

Il tempo della memoria religiosa. Uno studio sulle dimensioni familiari e comunitarie

O tempo da memória religiosa: Um estudo sobre a família e a comunidade

The time of religious memory: A study on the family and the community

*Agostina Zaros**

Sommario

Questo articolo analizza le credenze di trasmissione di pratiche e tradizioni religiose in famiglie musulmane, ebrei e cattolici a Padova. Le considerazioni che seguono sono il risultato di una ricerca empirica, costituita da lavoro etnografico, svolto attraverso l'osservazione partecipante che è durato più di un anno con le famiglie coinvolte e informatori chiave delle comunità citate. Interviste Quaranta sono state condotte in modo approfondito così come la ricerca su album di famiglia. Il test si concentra sulle pratiche religiose dei membri della famiglia e della comunità: le esperienze della vita quotidiana vengono studiati e analizzati al fine di collocare la dimensione religiosa nel contesto italiano e introdurre il concetto di memoria abitata. Questo articolo si propone di contribuire al concetto di religione come memoria, dove reinterpretazioni giornaliere di pratiche religiose sono attuate da diverse generazioni di attori sociali volte a creare continuità tra il passato e il presente (tradizioni religiose) in relazione continua a questioni simboliche.

Parole Chiave: Religione; memoria; famiglia; trasmissione

Resumo

Este artigo analisa os processos de transmissão de crenças e tradições religiosas em famílias muçulmanas, judaicas e católicas em Pádua. As considerações que se seguem são o resultado de pesquisa empírica, composta de trabalho etnográfico, feita através de observação participante que durou mais de um ano com as famílias envolvidas e informantes-chave das comunidades mencionadas. Foram realizadas quarenta entrevistas em profundidade, bem como pesquisas em álbum de família. O ensaio enfoca as práticas religiosas dos membros da família e da comunidade: as experiências da vida cotidiana são investigadas e analisadas, a fim de situar a dimensão religiosa no contexto italiano e introduzir o conceito de *memoria abitata*. Este artigo visa contribuir com o conceito de religião como memória, em que reinterpretações diárias de práticas religiosas são implementadas por várias gerações de atores sociais que visam estabelecer a continuidade entre o passado e o presente (das tradições religiosas), em relação contínua para questões simbólicas.

Palavras-chave: Religião; memória; família; transmissão.

Abstract

This article analyzes the processes of transmission of religious beliefs and traditions in Muslim, Jewish and Catholic families in Padua. The considerations which follow are the result of empirical research, comprised of ethnographic work, through participant observation, which lasted more than one year and it involved families and key informants

* Doctora em Ciências Sociais por la Universidad de Padova, Italia, con una tesis sobre sociología de la religion. Termino el Master sobre Comunicacion y Cultura de la Universidad de Buenos Aires con una tesis sobre el Movimiento de los Focolares. Actualmente colabora con ambas instituciones. E-mail: agostinazaros@gmail.com

from the Jewish, Muslim and Catholic communities in Padua. Moreover, I conducted forty in-depth interviews as well as interviews with family album. The essay focuses on the religious practices of family and community members: the experiences of everyday life will be investigated and analyzed in order to situate the religious dimension in the Italian context and to introduce the concept of *memoria abitata*. My contribution pivots around the conception of religion as memory, in which daily reinterpretations of religious practices are implemented by several generations of social actors who aim to establish continuity between the past and the present (the belonging and religious traditions), in continuous relation to specific symbolic issues.

Keywords: Religion; memory; family; transmission.

Questo articolo verte sui processi di socializzazione religiosa familiare e attinge ai risultati di una ricerca empirica che ha coinvolto due generazioni di famiglie di fede musulmana, ebraica e cattolica. L'intento è stato quello di individuare le dimensioni simboliche del rapporto tra religione e pratiche della vita quotidiana, tanto a livello familiare come comunitario, nella continuità e nel senso di appartenenza che i gruppi credenti manifestano.

