

UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

**Università degli Studi di Padova**

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata  
(FISPPA)

---

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE SOCIALI  
“Interazioni, comunicazione e costruzioni culturali”

CICLO XXVI

**La memoria abitata. Pratiche religiose in famiglia e in comunità.**

**Direttore della Scuola :** Ch.mo Prof. Marco Sambin

**Supervisore :**Ch.mo Prof. Vincenzo Pace

**Co-supervisore:** Ch.ma Prof.ssa Verónica Giménez Beliveau

**Dottorando :** Agustina Adela Zaros

## **La memoria abitata. Pratiche religiose in famiglia e in comunità.**

Il progetto si propone di analizzare i processi di trasmissione delle concezioni e delle tradizioni religiose all'interno di famiglie musulmane, ebraiche e cattoliche a Padova.

Questo testo è il risultato di una ricerca empirica composta da lavoro etnografico tramite osservazione partecipante durante un anno nelle comunità ebraiche, musulmane e cattoliche, e da quaranta interviste in profondità ed interviste con album di famiglia con famiglie di queste comunità. Queste famiglie della città di Padova hanno diverso capitale sociale, con diversi livelli di partecipazione ai riti e alle attività della comunità, con figli maggiori di 20 anni.

In questo studio ci si focalizza sulle diverse pratiche della vita quotidiana familiare e di comunità, porgendo lo sguardo alla dimensione familiare come le prassi e i vissuti religiosi, le celebrazioni e i riti religiosi annuali condivisi, le reti di fedeli appartenenti alla medesima religione e infine le concezioni e i cambiamenti nelle nuove generazioni.

Il mio contributo parte da una concezione della religione intesa come memoria, all'interno della quale la quotidiana reinterpretazione messa in atto dalle diverse generazioni porta a stabilire una continuità tra il passato e il presente, mettendo in continua relazione gli aspetti simbolici e le pratiche quotidiane. In particolare, si indagano le modalità secondo cui avviene la trasmissione delle credenze, al fine di apprendere i quadri di riferimento e i conflitti di ogni generazione in relazione alle specifiche dinamiche culturali e sociali.

Infine questo testo si propone comprendere come si rappresentano queste comunità religiose e i modi attraverso i quali le loro pratiche religiose possono collegarsi con l'appartenenza a questi gruppi religiosi e la loro continuità.

## **The inhabited memory. Religious practices in family and community.**

The project aims to analyze the processes of transmission of ideas and religious traditions within Muslim families, Jewish and Catholic in Padua.

This text is the result of an empirical study consisting of ethnographic work through participant observation during a year in Jewish, Muslim and Catholic communities, and forty in-depth interviews and interviews with family album with families of these communities.

These families are of Padua, with different social capital and different levels of participation in religious rituals and community activities and have children more than 20 years.

This study is focus on the various practices of everyday life family and community, the familiar dimension like practices and religious experiences, annual celebrations and religious rites shared, the networks of believers of the same religion and finally the conceptions and the changes in the new generations.

My contribution starts from a conception of religion as memory, in which the daily reinterpretation implemented by several generations leads to establish a continuity between the past and the present, putting in continuous relationship and the symbolic aspects of everyday practices. In particular, the investigation is about the conditions under which is the transmission of beliefs take place, with the objective to learn frameworks and conflicts of each generation in relation to the specific cultural and social dynamics.

Finally, this text aims to understand how these religious communities are represent himself and the ways in which their religious practices can connect with the belonging of these religious groups and their continuity.

## La memoria abitata. Pratiche religiose in famiglia e in comunità.

### PRIMA PARTE

1. Introduzione
  - 1.1 Obiettivi
  - 1.2 Domande di ricerca
  - 1.3 Le scelte metodologiche
  - 1.4 La comunità ebraica
  - 1.5 I musulmani
  - 1.6 La comunità armena
  - 1.7 Il Movimento dei Focolari
  - 1.8 Contesto della ricerca: sul perché *non possiamo non dirci cristiani*
2. Come e perché la memoria può essere utile per comprendere la socializzazione religiosa?
  - 2.1 Diversità di memorie
  - 2.2 Memoria religiosa familiare
  - 2.3 La memoria abitata

