente dalla "strategia dimissionaria", narrano così una gestione condivisa delle scelte adottate.

Io religiosamente... io non sono religioso. [...] Io sono uno... appena sono arrivato qua mi sono adattato subito. Io per esempio con la mia religione... io sono uno... mi ha insegnato due robe mio padre: "amare il prossimo" e "non far male a nessuno". E questo vale comunque... al di là della preghiera [...] Quando son venuto qui io mi sono detto "non voglio litigare per la religione. Non lo farò mai". Così l'ho messa nell'armadio. [...] Loro (i figli) non sono battezzati. Avevamo deciso che lasciavamo a loro decidere. Ma non possono essere battezzati come cattolici o fare la preghiera per diventare musulmani per scelta nostra. Questo è escluso. [...] Devi dirlo nella tua ricerca questo. Senza religione sei più libero. [...] E per questo anche quando facevano l'ora di religione era per l'insegnamento della storia delle religioni. Quello va bene. Ecco.

(Ismail)

Ismail ci parla dell'educazione religiosa ricevuta focalizzandosi sui valori che egli ha mantenuto scindendoli dal loro significato prettamente religioso. Non vi è una discussione sui dogmi o su questioni teologiche che dividono islam e cattolicesimo. Entrambi i partner mostrano così il chiaro intento di lasciare la religione fuori dal contesto familiare ponendo una particolare enfasi sull'autonomia delle proprie scelte rispetto alle reti familiari. La religione è perciò descritta principalmente nelle sue implicazioni sociali più che da un punto di vista di identità individuale da trasmettere. Non si narra di come i genitori negozino i contenuti di un'educazione religiosa ma di come essi cerchino di bilanciare l'inserimento dei figli nel contesto sociale mantenendo fede al proprio patto di "neutralità". Anche l'ora di religione o il catechismo vengono così rilette come momenti di socializzazione e di conoscenza della storia delle religioni. Non dare i sacramenti serve a sancire una neutralità di coppia e una presa di posizione di fronte alle istituzioni cattoliche con cui si trovano a mediare. La sfera spirituale della religione è,

dunque, assente dal contesto familiare, mentre richiede una continua conciliazione la sua dimensione sociale, poiché i figli non condivideranno i sacramenti cattolici con la maggioranza dei loro coetanei. Questo aspetto è particolarmente rilevante nei racconti di Carla, a dimostrazione di come siano soprattutto le madri a occuparsi (e preoccuparsi) per le ricadute che le scelte educative comportano nella vita quotidiana dei figli.

[...] rispetto la sua religione come lui rispetta la mia. Non sono più andata a messa. Non ho problemi in sto senso. Se io voglio andare mio marito non mi dice “No. Non vai”. É che con gli anni si è creato un distacco. [...] Siamo diventati neutri diciamo. Mio marito ha chiarito subito che non voleva battezzarli. Abbiamo deciso di tenere fuori la religione. Decideranno loro da grandi semmai [...] Però ad esempio tutti e due fanno l’ora di religione a scuola. Poi il grande ha iniziato a fare catechismo. Ha fatto i primi due anni... poi è arrivato l’anno della comunione e mi ricordo che c’era un bambino in classe che lo prendeva in giro. Perché lui non l’avrebbe fatta. Però frequentano la parrocchia, vanno ai campi scout col prete, frequentano il grest. [...] Insomma volevamo evitare di tagliarli fuori...

(Carla)

L’immagine dell’armadio rappresenta così in modo efficace il modo con cui la coppia decide di relazionarsi con la dimensione religiosa: la si mette “nell’armadio” a casa, ma non può esser fatto lo stesso nel contesto sociale. L’educazione dei figli vede allora la coppia prendere decisioni *ad hoc* che da un lato non rompano il “patto di neutralità” da loro idealmente stipulato e dall’altro non isolino i figli dai vari contesti di socializzazione.

#### **4.3. La strategia della conversione**

Quando uno dei due partner narra la propria conversione verso la religione dell’altro partner, solo una religione rimane presente nel contesto familiare e, di fatto, il pluralismo religioso e le negoziazioni a esso legate scompaiono dai racconti di vita, eliminati per così dire “alla radice”. Ciò che uno dei coniugi rappresentava come una differenza problematica da gestire viene traghettato verso la creazione di una nuova uniformità. Se nel caso della partner italiana convertita all’islam e del partner straniero convertito al cattolicesimo ritroviamo dinamiche comuni nella gestione della religione all’interno del contesto familiare, evidenti differenze emergono nella gestione delle relazioni con il contesto sociale. Senza addentrarci nel complesso tema delle conversioni e delle motivazioni del convertito/a, ci interessa in questa sede sottolineare come la conversione sia ancora una volta

strettamente connessa con le scelte inerenti l'educazione religiosa dei figli. Queste coppie raccontano, infatti, come la differenza religiosa iniziale fosse percepita come un ostacolo da risolvere prima della loro nascita. La descrizione di un bivio simbolico tra la continuazione o meno della relazione vede così, nella conversione, una soluzione atta a eliminare alla base la conflittualità percepita nell'esser "religiosamente misti".