La diversità religiosa è un aspetto da sempre caratteristico della società italiana – se si considera non solo gli ebrei, ma anche le altre comunità religiose. Di fatto, il pluralismo religioso e la libertà di culto sono contemplati dalla stessa Costituzione della Repubblica (Art. 8). Va detto però, che se dal dopoguerra alla caduta della Prima Repubblica (1948-1994) c'è stata una chiara corrispondenza tra uno specifico partito politico, la Democrazia Cristiana (costituito nel 1943), e la Chiesa cattolica, oggi questo tipo di rappresentanza politica è meno preponderante che in passato.

Ho scelto di focalizzare lo studio su quattro gruppi minoritari religiosi rispetto ai credenti cattolici in Italia, le cui comunità sono presenti nella città di Padova. Lo studio delle dinamiche e pratiche di questi gruppi credenti e la loro convivenza in un contesto italiano di maggioranza cattolica è a mio avviso di particolare interesse: sia per poter osservare il funzionamento della trasmissione intergenerazionale in queste confessioni storiche, che per esplorare le dinamiche di sviluppo di un movimento ecclesiale nato nel dopoguerra come il Movimento dei Focolari.

Il campo della ricerca è circoscritto a quattro contesti situazionali diversi

fra loro, in cui la città di Padova fa da sfondo comune: nello specifico, due contesti riguardano le comunità ebraiche e armene, di lunga data e con un radicamento stabile nell'ambiente sociale cittadino - da notare che questi sono gruppi che hanno attraversato l'esperienza della diaspora, di persona o attraverso racconti dei famigliari - mentre gli altri due contesti situazionali riguardano la comunità musulmana e quella cattolico-focolare di presenza più recente nella città.

La comunità ebraica di Padova è costituita da 170 persone iscritte, la metà delle persone che conta la stessa comunità di Venezia, mentre quelle di Milano e Roma sono più numerose. Per quanto riguarda la comunità armena, essa è costituita da circa quindici famiglie, molte delle quali sono venute a Padova per motivi di studio, giacché a Venezia c'era il collegio armeno della congregazione dei Padri Mechitaristi (presenti in laguna dal 1717).

Le altre due reti di famiglie studiate, appartenenti alla comunità musulmana e focolare, riguardano confessioni religiose stabilitesi a Padova in data più recente: nel primo caso si tratta di famiglie provenienti dal Marocco e dalla Somalia; mentre nel secondo caso di famiglie legate al Movimento dei Focolari (movimento cattolico nato nel secondo dopoguerra).

La comunità musulmana è molto variegata, caratterizzata da due ondate migratorie, negli anni settanta e novanta; di fatto sono quest'ultime che costituiscono il popolo di fedeli che frequentano con regolarità le moschee presenti sul territorio. La maggior parte dei fedeli proviene dal Magheb, in maggioranza dal Marocco, e sono presenti attivamente sul territorio tramite diverse associazioni.

Per quello che riguarda i focolari, siamo in presenza di un movimento ecclesiale nato nel nord Italia prima del Concilio Vaticano II. È presente a Padova, gli appartenenti sono mille cinquecento persone che costituiscono un gruppo ridotto rispetto ai 220.000 abitanti della città.

La metodologia applicata si è fondata sull'implementazione di un lavoro etnografico (Semi, 2010) condotto tramite osservazione partecipante, per quanto riguarda le ricorrenze religiose di ogni comunità presa in esame,¹ e interviste con album di famiglia (Losacco & Faccioli, 2010; Chalfen, 1997). Le famiglie studiate sono state in totale dodici: tre ebraiche, tre musulmane, tre cattoliche armene, tre appartenenti al Movimento dei Focolari. In un secondo momento sono state

realizzate interviste in profondità (Cardano, 2003) ai genitori e ai figli separatamente, per un totale di quaranta interviste tra cui sette a testimoni privilegiati.