### SECONDA PARTE

3. Famiglia
  - 3.1 Matrimonio
  - 3.2 Simboli del matrimonio
  - 3.3 Matrimoni misti
  - 3.4 Il ruolo materno
  - 3.5 Crescete e moltiplicatevi
  - 3.6 La casa come dimora
  - 3.7 Osservazioni conclusive
4. Pratiche familiari
  - 4.1 Ricordi della socializzazione religiosa
  - 4.2 Ripetizione e attualizzazione
  - 4.3 Osservanza
  - 4.4 Chi prega, crede
  - 4.5 Sulla visibilità (di una minoranza)
  - 4.6 Pratiche della trasmissione (culturale, religiosa e generazionale)
  - 4.7 Osservazioni conclusive

### TERZA PARTE

5. Comunità e Diaspora
  - 5.1 Identità
  - 5.2 Diversità
  - 5.3 La comunità armena
  - 5.4 La casa dell'islam all'estero
  - 5.5 Un movimento transnazionale
  - 5.6 Osservazioni conclusive

## 6. Pratiche comunitarie e tensioni utopiche

### 6.1 Pratiche della socializzazione religiosa istituzionale

### 6.2 I rituali vissuti in comunità

### 6.3 Sulla partecipazione (e l'appartenenza)

### 6.4 Osservazioni conclusive

## 7. Riflessioni finali: Articolazioni tra famiglia e comunità in un mondo globale

## 8. Bibliografia

Voglio ringraziare Ai miei tutor Veronica Gimenez Beliveau e Enzo Pace per le loro rispettose indicazioni, anche ai professori Franca Bimbi, Khalid Rhazzali, Vincenzo Romania e Valentina Schiavinato. Ai miei colleghi del XXVI ciclo, in modo particolare ai miei amici e alla mia famiglia italiana per l'affetto e l'ospitalità di questi anni.

Questa tesi è dedicata a *Silvia, Gianni e Juani*, che mi abitano.

*...I miei spazi sono fragili: il tempo li consumerà, li distruggerà: niente somiglierà più a quel che era, i miei ricordi mi tradiranno, l'oblio s'infiltrerà nella mia memoria, guarderò senza riconoscerle alcune foto ingiallite dal bordo tutto strappato...*  
Georges Perec, *Specie di spazi*.

Prima parte

## Capitolo 1 - Introduzione

In un testo del 1934, Mumford Lewis descriveva come la vita monastica sia stata la prima istituzione a organizzare il tempo attraverso il suono delle campane che chiamavano alla preghiera. Questa prima divisione del tempo faceva riferimento a una pratica specifica fra le mura dei monasteri, distinguendo tra un tempo religioso e uno non religioso, ma anche tra la vita monastica e quella mondana.

Mi è sempre interessato il modo in cui le persone organizzano e spendono il tempo, al di fuori delle mura dei monasteri ma dentro le mura delle antiche città medievali come Padova, e in particolare il modo in cui le loro credenze definiscono la loro vita, il loro destino, ma anche la loro identità.

Volevo lavorare sul tema della trasmissione all'interno delle famiglie perché mi interessava capire il modo in cui vengono trasmesse le credenze ai figli, per comprendere la continuità dei gruppi credenti in un mondo che cambia.

Non è una novità dire che i figli agiscano e pensino diversamente dai loro genitori, tanto nelle loro credenze che nelle loro pratiche, e che non è uguale crescere a Milano e a Padova, essere il figlio o la figlia del rabbino o crescere in una famiglia cattolica o musulmana. Questa ricerca, tuttavia, ha cercato i dettagli, quei simboli e significati all'interno delle case di famiglia che lasciano capire il perché della determinazione con cui si crede di fare della fede uno stile di vita musulmano, ebraico o cattolico.

Questa ricerca ha che fare con la continuità delle tradizioni tramite due soggetti principali: le famiglie e le comunità. La ricerca si domanda quale è fondamentale la decisione di una persona cattolica, musulmana o ebrea, come è la continuità religiosa della famiglia e il senso di appartenenza a un gruppo credente.