Nel caso sia la partner italiana a convertirsi all'islam, la coppia tende a rafforzare i legami con la comunità di connazionali del partner straniero, aspetto che si lega spesso ad un sentimento di conflittualità e distacco verso il contesto culturale italiano. La storia di Murad ed Elena ci aiuta a capire la centralità della conversione e la sua funzione di rimozione del pluralismo religioso dal contesto familiare. L'intero racconto di vita di Murad è fortemente intriso di contenuti religiosi, descritti come una parte centrale e non negoziabile della propria identità. La religione, nella vita familiare, è narrata come una dimensione presente sia a livello di pratiche private sia nei suoi risvolti collettivi legati alla frequentazione con la comunità musulmana e la sala di preghiera della zona. La partecipazione di tutti i membri del nucleo familiare ci parla di un islam vissuto quotidianamente sia nella sfera privata che pubblica. Entrambi i partner raccontano così il momento iniziale della loro relazione, descritto come una sorta di spartiacque biografico.

C'è stato un momento guarda... importantissimo. Prima di fidanzarci. Ho detto. Mi ricordo benissimo una sera, in macchina, davanti a casa sua. Era guarda... la decisione più... più difficoltosa [...] il momento... veramente una cosa tra noi due... una cosa seria. Ho detto "se noi siamo insieme... dopo avremo dei figli e dovremmo sposarci e... bisogna pensare che decisione prendere. I figli. Il problema viene quando nascono i figli. Cosa facciamo? Metà cristiani e metà musulmani? Cosa facciamo?" Le ho detto... "guarda che ci tengo che i miei figli nascano musulmani e continuino a essere musulmani come me". E lei... mi ricordo, mi ha detto "cosa devo fare?". Io ho detto "adesso entri nell'islam e continuiamo questa relazione... se no bisogna... troncare. Non possiamo andare avanti. Perché quando nascono i figli, tu sai benissimo, le coppie miste è meglio... o si lasciano prima o quando hanno figli hai ancora più problemi, ancora più casini". E da lì lei ha scelto di entrare nell'islam. Mi ha chiesto "cosa doveva fare?". Così le ho detto devi fare la *shahâda* e poi... piano piano ha iniziato... [...] Senza questa scelta io non potevo fare niente. Assolutamente niente. Non posso continuare. Non posso fare nulla. È una scelta che deve esser fatta. Secondo me le coppie miste quando arrivano a quel punto là, è un punto sensibile. [...] E c'entra tutto con quello che poi devi fare coi figli. È tutto lì.

(Murad)

La rappresentazione conflittuale di Murad della coppia mista vede proprio nell'eliminazione della differenza religiosa un aspetto non negoziabile. Una famiglia con due religioni rappresenta, nelle sue parole, un problema da risolvere. La testimonianza della moglie Elena ritorna sullo stesso punto di snodo in cui viene narrata la decisione di educare i figli all'islam, ma differisce nel racconto della propria conversione che non appare come una scelta *in and out* (come nella testimonianza di Murad), ma come un cammino spirituale personale. Si coglie così anche il tentativo di armonizzare la percezione dell'imposizione e dei conflitti vissuti con la famiglia di origine successivamente alla sua scelta.

Lui mi ha detto che non avrebbe cambiato la sua religione e poi mi ha detto... se possibile, io vorrei che i miei figli... fossero musulmani insomma. Sì. La cosa era sui figli soprattutto. Poi io ho intrapreso un cammino verso l'islam di mio [...]. Beh... io ci ho pensato un po' all'inizio. Non è che abbia detto subito sì. [...] Lui mi ha detto "se decidi di star con me è così e così". Però... lui cercava poi... non è che sia stato un muro dove lui metteva i paletti. I paletti erano flessibili a volte. Cioè lui cercava a volte di venirmi incontro. Perché abbiamo dovuto isolarci all'inizio per farci la nostra vita [...].