Queste famiglie, residenti nella città di Padova, hanno diverso capitale sociale, diversi livelli di partecipazione ai riti e alle attività della comunità di appartenenza, e figli di età superiore ai 20 anni.

Le famiglie sono state individuate grazie all'osservazione partecipante, che mi ha permesso di condividere momenti della vita quotidiana come anche le diverse festività religiose nelle comunità di riferimento per un periodo di un anno. Le caratteristiche in comune tra le 12 famiglie sono: l'età dei figli, l'essere residenti e/o domiciliate a Padova, la partecipazione alla vita della comunità religiosa, e l'autodefinirsi religiosi e praticanti.

Il lavoro di ricerca si è avvalso dell'uso delle immagini degli album di famiglia durante le interviste. Tramite la visione delle foto, l'intervistatrice, ossia chi scrive, chiedeva agli intervistati di descrivere e raccontare quello che le foto evocavano.

La prospettiva di analisi impiegata ruota attorno al concetto di memoria da intendersi come modalità attraverso cui far emergere i ricordi, con l'obiettivo di comprendere il presente e le pratiche religiose che lo caratterizzano. Ciò permette di capire come le persone "abitano" la propria vita e il proprio tempo portando con sé la coscienza del passato, (di chi è venuto prima, di come si abitano i suoi luoghi, etc.) manifestando in questo modo una memoria religiosa familiare.

In questo studio ci si è focalizzati sulle diverse pratiche della vita quotidiana familiare e di comunità, porgendo lo sguardo sulla dimensione familiare e su come le prassi e i vissuti religiosi venissero condivisi. Particolare attenzione è stata data alle reti di fedeli appartenenti alla medesima religione e alle concezioni e ai cambiamenti esperiti dalle nuove generazioni. Le seguenti sezioni di questo articolo riportano i risultati della ricerca empirica condotta. Il concetto di "memoria abitata" sarà il filo conduttore di queste quattro forme di "abitare la memoria" che sono in rapporto con il tempo e con la dimensione religiosa.

1. La memoria abitata

Facendo riferimento alla teoria della religione come memoria di Hervieu Leger (1993), la ricerca evidenzia le modalità in cui i gruppi di credenti studiati costruiscono un rapporto di continuità tra religione e memoria – incorporando nelle pratiche il senso di appartenenza ad una linea di discendenza religiosa.

Riconoscersi in un gruppo credente permette una esperienza del tempo che mantiene una permanenza proprio perché è fuori dal tempo. L'individuo può, nella sua esperienza religiosa, trovare e ritrovare questa permanenza, che ripete in rituali che sono stati tramandati per generazioni (Halbwachs, 1941; 1968; Zerubavel, 2003).

Il ricordo attualizzato trova compimento quando la tradizione viene interpretata. Secondo Assmann (1997), una forma di utilizzo della memoria culturale è la definizione di una identità collettiva. In ambito religioso si tratta di una cultura comune che si tramanda nel ricordo collettivo e si rinnova nel rito e nella celebrazione solenne. La festa celebra l'anelito verso una comune storia delle origini. Nel mondo ebraico, ad esempio, questo è lo spirito sia di Pesach, la festa che ricorda l'esodo dall'Egitto, sia di Chanukka, la festa che commemora la consacrazione del secondo tempio (Assmann, 1997, p. 155). La persona che partecipa al rituale sperimenta una temporalità che lo separa dai ritmi del presente contemporaneo: la religione diventa come un rifugio. Tuttavia, la religione non adatta i ricordi della memoria, ma concede loro un senso all'interno di un processo che è sociale ed emozionale. In questo lavoro di ricerca si sostiene che il tempo dei rituali si differenzia dal tempo dei ricordi perché il rituale riproduce e fa memoria della ricorrenza religiosa che si trova a disposizione nella 'memoria-archivio' (Assmann, 2002). È questa la memoria di un non-tempo, la memoria religiosa che è comunitaria e familiare, a differenza della memoria degli uomini che ha un tempo.