Questa tesi si basa sulle persone e sui loro rapporti, intendendo la religiosità come uno spazio di significazioni, ma anche di lotta di diverse forze. Le dodici famiglie su cui è concentrata questa tesi hanno delle pratiche che sono religiose e che richiamano un tempo particolare; questo studio si concentra, inoltre, sui particolari dell'esperienza religiosa delle famiglie e dei gruppi di riferimento. Il modo di trasmettere la religione è anche il modo in cui si collegano la memoria e le generazioni di queste famiglie e gruppi, cioè il modo di mettere in rapporto quello che si ricorda con quello che si pratica.

D'altra parte, studiare la diversità religiosa in Italia da parte da una ricercatrice argentina non è soltanto complesso perché si compie un'esperienza di ricerca in un Paese diverso da quello di origine e in un momento in cui esso conosce profonde trasformazioni in rapporto alle espressioni religiose, ma anche perché si possono verificare categorie e concetti della sociologia della religione, misurando sino a che punto tali strumenti analitici possano essere applicati a casi individuali come quelli studiati.

Il campo della ricerca è circoscritto a quattro situazioni diverse fra loro ma tutte riferite alla città di Padova: due relative alle comunità ebraiche e armene, di lunga durata e con un radicamento stabile in un determinato ambiente sociale nella città, che sono a loro volta gruppi che hanno attraversato l'esperienza della diaspora, di persona o attraverso i racconti dei famigliari. Le altre due reti di famiglie studiate riguardano fenomeni di più recente data: un segmento della popolazione di origine immigrata (dal Marocco e dalla Somalia) e un altro legato al sorgere di movimenti di risveglio in campo cattolico del secondo dopoguerra (il Movimento dei Focolari).

Vi presento nelle pagine che seguono dodici famiglie che mi hanno aperto la porta delle loro case e delle loro quotidianità, mi hanno fatto vedere le fotografie di nascita dei loro figli, mi hanno lasciato tenere in braccio i loro nipoti e hanno condiviso con me il dolore di un lutto, un pranzo di anniversario, una ricorrenza religiosa.

Il lavoro si articola in tre parti, scandite in sette capitoli. Una prima è dedicata a comprendere la struttura teorico-metodologica del lavoro di ricerca empirica con la descrizione delle tecniche metodologiche qualitative utilizzate, come il lavoro etnografico svolto nelle comunità, il lavoro con le immagini, la scelta delle famiglie intervistate e i testimoni privilegiati, le tappe dell'analisi dei dati e il contesto dove si è svolta la ricerca (cap. 1).



Questo primo capitolo termina con una descrizione della costruzione del campo della ricerca e la storia delle comunità ebraica, musulmana, armena e focolare. La spiegazione su come e perché il cattolicesimo culturale italiano si è costituito come un fattore identitario del paese è sviluppata tramite diverse ricerche di sociologi italiani (Garelli 2011; Abbruzzese 2010; Cartocci 2011) e le istituzioni che si sono consolidate nella famiglia e nel tempo della vita e rendono 'ufficiali' i riti di passaggio.

Un secondo capitolo è dedicato alla memoria, che è il concetto che attraversa la tesi; viene descritto il modo in cui possono essere studiate le famiglie da questa prospettiva teorica (cap. 2). La memoria unisce il tempo e le generazioni di una famiglia come cornice teorica tanto nella sua analisi come nella scelta della metodologia. Il capitolo percorre diverse concezioni di memoria e il modo in cui questa esperienza del tempo può definire il presente dei gruppi famigliari e comunitari, e come può considerarsi l'esistenza di un tempo religioso.

La seconda parte della tesi è dedicata all'illustrazione dei principali risultati della ricerca empirica, che presenta le dimensioni sociologiche della famiglia (cap. 3) sulle rappresentazioni della casa, la coppia e i figli, la socializzazione religiosa all'interno delle famiglie tramite le pratiche (cap. 4), e infine l'analisi della trasmissione dal punto di vista culturale, religioso e generazionale.

La terza e ultima parte, volta a mettere in evidenza differenze e somiglianze fra i quattro studi di caso, è dedicata alle comunità. In primo luogo verrà ricostruita la vita comunitaria, a partire dal rapporto delle comunità studiate con il territorio di Padova (cap. 5); in secondo luogo verrà affrontata la questione delle tensioni utopiche di questi gruppi credenti nel rapporto con la pratica religiosa e l'appartenenza nella continuità del lignaggio (cap. 6).