(Elena)

Come evidenziano le ultime parole nella testimonianza di Elena ("abbiamo dovuto isolarci all'inizio"), la conversione comporta un distacco dalla rete parentale italiana. La gestione conflittuale dei rapporti con la propria famiglia viene strettamente collegata alla propria conversione all'islam. La nascita dei figli segna un passaggio simbolico della coppia che obbliga ad alcune scelte che fino ad allora erano relegate all'individualità dei singoli partner. L'islam e la genitorialità diventano così, anche nella testimonianza di Giorgia e Rashid, i poli di orientamento funzionali a narrare il passaggio a una nuova identità religiosa e a una nuova fase di vita familiare.

Allora... per protezione della gravidanza mi sono intanto convertita all'islam e mi sono allontanata dai miei parenti. Proprio per proteggere questa gravidanza e anche perchè, ti ho detto... è stato un periodo che proprio ci siamo dissociati dagli amici e dai parenti... per proteggerci. E ho avuto modo proprio in sto periodo di conoscere meglio anche la sua religione (l'islam) e quindi convertirmi. Proprio anche come distacco, allontanamento dai parenti miei e da tutto. Ma a loro comunque gliel'ho detto. [...] Quindi è stato dalla prima gravidanza che mi sono convertita. Adesso frequentiamo tutti la moschea, preghiamo,

facciamo il Ramadan [...] Avevo avuto una brutta esperienza col cattolicesimo. Avevo proprio il rifiuto. Non mi dava le risposte che cercavo e che invece ho trovato nell'islam [...]. Adesso da qualche anno, come ti dicevo ci siamo riavvicinati un po' (con i parenti)... vado su e gli faccio gli auguri a tutti. Poi io ti dico.... dalle mie parti quando fanno quelle canzoni lassù dalle mie parti... ah... mi viene un'emozione. Che poi, non so... nel mio cervello non so... si riavvicina la mia infanzia e quindi... io lo voglio dare anche ai miei figli questa esperienza che non è stata brutta, malvagia. Anzi. Però loro dopo, con lo studio, potranno riconoscere i valori sia dell'una che dell'altra religione [...]

(Giorgia)

Io non l'ho condizionata nell'entrare nell'islam. Ho detto tu sei libera nella tua scelta religiosa. Sei libera nella tua condizione socio-economica. Ma i figli l'unica cosa che vorrei... Se vuoi ti accompagno anche in Chiesa ecc. però non facciamo il battesimo e così via nel cristianesimo. Perché per me non è possibile che Gesù è Dio. [...] Gesù come te... che mangia, beve, urina e defeca. Nel senso... Cristo è figlio di Maria... Maria immacolata... cioè... nell'islam o sei integro o niente. Nell'islam Maria e Gesù sono rispettabili. Scelti da Dio. Ma non è possibile che Dio sia padre, figlio e spirito santo. Questa è una eresia grave per me. [...] Quindi per me non si potevan mischiare le cose sui figli.

(Rashid)

Nel riavvicinamento di Giorgia alla propria rete parentale vi è un'attenuazione dei toni di conflitto e della rappresentazione della differenza tra i due mondi culturali e le religioni cui vengono associati. Dall'iniziale rifiuto per il cattolicesimo si passa a sottolineare i valori comuni alle due religioni; la percezione di tale vicinanza va di pari passo con la gestione delle distanze con la propria rete parentale e la cultura cui li si associa. Nella narrazione di Rashid vi è invece la riproposizione della contrapposizione dogmatica che vede, da parte dell'islam, la visione della trinità come una sorta di politeismo celato che smembra l'unicità di Dio. L'enfasi sulla diversità religiosa appare connessa soprattutto alla necessità di trasmettere ai figli la propria religione, poiché considerata l'unica depositaria della "verità ultima". Ne risulta un'interpretazione della religione come contenitore dato di significati che non si può modificare o piegare alle proprie esperienze di vita. Nella conversione delle due partner italiane ritroviamo similmente l'allontanamento da parenti e amici come conseguenza motivata dal desiderio di proteggere le scelte di coppia dalle intromissioni esterne. Se da un lato si narra quindi un attrito con il contesto italiano, dall'altro

l'uniformità religiosa contribuisce a intensificare e a mantenere saldi i rapporti con la comunità del partner straniero.

La "soluzione" del pluralismo religioso attraverso la "migrazione univoca" di un partner che elimina così, dal contesto familiare, la differenza religiosa, abbassa il senso di auto-rappresentazione di coppia che cerca nuovi percorsi e che vive le "sfide" del pluralismo.

La storia di Bashir/Damiano, turco convertito al cattolicesimo dopo l'incontro con la moglie, ci permette di mostrare come la conversione del coniuge straniero alla religione dominante nel contesto di migrazione presenti analogie e differenze. Come nelle esperienze sopra riportate, appare chiaro il tentativo comune, attraverso la conversione, di eliminare qualsiasi ulteriore negoziazione legata alla sfera religiosa.