I precetti religiosi che si compiono nella vita quotidiana appartengono a un passato a disposizione in quanto un non-tempo che aspetta. Di fatto, la memoria religiosa è un tempo fuori dal tempo, una memoria relazionale e condivisa nella socializzazione, collettiva e che necessita dei gruppi, come ad esempio la famiglia e la comunità, per essere coltivata.

Nei rituali si fa memoria del lignaggio. Ad esempio, nel caso dei gruppi minoritari, si può sostenere che in un certo modo hanno un vissuto del tempo che è diverso da quello degli altri: come dimostrano gli intervistati di fede

musulmana nel raccontare il tempo del Ramadan.

Il tempo della memoria attraversa le fotografie, i ricordi d'infanzia dando vita a proiezioni utopiche della famiglia e dei gruppi credenti. Se la religione unisce credenze e pratiche, la memoria produce senso, e questo senso viene poi condiviso nei rituali comunitari. La famiglia dà senso a un gruppo di persone. Questa esperienza particolare del tempo, nel momento stesso in cui è vissuto, nel presente – e che collega un immaginario del passato che si esplica in comunità con altri – la definisco memoria abitata. Nell'abitare (Bourdieu, 1994; Rampazi, 2010) risiede questo vissuto, che è al tempo stesso passato e presente, fa memoria ma si svincola dalla frenesia della contemporaneità, nonostante possa essere abitato solo nel presente.

2. Risultati

In questa sezione vengono presentati i risultati della ricerca, soffermandosi sulle pratiche di appartenenza al gruppo religioso. Dall'analisi dei dati empirici emergono quattro modi di abitare la memoria che verranno poi presentati al lettore.

La religione viene trasmessa dai genitori ai figli soprattutto all'interno delle case, nella quotidianità, tramite le pratiche di preghiera e le festività. Tuttavia, anche la frequentazione della comunità di riferimento durante le ricorrenze religiose, riveste un ruolo focale nella trasmissione dell'identità religiosa. Per quanto riguarda l'appartenenza religiosa e le relative pratiche, i risultati della ricerca evidenziano una partecipazione effettiva alla vita della comunità, in minor misura tra le famiglie musulmane di origine marocchina che tra quelle somale; accompagnata dall'osservanza dei precetti religiosi, in special modo delle regole alimentari. Nei diversi contesti situazionali presi in esame da questo studio emerge l'importanza della preghiera individuale (sia per le famiglie di confessione musulmana, ebraica che focolare), e delle ricorrenze, come nel caso del Ramadan e delle celebrazioni armene come la festa dell'uva ad agosto. Nel caso focolare, ad esempio, una volta al mese la comunità si riunisce in una chiesa della città di Padova, mentre durante la settimana ogni famiglia frequenta la parrocchia di riferimento.

Dalle interviste effettuate con le famiglie armene emerge un immaginario

di gruppo in cui l'idea di diaspora, assorbita dalla società ospitante, diviene fortemente significativo. Tuttavia, per quanto riguarda la trasmissione delle credenze religiose, tra gli armeni sembra che entrino in gioco specifiche dinamiche generazionali: ossia, si evidenzia una poca partecipazione dei giovani alla messa secondo il rito e alle attività dell'associazione. Di fatto, sembra che la vita comunitaria faccia presa e crei aggregazione più tra la popolazione adulta e/o anziana di diretta discendenza armena.

Nel caso delle famiglie focolarine intervistate, emerge come l'osservanza delle pratiche religiose si coniughi con un'attiva partecipazione alla messa giornaliera, con la preghiera del Rosario e con l'impegno in attività in associazioni civili – quando paragonate alle famiglie ebraiche e musulmane intervistate.

In questo studio vengono distinte le pratiche religiose famigliari (Pace, 2007) che hanno luogo in casa, da quelle comunitarie condivise con il gruppo – per esempio, le ricorrenze e le diverse festività come il Ramadan, nel caso musulmano, o il Sukkot, nel caso ebraico. Da notare, che tali ricorrenze religiose vengono celebrate in forma non omogenea, dati i diversi livelli di osservanza dei precetti alimentari, del vestiario e della preghiera.