L'ultimo capitolo di questo percorso propone delle riflessioni conclusive nell'articolazione tra famiglie e comunità in un mondo globale, a partire dal lavoro empirico analizzato e dall'approccio teorico.

### 1.1 Obiettivi

L'obiettivo generale della ricerca è conoscere i cambiamenti socio-religiosi della trasmissione della religione in due generazioni di famiglie musulmane, ebraiche e cattoliche di Padova. Nello specifico si vuole ricercare 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 manifestano i gruppi credenti.

Quest'analisi condotta tramite le famiglie e le comunità permette di analizzare la religione come un vincolo sociale tanto longitudinale (nelle sue dimensioni di filiazione e di trasmissione) quanto orizzontale (nelle sue dimensioni di socialità e di solidarietà) (Willaime 2012, pag. 217).

La mia intenzione è di elaborare un concetto di trasmissione religiosa a livello familiare e comunitario con la logica dell'analisi sulla memoria.

Dal percorso accademico della ricercatrice la religione è intesa come il modo di capire il rapporto tra la spiritualità e le pratiche quotidiane e il fare tradizione di ogni generazione; come prodotto e riflesso del loro momento storico, in un contesto di movimento dove il mutamento è proprio del processo di fare memoria e d'interpretazione di un passato.

In questo senso, ci si propone di studiare la diversità religiosa nella città per capire come si trasmette la religione dai genitori ai figli e figlie nelle pratiche quotidiane e quali sono gli spazi istituzionali di questa trasmissione.

Le generazioni e le loro pratiche saranno i concetti predominanti per capire i cambiamenti del processo di socializzazione della religione e come questi cambiamenti si riflettono nel campo religioso italiano.

## 1.2 Domande di ricerca

Le principali domande di ricerca di questo progetto sono:

Come si trasmette la religione dai nonni/nonne ai padri/madri e ai figli/figlie?

Come si reinterpreta la religione in ogni generazione?

Come si manifesta il rapporto fra i discorsi e le pratiche?

Altre domande di ricerca, emerse dalle diverse dimensioni dei concetti, sono state raggruppate in nuclei, temi o categorie che s'intende verificare alla luce del materiale empirico raccolto.

La famiglia come catena della memoria (Hervieu-Leger, 1993):

Come si trasmette la fede attraverso le due generazioni oggetto di studio e quali sono i conflitti intergenerazionali e di genere?

Quali sono i ruoli di ogni membro della famiglia? Come si vivono i fidanzamenti, i matrimoni, le gravidanze, la maternità e quali sono le aspettative?

Il rapporto tradizione ed eredità culturale (Derrida 2003, Giddens 1999):

Come si concepisce il concetto di tradizione in ogni generazione?

Come analizzare la dimensione familiare nella continuità dei gruppi credenti?

La religione viene vissuta come eredità?

Il rapporto fra tradizione religiosa e stato nazione (Baumann 2003):

Come è il processo di costruzione dell'appartenenza religiosa e quali sono le sue pratiche?

Qual è la scelta di un credente e quali le sue responsabilità?

La ritualità:

Come sono organizzate?

Che cosa definisce l'utopia di ogni gruppo nel contesto della ricerca?

### 1.3 Le scelte metodologiche

Per rispondere alle domande di ricerca prima menzionate si è pensato a una metodologia che includesse diverse tecniche qualitative, che sono state utilizzate in diversi periodi di tempo secondo il disegno della ricerca. Questa sezione è stata organizzata in base alle tecniche utilizzate per spiegare come si è svolto il lavoro etnografico con le quattro comunità studiate e quali sono stati i criteri di selezione delle dodici famiglie intervistate. Il lavoro con le immagini si focalizzerà sulla tecnica delle interviste con foto stimolo, sugli aspetti materiali delle fotografie e sul rapporto degli intervistati con le fotografie visionate, così come sulle logiche di riproduzione delle fotografie nei prossimi capitoli. Infine, riguardo alle interviste in profondità si segnalerà anche come sono state svolte e la scelta della dinamica e i luoghi.