Io non volevo che loro si sentissero diversi. [...] Così niente differenza religiosa niente problema ho detto io. Non volevo che un giorno si trovassero a vivere qui con una religione differente che qui è considerata in un modo brutto. [...] Ho deciso di convertire anche me perché volevo no problemi per la mia famiglia. Per i miei figli. No diversi loro, per fare piacere a me. Loro devono stare bene qui. In Italia. Quindi meglio così.

(Bashir/Damiano)

Noi non abbiamo mai avuto contrasti sulla religione. Ma, quando cominci a parlare soprattutto dei bambini la religione salta fuori. E devi decidere. Così lui è sempre stato molto aperto... di certo più aperto di me. Se mi avessero chiesto di cambiare religione io non avrei cambiato. Invece lui ha deciso di convertirsi. E il problema è stato risolto così.

(Moana)

Il rapporto con il contesto di migrazione genera, nel partner straniero che si converte, una dinamica opposta a quella delle conversioni viste in precedenza; la conversione al cattolicesimo risponde qui a una forte volontà di integrazione nel contesto di migrazione. Significativo è l'utilizzo esclusivo del nome italiano ricevuto attraverso il battesimo, nome con il quale Bashir/Damiano chiede di essere chiamato. Le parole di Bashir/Damiano esprimono la volontà di eliminare la percezione di una differenza sia individuale che familiare. Al centro del discorso, ancora, l'educazione dei figli. La paura di un contesto islamofobo che discrimini e stigmatizzi i propri figli associandoli a una religione "che qui è considerata in modo brutto" rappresenta la cornice dentro cui prende legittimità il proprio discorso sulla "conversione come soluzione". È in questo caso la propria religione a esser messa

“nell’armadio” a favore di un’uniformità che elimina, ancora, la differenza religiosa vissuta come un ostacolo all’armonia familiare.

### **La strategia spirituale**

Una quarta strategia è caratterizzata da quel complesso insieme di racconti che narrano negoziazioni di coppia attraverso cui i partner cercano una strada per ovviare all’educazione ad una sola religione (la “strategia dimissionaria” e quella della conversione) o all’estromissione della dimensione religiosa dall’ambito familiare (la “strategia dell’armadio”). I racconti si focalizzano qui sul tentativo di raggiungere un equilibrio di coppia in cui entrambi i genitori possano contribuire a trasmettere parte della propria identità religiosa. Il tentativo narrato dai partner è quello di cercare una “terza via” tra la secolarizzazione e la trasmissione univoca, costruendo una dimensione che fa della creatività costante la pratica familiare più diffusa, elaborata non in una sola tappa, ma in più momenti. Emerge, in queste famiglie, il carattere spirituale e privato del rapporto tra uomo e Dio; le scelte educative danno rilevanza agli aspetti comuni alle due religioni superando le rispettive differenze dogmatiche. La “strategia spirituale” scavalca la rappresentazione della religione all’interno del suo “recinto” istituzionale per cercare di approdare a una dimensione spirituale oltre le diversità dogmatiche. Vi è un’enfasi maggiore su un tentativo di convergenza reciproca che si concentri sulla volontà tesa a comprendere e conoscere l’*alter* in una nuova dimensione di condivisione e non di rinuncia. La narrazione delle loro storie di vita suggerisce come, all’inizio della relazione di coppia, la religione abbia costituito anzi una spinta per il superamento di attriti dati da altre differenze culturali percepite come maggiormente problematiche (gestione del tempo, del denaro e dello spazio domestico). Proprio la percezione dei punti in comune tra le due religioni ribalta la logica motivazionale alla base della strategia dell’armadio (“abbiamo spostato la religione nell’armadio perché poteva creare conflitto”) verso un approccio che spiega la condivisione dello stesso Dio come un’alleanza di coppia importante. Nella trasmissione religiosa si ricercano compromessi che rispettino quell’arena comune che i figli simbolicamente rappresentano. Tale momento abbassa l’enfasi sulla religione come alleanza tra i partner, per accentuare la dinamica del compromesso, talvolta del contrasto. Si cerca però di raggiungere un equilibrio in cui i partner si sentano rappresentati senza prevalere l’uno sull’altro. Il lungo estratto di intervista sotto riportato ben evidenzia la negoziazione di coppia come un percorso a tappe. Proprio la nascita dei figli e le decisioni prese in merito alla loro educazione porta la coppia a cercare un equilibrio che costruisce progressivamente una dimensione spirituale oltre le singole istituzioni religiose.