Tuttavia, si può vedere una certa continuità tra alcune pratiche domestiche e quelle comunitarie. Per quanto riguarda l'ortoprassi, si può fare un paragone tra gli ebrei, i musulmani, e i focolari; per cui in entrambi questi casi la famiglia costruisce continuità con i gruppi comunitari di appartenenza e/o affiliazione: i figli 'hanno visto' i genitori partecipare alla vita comunitaria, frequentare la messa, come anche condividere le pratiche religiose in famiglia.

3. Modi di abitare la memoria

Di seguito verranno presentati i quattro modi di abitare la memoria religiosa che emergono dai risultati di questa ricerca. La prima modalità viene definita memoria funzionale in quanto è a disposizione, come un'eredità che si può prendere e usare quando si ha bisogno.

Abbruzzese (2010) afferma che le eredità religiose si manifestano come un insieme di credenze e simboli religiosi, i quali vengono ereditati e custoditi dall'individuo in una sorta di personale cassetto della memoria; tali eredità viene recuperata e riattivata non appena un evento o una personalità carismatica –

capace di interpretare le circostanze che scuotono le esistenze individuali e collettive – torna a legittimarle (Abbruzzese, 2010, p. 214).

Nelle diverse confessioni ci sono spazi di aggregazione che costituiscono un vero e proprio supporto alla socializzazione religiosa dei figli, soprattutto durante l'infanzia. A partire dai sette anni, si impartiscono lezioni di formazione nella comunità ebraica, lo stesso avviene nella scuola di Corano. Invece nei gruppi Gen del Movimento dei Focolari tali lezioni vengono avviate a partire dai quattro anni, mentre il catechismo tradizionale in parrocchia coincide con l'inizio della scuola elementare.

Quando l'individuo crea la propria famiglia, in questo passaggio di generazione da figlio a padre, si verifica spesso un ritorno alla comunità religiosa e una frequentazione più attiva della stessa. Dare alla famiglia un contesto religioso, come nel caso ebraico e in quello cristiano d'impronta armena, significa tramandare un'appartenenza identitaria.

Come hanno dimostrato diversi autori (Abbruzzese, 2010; Garelli, 2011), le famiglie cattoliche, i figli frequentano la Chiesa fino a una certa età poi ritornano una volta sposati; mentre, tra le famiglie appartenenti al Movimento dei Focolari, come anche le quelle ebraiche studiate frequentano la comunità fino al bar mitzvà per dopo ritornare quando si sposano e hanno figli.

La seconda modalità di abitare la memoria la si definisce memoria di attivismo-responsabilità. Per esempio tra i focolari ci sono persone di diverse età impegnate in realtà associative connessi con il gruppo credente. Tra i quelli giovanili ci sono del Movimento dei Focolari, ma anche dei giovani ebrei e quello dei giovani musulmani. Tali realtà aggregative costituiscono per lo più un luogo di incontro e riconoscimento.

In particolare, nel caso dei giovani musulmani, Saint Blancat (2006) suggerisce che la sfida dei giovani musulmani è quella di costruire una sociabilità religiosa più europea e transnazionale che comunitaria. Ciò evidenzia come sia necessario per questi giovani ristrutturare i propri rapporti con la memoria e al tempo stesso costruire spazi istituzionali per la trasmissione delle pratiche e credenze religiose - ossia assicurarne la legittimità in un contesto di diversità religiosa. I focolari rappresentano il gruppo più coeso tra quelli studiati. Il movimento sembra essere una struttura olistica in grado di permeare diversi ambiti della vita familiare. La diffusione di questo movimento ha interessato 182

paesi (www.focolare.org). I membri del Movimento dei Focolari sono attori globali in scenari globali in cui la religione diviene parte integrante, capace di trapassare le frontiere territoriali. Questo fenomeno, più volte definito come una rinascita cristiana, è in rapporto con l'idea di movimento e soprattutto con l'idea di costruire una nuova narrativa cattolica che si svincola dai cliché, non abbandona la tradizione ma la reinterpreta.