Io ero una fervente cattolica. Sì. Sempre stata scout, animatrice in parrocchia... tutte

quelle cose lì. [...] Sì. Sì. E ho continuato dopo che ho incontrato lui. Ho smesso quando abbiamo cominciato a parlare di matrimonio. E comunque... noi abbiamo fatto il matrimonio in Chiesa. Abbiamo chiesto la dispensa al vescovo. Quindi con rito cattolico. [...] Invece lo scoglio della religione è cominciato... c'è sempre stato. Mah... poi alla fine sai. Noi abbiamo sempre proceduto così. Lui ha ceduto sul matrimonio, io sulla circoncisione. [...] secondo me i figli ti fanno approfondire ulteriormente certe cose dell'altro che prima lasci stare. Perché specialmente fra noi due... in qualche modo ci mettevamo d'accordo. Poi arriva il figlio, arriva la religione, la richiesta dei parenti... allora di nuovo a negoziare perché quello che bastava prima... non basta più. [...] Ma sai... non è che sia una sofferenza, però devi trovare il modo. E ci abbiamo messo tanto a trovare il modo. Ma non è che è... oddio che vita che sto facendo. No. Non è questo. Però è ogni volta... ogni volta cercare la strada. Capito? Ogni volta è... e il battesimo? "No. Non facciamo il battesimo." "Ma i miei ci tengono!" "È sì... ci tengono". "Allora cosa facciamo?". Allora alla fine niente. Non si fa il battesimo. Allora niente. Ah mamma mia. Che battaglia... perché non era mica semplice sai? Allora... come facciamo? E allora abbiamo trovato un modo. Facciamo una festa. Capito. Cioè... allora poi con Omar ci siamo ancora più perfezionati. Perché alla fine è così sai. Alla fine uno si inventa le strategie per tirar avanti. È tutto un cercar le strategie più efficaci per tenere gli animi tranquilli delle persone che hai intorno. Principalmente. Principalmente è quello.

*Intervistatore: Quindi spiegami... alla fine non li avete battezzati ma avete fatto una festa lo stesso giorno?*

Eh sì. Con Samir una festa così... col banchetto, i miei genitori... ma senza cerimonia religiosa. Con Omar abbiamo perfezionato ulteriormente la cosa. Sai. Abbiamo dovuto inventarci qualcosa per il discorso che un bambino se non frequenta la parrocchia è tagliato fuori.

*Intervistatore: Ah! Ho capito. Avevi questa paura venissero 'tagliati fuori' dai coetanei...*

No paura. Questo è un dato di fatto. Sì. Assolutamente. Così abbiamo cercato strade su strade. Nessuna è andata bene subito col primo. Però si andava a tappe. Si inventava capito.

*Intervistatore: Ma tu volevi venissero battezzati e lui no? La cosa come l'avevate discussa?*

Ma neanche a me andava di battezzarli sai. Perché sai... nel momento che... perché la confessione religiosa è diventata troppo stretta... perché... ma... insomma... era troppo

stretta. [...] Perché poi ci (io e Mohammed) ha aiutato scoprire un aspetto spirituale non religioso, qualcosa che va oltre. Non ha senso dire “Dio è amore” però tu da una pratica, da un modo di vivere tagli fuori la persona di cui sei più innamorato in assoluto. Per più non aveva più senso essere attaccati ad una religione. Però a quel tempo lì non... capivamo subito forse.

*Intervistatore: Però al contempo avevate paura che questa scelta tagliasse fuori i figli dai luoghi di ritrovo...*

Esatto. Perché all'inizio le amicizie le fai lì a catechismo, all'A.C.R. Allora abbiamo cercato un movimento scout, però ne abbiamo cercato uno che non fosse cattolico, allora la \*\*\*. [...] E poi... non ha aiutato neanche il fatto che ci siamo scontrati subito con la scuola. Nel senso che noi abbiamo chiesto che non facesse l'ora di religione a scuola ed era un problema. [...] Col tempo abbiamo trovato che è possibile parlare di religione con i bambini, nutrire l'aspetto spirituale senza necessariamente scegliere una religione. Ecco. E... e questo ci ha aiutato tantissimo. [...] Per cui... perché i bambini hanno bisogno di questo. Ma è un bisogno che sentivo anch'io ed è un bisogno che sente... insomma... poi ti dirà lui ma secondo me lo sente anche lui il bisogno di credere. Quello c'è. Per cui proprio nutri i sentimenti religiosi ma senza aver scelto di esser cattolico, piuttosto che musulmano, piuttosto che buddista... ecco.

(Giovanna)

Nel lungo racconto riportato sono evidenti varie fasi che spiegano la complessità del percorso intrapreso dalla coppia. La nascita dei figli implica una mediazione con il contesto sociale e con le reti familiari allo scopo di un loro migliore inserimento. L'invenzione di una festa che “sostituisce” il battesimo è il racconto concreto, ad esempio, di una pratica elaborata proprio per tenere insieme i vari interessi in gioco. Se Giovanna non nasconde che la ricerca di un compromesso sia stata difficile, proprio l'approdo a una dimensione spirituale oltre l'idea dell'affiliazione religiosa rappresenta quel “patto di non confessionalità” che permette alla coppia di non escludere i contenuti religiosi dalla vita familiare. Il punto di arrivo delle fasi narrate da Giovanna risulta chiaro nella frase “abbiamo trovato che è possibile parlare di religione con i bambini, nutrire l'aspetto spirituale, senza necessariamente scegliere una religione” che risulta una sorta di manifesto della “strategia spirituale” nel suo complesso.

Altri racconti mostrano come i partner costruiscano di volta in volta un equilibrio che si avvicina a una visione ecumenica del rapporto interreligioso ma che, nelle pratiche quotidiane, reinventa di continuo lo spazio (e i significati) del religioso oltre l'idea di un'appartenenza e di una trasmissione

univoca della religione. Omar e Cristina, ad esempio, rafforzano una sorta di legame spirituale tra di loro mostrando di aver superato una visione dogmatica che impedirebbe l'educazione dei figli a entrambe le religioni.

Io sono musulmano, fiero di esserlo. E lei è cattolica, fiera di esserlo. [...] Io ho una chiara idea su questa cosa. Il fatto è che mostrare che io credo nella mia religione crea problemi solo per chi non crede in niente. Noi non abbiamo nessun problema su questo perché entrambi crediamo. L'importante è credere. Gli ho detto, se vuoi battezzali, io faccio le cose che sono nella mia religione. Quindi abbiamo ucciso l'agnello e abbiamo detto la preghiera. Il mio dovere è dargli gli insegnamenti dell'islam. E tu gli puoi dare i tuoi... [...]. Loro hanno imparato il *pater noster* prima della *Fathia* capisci che intendo... se decidono di diventare cristiani per me non è un problema. [...] È più importante Dio per noi, che non la religione.

(Omar)

Omar decostruisce l'idea che la differenza religiosa possa essere il fulcro di un conflitto. La linea di divisione, nelle sue parole, appare tra credenti e non credenti, non tra credenti di fedi differenti. L'intersecarsi delle pratiche religiose viene così rappresentato come un aspetto arricchente della vita familiare che trova una sua coerenza di fondo nella fede in un unico Dio.

[...] loro possono pregare con me e con lui. Pregano in entrambi i modi capisci... fanno esperienza di entrambe le religioni, ma sai, in un modo nuovo forse [...] oltre le religioni ma sempre verso Dio.

(Cristina)

## **Conclusioni**

Già è stato sottolineato come, nelle coppie interreligiose, il fattore religioso non si necessariamente un aspetto centrale ma, spesso, solo uno dei piani che compone l'interculturalità della coppia (Bangstad 2004; Al-Yousuf 2006; Arweck and Nesbitt 2010; McCarthy 2007; Cerchiaro 2016). Le riflessioni proposte in questa sede hanno dato voce alla dimensione quotidiana dell'interazione tra differenze (Colombo e Semi 2007). Le storie di vita riportate dimostrano come la gestione del pluralismo religioso assuma particolare rilevanza in coincidenza con la nascita e l'educazione dei figli che chiama in causa la trasmissione del sé. Qui la "lotta per il riconoscimento" (Honnet 2002)