Le altre due modalità di abitare la memoria sono in rapporto tra di loro e riguardano il tema dell'identità religiosa.

A questo proposito, dallo studio condotto emerge come in certi casi – ad esempio nel caso delle famiglie ebrae intervistate – si possa stabilire una separazione significativa tra quello che è etnico e quello che è religioso. Questo discorso può interessare il tema della diáspora ed essere inteso come una tradizione adottata per gli ebrei per assimilarsi alla società italiana abbazzando tutte le forme di distinzione come per esempio nel modo di vestirsi.

Il terzo modo di abitare la memoria lo si definisce come fattore identitario ed è tramite questa accezione che si cerca di descrivere l'ebraismo e l'islam all'italiana, ossia l'esperienza di essere musulmano in Italia in cui la costruzione di un islam italiano diviene un tramite per la costruzione di un islam europeo. In entrambi i casi, la confessione religiosa viene associata all'etnicità. Il concetto di un Islam italiano introduce una nuova prospettiva che viene rappresentata dalle nuove generazioni, le quali si trovano ad affrontare sia i problemi e le questioni date dalla convivenza multiculturale nella società italiana, sia l'attaccamento al territorio di origine dei propri genitori. I figli nati in Italia vivono tra il paese in cui sono nati e cresciuti e quello di origine dei genitori (nel caso di questa ricerca, Marocco e Somalia). In questo modo, l'Islam non è soltanto l'Islam dei paesi di maggioranza islamica, ma è anche l'islam italiano come sostengono i gruppi di Giovani Musulmani d'Italia.

Nella comunità musulmana il controllo sociale sui fedeli viene esercitato dagli stessi musulmani appartenenti alla comunità. Quest'ultimi hanno il potere di giudicare il comportamento 'socialmente visibile', sia a partire da un discorso tra leicità o illecità, che mediante la contrapposizione tra italiano-cattolico e italiano-musulmano. In rapporto alla società italiana, emerge un senso di alterità che fa sì che questa venga percepita e rappresentata come un luogo insicuro e di tentazioni. C'è un rafforzamento dell'identità religiosa nella migrazione delle

famiglie musulmane coinvolte per lo studio e dall'altra parte una evoluzione delle famiglie nella osservanza dei precetti come nel caso delle famiglie ebraiche coinvolte. Nel caso armeno non genera tensione con la società italiana perché c'è una continuità confessionale con la tradizione cattolica italiana.

Nelle rappresentazioni degli intervistati l'italiano solitamente viene descritto come cattolico; invece l'ebreo italiano viene riconosciuto soltanto all'interno della propria comunità come ebrei italiani, mentre all'estero si distingue tra la discendenza sefardita o azchenazita.

In questo modo, l'ortodossia all'italiana riportate dalle interviste include un ventaglio di osservanza dentro delle comunità ebraiche italiane, da un lato perché sono considerate di ortodosse, ma allo stesso tempo queste stesse persone hanno riferimenti che sono anche etnici, comunitari, famigliari e nazionali.

Abitare la memoria in quanto fattore identitario permette ai giovani ebrei e anche ai musulmani pensarsi in termini etnici e reinterpretare i propri riferimenti etici, comunitari e nazionali al di là della sola dimensione religiosa. Questi diversi riferimenti, le cui prospettive convivono, entrano in tensione nei diversi modi di rappresentarsi e di relazionarsi con gli altri.

Per esempio, dalle interviste condotte con le giovani musulmane emerge il tema del pudore secondo l'accezione che ne dà il Corano. Tale accezione, però, viene reinterpretata nella pratica secondo riferimenti italiani. Di fatto questa rilettura dei precetti si riflette nella quotidianità vissuta in un paese europeo di maggioranza cattolica. Il quarto modo di abitare la memoria si riallaccia al tema delle nuove identità collettive dove la famiglia di origine e l'identità religiosa trasmessa si coniuga con l'identità nazionale.