non richiede mediazioni solo tra i partner ma anche con il contesto sociale caratterizzato dall'egemonia cattolica presente a più livelli nelle istituzioni coinvolte nella socializzazione dei figli. L'analisi empirica dimostra come i partner riescano spesso, attraverso varie strategie, a costruire un nuovo spazio condiviso nel quale l'esperienza della differenza religiosa viene di fatto superata dalla coppia. Solo nella "strategia dimissionaria" i partner non costruiscono una dimensione di coppia e non "risolvono" il pluralismo religioso stabilendo un nuovo ordine condiviso oltre le differenze individuali. Uno dei partner racconta la sua "dimissione" o "rinuncia" a prender parte alle decisioni inerenti l'educazione religiosa, accettando il ruolo decisionale dell'altro partner su questo aspetto. Di fatto il pluralismo religioso è presentato come un ostacolo che ha creato un disequilibrio nella coppia e si è risolto con la scelta di affiliazione univoca del figlio alla religione dell'uno o dell'altro partner. Nelle altre tre strategie è invece interessante sottolineare come la coppia abbia di fatto superato il pluralismo religioso in differenti modi, accomunati dal mutuo intento di evitare i conflitti su base religiosa. La differenza di posizioni iniziale viene così narrata come un "problema" che porta alla rimozione della stessa dal contesto familiare ("strategia dell'armadio"), attraverso la conversione di uno dei due partner ("strategia della conversione"), o, ancora, attraverso la costruzione di un nuovo spazio spirituale che reinterpreta la religiosità oltre una visione dogmatica e istituzionalizzata delle religioni ('strategia spirituale'). Oltre ai casi di conversione in cui, di fatto, la coppia costruisce un'identità religiosa omogenea nell'adesione all'una o all'altra religione, il rapporto col proprio background religioso subisce rielaborazioni spesso profonde dovute all'esperienza della vita familiare. Nella 'strategia dell'armadio', in linea con la teoria della secolarizzazione tesa a spiegar un minor impatto della religione nella vita sociale (Wilson 1982; Dobbelaere 2002; Norris e Inglehart 2004), la negoziazione tra i partner porta alla rimozione delle identità religiose dal contesto familiare. Le decisioni e i valori trasmessi sono così interpretati in senso storicizzato, svuotati da precisi riferimenti religiosi. Nella "strategia spirituale" non vi è invece una necessaria correlazione con la perdita di religiosità per gli individui quanto, piuttosto, la costruzione quotidiana di nuove pratiche che indicano un nuovo modo di credere e di intendere la spiritualità condividendo lo spazio del religioso in chiave anti dogmatica (Houtman e Mascini 2002; Houtman e Aupers 2007; Pollack e Pickel 2007) oltre l'idea stessa di "appartenenza".

Le supposte affiliazioni religiose attribuite a priori ai partner dalle indagini statistiche e dal discorso pubblico, che identifica queste coppie come cristiano-musulmane basandosi spesso sul solo rito matrimoniale o sulla nazionalità dei partner, rivelano, dunque, nello spazio qualitativo della ricerca, la loro anima processuale che sfugge le categorie precostituite del linguaggio. Soffermarci sulla "coppia" rappresenta allora una dimensione empirica che i partner costruiscono discorsivamente

come uno spazio di significati condivisi che va oltre le loro distinte individualità e ci impone, ancora una volta, il superamento di una visione statica e dualistica dell'identità.

## Bibliografia

- Allievi S. (2002), *Musulmani d'Occidente*, Carocci, Roma.
- Allievi S. (2006a), "Cosa vuol dire 'coppie miste'? Il vissuto e le interpretazioni", in Zilio Grandi I. (a cura di), *Sposare l'altro. Matrimoni e matrimoni misti nell'ordinamento italiano e nel diritto islamico*, Marsilio, Savona, pp. 11-41.
- Allievi S. (2006b), *Pluralismo*, Emi, Bologna.
- Allievi S. (2007), *Le trappole dell'immaginario: islam e occidente*, Forum, Udine.
- Allievi S. (a cura di) (2009), *I musulmani e la società italiana. Percezioni reciproche, conflitti culturali, trasformazioni sociali*, Franco Angeli, Milano.
- Alotta S. (2000), "Identità e confronto interreligioso nei matrimoni misti", in Maciotti M. I. (a cura di), *Immigrati e religioni*, Liguori, Napoli, pp. 277-287.
- Alotta S. (2004), "Le coppie miste fra tradizione e mutamento sociale", *Critica Sociologica*, 149, 1: 1-19.
- Al-Yousuf H. (2006), "Negotiating Faith and Identity in Muslim-Christian Marriages in Britain", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 17, 3: 317-329.
- Archer L. (2001), "'Muslim Brothers, Black Lads, Traditional Asians': British Muslim Young Men's Constructions of Race, Religion and Masculinity", *Feminism & Psychology*, 11, 1: 79-105.
- Arweck E. e Nesbitt E. (2010), "Close encounters? The intersection of faith and ethnicity in mixedfaith families", *Journal of Beliefs and Values*, 31, 1: 39-52.
- Ata A.W. (2003), *Christian-Muslim Inter-marriage in Australia: Identity, Social Cohesion or Cultural Fragmentation*, David Lovell Publishing, Melbourne.
- Bagnato A. (2009), "Matrimoni misti: a tu per tu con l'alterità", *Studi Emigrazione/Migration Studies*, xlvii, 173: 135-150.
- Bangstad S. (2004), "When Muslims marry non-Muslims: marriage as incorporation in a Cape Muslim community", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 15, 3: 349-364.
- Bertaux D. (1981), *Biography and society: the life history approach in the social sciences*, Sage, London.
- Bertaux D. (1998), *Les Récits de Vie*, Editions Nathan, Paris.
- Bichi R. (2000), *La società raccontata, Metodi biografici e vite complesse*, Franco Angeli, Milano.
- Canta C.C. (2014), *Famiglie in dialogo: indagine sui matrimoni "misti" in Italia*, Aracne, Roma.
- Cerchiaro F. (2017), "In the name of the children: mixed couples' parenting analysed through their naming practices", *Identities*, (online 27 Jul 2017).
- Cerchiaro F. (2016), *Amori e confini. Le coppie miste tra islam, educazione dei figli e vita quotidiana*, Guida, Napoli.