Roy (2002) sostiene che l'esperienza di immigrazione e la condizione di appartenenza ad un gruppo o una comunità minoritaria possono creare una particolare distanza fra il credente migrante da una parte e il potere politico, o il resto della società, dall'altra. L'Islam mira a superare le identità etniche d'origine per costituire un'identità comune strettamente religiosa, inglobante e universale, trasformandosi così in marcatore di nuova etnicità – in cui il musulmano è solo occasionalmente credente e praticante (Roy, 2002, p. 57). Le comunità prese in esame da questo studio manifestano tutte un forte senso dell'appartenenza al gruppo credente che viene vissuta come eredità, come nel caso ebraico dove

emerge principalmente la concezione di un ebraismo culturale e/o 'all'italiana', che permette di separare la religione dalla cultura ebraica. Questa concezione potrebbe originarsi al di fuori dell'ebraismo ma nella diaspora, anche se in queste comunità si incorpora questo discorso nei processi di auto-rappresentazione, come si evince dall'analisi delle interviste. L'ebraismo all'italiana con l'ampio ventaglio di osservanza dei suoi membri implica la territorializzazione di una tradizione ebraica italiana.

Nel caso dei figli di fede musulmana coinvolti nella ricerca, si evince, attraverso il concetto di nuove identità collettive, in che modo si articoli l'esperienza di essere musulmano in Italia e le modalità che di fatto territorializzano questa esperienza, favorendo l'adattamento ad un nuovo ambiente sociale. In questo modo, l'esperienza di essere musulmano in Italia attinge a riferimenti culturali italiani e al tempo stesso europei.

In questo caso, la costruzione di un'identità musulmana non ha che fare con il territorio di per sé, ma con una modalità di appropriazione dello stesso, che è in grado di unire più membri della "comunità immaginata" (Anderson, 1991). I processi di mobilità e di comunicazione dei gruppi religiosi -in particolare dei focolari- divengono sempre più transnazionali, rinnovandosi di continuo e adattando nuove forme di azione a questa politica.

La differenza tra il terzo e il quarto modo di abitare la memoria è che nel quarto caso la reinterpretazione dei precetti religiosi favorisce l'emergere di una nuova identità collettiva; mentre il terzo modo di abitare la memoria si avvale di pratiche che pur entrando in tensione con la società ospitante, non emergono come forza politica (restano in qualche modo in uno spazio di alterità). La quarta modalità di abitare la memoria, è alla base del discorso di rivendicazione di diritti e riconoscimento portato avanti dalle nuove generazioni (Ghazy, 2007; Abdel Qader, 2008).

Le polemiche emerse in merito all'esposizione dei crocifissi nelle istituzioni italiane o come all'uso del velo integrale negli spazi pubblici sono generate e dal valore simbolico di questi dispositivi, e dalla loro capacità di evocare nell'immaginario dell'opinione pubblica talune rappresentazioni. D'altronde, i musulmani mettono in evidenza l'identità frammentata italiana che poggia su di una tradizione cattolica, che spesso si traduce in un'appartenenza d'apparenza e non in pratiche religiose, come segnalano alcuni autori (Garelli, Guizzardi, Pace,

2003; Abbruzzese, 2010).

In conclusione verranno brevemente presentate alcune considerazioni finali sulle tematiche sviluppate in questo lavoro di ricerca.