- Cerchiaro F., Aupers S. e Houtman D. (2015), "Christian-Muslim couples in the Veneto region, northeastern Italy: Dealing with religious pluralism in everyday family life", *Social Compass*, 62, 1: 43-60.
- Collet B. (2015), "From Intermarriage to Conjugal Mixedness: Theoretical Considerations Illustrated by Empirical Data in France", *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 662, 1: 129-147.
- Colombo E. e Semi G. (2007), *Multiculturalismo quotidiano: pratiche della differenza*, Franco Angeli, Milano.
- Conferenza Episcopale Italiana (CEI) (2005), "I matrimoni tra cattolici e musulmani in Italia", *Notiziario cei*, 5: 139-165.
- Di Sciullo L. (2004), "I matrimoni misti nel panorama italiano", *Critica Sociologica*, 149, 1: 84- 98.
- Dobbelaere K. (2002), *Secularization: An analysis at three levels*, Lang, Brussels.
- Ferrarotti F. (1981), *Storia e storie di vita*, Laterza, Roma-Bari.
- Ghiringhelli B. e Negri A. (2008), *I matrimoni cristiano-islamici in Italia: gli interrogativi, il diritto la pastorale*, edb, Bologna.
- Gritti R. (2004), "Le unioni miste nel mercato globale delle identità", *Critica Sociologica*, 149, 1: 41-64.
- Guolo R. (2011), *Chi impugna la croce. Lega e Chiesa*, Laterza, Roma-Bari.
- Honnet A. (2002), *La lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano.
- Houtman D. e Mascini P. (2002), "Why do churches become empty, while New Age grows? Secularization and religious change in the Netherlands", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41, 3: 455-473.
- Houtman D. e Aupers S. (2007), "The spiritual turn and the decline of tradition: The spread of post-Christian spirituality in 14 Western countries, 1981-2000", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46, 3: 305-320.
- Huntington S. (1996), *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Simon and Schuster, New York.
- Macioti M. I. (a cura di) (2000), *Immigrati e religioni*, Liguori, Napoli.
- Massari M. (2006), *Islamofobia. La paura e l'Islam*, Laterza, Roma-Bari.
- McCarthy K. (2007), Pluralistic family values: Domestic strategies for living with religious difference, *Annals of the American Academy of Political and Social Science, Religious Pluralism and Civil Society*, 612, 1: 187-208.
- Norris P. e Inglehart R. (2004), *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Odasso L. (2016), *Mixités conjugales. Discrédits, résistances et créativité dans les familles avec un partenaire arabe*, Presses universitaires de Rennes, Rennes.
- Pace E. (2005), *Islam e Occidente*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Parisi R. (2015), “Practices and rhetoric of migrants’ social exclusion in Italy: Intermarriage, work and citizenship as devices for the production of social inequalities”, *Identities*, 22, 6: 739-756.
- Pollack D. e Pickel G. (2007), “Religious individualization or secularization? Testing hypotheses of religious change – the case of Eastern and Western Germany”, *The British Journal of Sociology*, 58, 4): 603-632.
- Rodríguez-García, D. (2004), *Inmigración y mestizaje hoy. Formación de matrimonios mixtos y familias transnacionales*, Servei de Publicacions de la UAB, Barcelona.
- Roer-Strier D. e Ben Ezra D. (2006), “Inter marriages Between Western Women and Palestinian Men: Multidirectional Adaptation Processes”, *Journal of Marriage and Family*, 68, 1: 41-55.
- Romano D. (2008), *Intercultural marriage: Promises and pitfalls*. Boston, Intercultural Press, London.
- Saint-Blancat C. (a cura di) (1999), *L’islam in Italia. Una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Saraceno C. (2007), “Coppie miste, un’ancora di salvezza?”, *Reset*, 103: 89-98.
- Tognetti Bordogna M. (a cura di) (2011), *Esperienze di ricongiungimento di famiglie del Marocco, Pakistan, India*, Utet, Torino.
- Varro G. (2003), *Sociologie de la Mixité: De la Mixité Amoureuse Aux Mixités Sociales et Culturelles*, Belin, Paris.
- Wilson B. (1982), *Religion in sociological perspective*, Oxford University Press, Oxford.