Conclusioni

L'abitare definisce i modi di fare, di comunicare, di attuare nell'ambiente familiare. La memoria viene abitata nella ripetizione, nella reinterpretazione, nella trasmissione e nell'appropriazione come eredità attraverso cui costruire senso. Dallo studio delle dodici famiglie coinvolte per questa ricerca, emerge come i gruppi religiosi esperiscono la memoria tra passato e presente. Con memoria abitata ci si riferisce proprio a questo tipo di vissuto quotidiano della dimensione religiosa. Ad esempio, i figli, nonostante sentano di appartenere ad una diversa generazione, rispetto a quella dei propri genitori, mantengono con le pratiche di questi ultimi elementi di continuità – sia che si tratti di famiglie musulmane, ebraiche e cattoliche. La trasmissione intergenerazionale ritualizzata di credenze e pratiche religiose, viene perpetuata con la consapevolezza di compiere un atto di reinterpretazione dei precetti cosiddetti tradizionali ripresi dal passato.

Bibliografia

- ABRUZZESE, Salvatore. *Un moderno desiderio di Dio*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2010.
- ABADEL QADER, Sumaya. *Porto il velo, adoro i Queen*. Milano: Songogno Editore, 2008.
- ANDERSON, Benedict. *Comunità immaginate*. Roma: Manifesto Libri, 1991
- ASSMAN, Aleida. *Ricordare*. Forme e mutamenti della memoria culturale. Bologna: Il Mulino, 2002.
- ASSMAN, Jan. *La memoria culturale*. Torino: Einaudi, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. El espíritu de familia. In *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1994.
- CARDANO, Mario. *Tecniche di ricerca qualitativa*. Roma: Carocci, 2003.
- GARELLI, Franco. *Religione all'italiana*. L'anima del paese messa a nudo. Bologna: Il mulino, 2011.
- GARELLI, Franco. GUIZZARDI, Gustavo. PACE, Enzo. *Un singolare pluralismo*. Bologna: Il mulino, 2003.
- GHAZY, Randa. *Oggi forse non ammazzo nessuno*. Milano: Fabbri editore, 2007.

- HALBWACHS, Maurice. *Los marcos de la memoria*. Barcelona: Anthropos, 1925.
_____. *Memorie di Terrasanta*. Venezia: Arsenale, 1941.
- HERVIEU LEGER, Daniele. *Religione e memoria*. Bologna: Il Mulino, 1993.
- MANDICH, Giuliana. *Culture quotidiane*. Roma: Carocci, 2010.
- PACE, Enzo. *Sociologia dell'islam*. Carocci: Roma, 1999.
_____. *Introduzione alla sociologia delle religioni*. Roma: Carocci, 2007.
_____. *Le religioni nell'Italia che cambia*. Mappe e bussole. Roma: Carocci, 2013.
- RAMPAZI, Marita. *Lo spazio-tempo della casa in Mandich, G. Culture quotidiane*. Addomesticare lo spazio e il tempo (pp.17-33). Roma: Carocci, 2010.
- ROY, Olivier. *Global Muslim*. (ed. 2003) Milano: Feltrinelli, 2002.
- SAINT BLANCAT, Chantal. *Musulmans italiens et europeens: devenir acteurs et interlocuteurs dans l'espace public* in TREVISAN SEMI, Emanuela. (a cura di) *Mediterraneo e migrazione oggi*. Venezia: Il ponte, 2006, p. 225-236.
- SEMI, Giovanni. *L'osservazione partecipante*. Bologna: Il Mulino, 2010
- ZERUBAVEL, Eviatar. *Mappe del tempo*. Memoria collettiva e costruzione sociale del passato. Bologna: Il Mulino, 2005.

¹ Tra le fonti documentate vengono redatti specifici diari etnografici riguardanti: un anno di partecipazione alle lezioni di Bibbia ebraica, presso la comunità ebraica; un anno di lezioni di spiritualità armena, con osservazione delle ricorrenze religiose come la messa secondo il rito armeno, compresi i matrimoni e le celebrazioni; la partecipazione alle due festività più importanti nell'Islam e ai convegni organizzati dalle associazioni musulmane; la partecipazione ai convegni del Movimento dei Focolari.

Recebido em 03/09/2014, revisado em 04/05/2015, aceito para publicação em 17/05/2015.