Le dodici famiglie che partecipano alla ricerca sono musulmane, ebraiche e cattoliche della città di Padova, con estrazione sociale diversa, alcune affiliate ad associazioni religiose, che partecipano ai riti e alle attività della comunità e che hanno figli maggiorenni, anche se non

abitano tutti nella stessa casa poiché molti di loro sono sposati<sup>1</sup>. Le famiglie sono state scelte dopo le osservazioni realizzate nelle comunità di riferimento con cui si sono condivisi momenti della vita quotidiana e diverse festività religiose secondo il calendario di ogni fede, per un periodo di un anno, con l'uso delle seguenti tecniche metodologiche: osservazione partecipante, interviste in profondità e interviste con album di famiglia.

La metodologia è pensata come parte di un percorso riflessivo del processo di ricerca; è stata utilizzata la metodologia qualitativa perché è stata valutata come più idonea per rispondere a domande di ricerca vincolate a dimensioni simboliche e discorsive della quotidianità. All'inizio del lavoro sul campo mi sono focalizzata sui gruppi per individuare le famiglie che mesi dopo ho intervistato, ma queste comunità durante la ricerca sul campo hanno preso una dimensione e un peso diverso nel lavoro e mi sono resa conto che erano importanti agenti della socializzazione religiosa degli intervistate come la propria famiglia.

Ho selezionato le famiglie tramite diverse persone che sono punti di riferimento di queste comunità e secondo caratteristiche in comune come l'età dei figli, che abitassero a Padova e che abbiamo diversi livelli di partecipazione in comunità, ma che si definissero religiosi. Gli intervistati sono famiglie 'tradizionali' con più di venti anni di matrimonio, perché m'interessava capire come funzionasse la trasmissione dei genitori ai figli e quali reinterpretazioni emergessero delle credenze e pratiche religiose. Ho scelto tre confessioni che sono presenti a Padova in gruppi minoritari rispetto ai credenti cattolici in Italia, poiché m'interessava studiare le dinamiche e pratiche di questi gruppi credenti e la loro convivenza. Allo stesso modo, mi sembrava interessante osservare il funzionamento della trasmissione intergenerazionale in queste confessioni storiche, e allo stesso tempo in un movimento ecclesiale nato nel dopoguerra. Queste dodici famiglie sono state studiate come casi singoli e sono state analizzate all'interno del rapporto tra genitori e figli, a livello generazionale e tramite le diverse categorie emerse dalle interviste.

L'accesso al campo è avvenuto facilmente tramite le istituzioni dei focolarini, il rabbino capo della comunità ebraica, l'associazione Italia-Armenia, mentre si sono riscontrate difficoltà con

---

<sup>1</sup> La scolarità delle famiglie è di laurea nel caso dei genitori ebrei, armeni, una famiglia focolare e una musulmana. E hanno finito il liceo nel caso dei genitori di due famiglie focolari, una armena. La istruzione elementare i genitori di una famiglia musulmana e in una la madre non è andata a scuola. I figli di queste famiglie hanno fatto o fanno l'università meno i figli di due famiglie musulmane.

i musulmani: l'accesso alla moschea non era il cammino che avvicinava alle famiglie e sono state ravvisate resistenze nei confronti della ricerca. Questo mi ha portato a individuare le famiglie parte della ricerca attraverso i canali dei 'giovani musulmani' e dei focalinari che lavorano con musulmani nelle attività di dialogo interreligioso. Il percorso secondo cui è stato costruito il campo con ognuna delle comunità è descritto nel prossimo paragrafo.

Le osservazioni partecipanti (Semi 2010) durante le celebrazioni, le festività e i convegni di ogni comunità religiosa sono servite a conoscere le famiglie che la costituiscono e le loro pratiche in comune, così come quelle quotidiane all'interno della famiglia, il che è stato utile per individuare quali sono le pratiche quotidiane, il ruolo di ogni membro della famiglia, il rapporto tra di loro, le immagini e i discorsi relativi alle dimensioni religiose. Secondo Gobo (2001), le convenzioni sociali si materializzano nei rituali e nei cerimoniali degli attori, nelle loro pratiche sociali (routine) che non fanno altro che produrre e riprodurre la cultura del gruppo o dell'organizzazione.

Questo lavoro etnografico è stato condotto tramite osservazioni durante le celebrazioni, festività, convegni e attività di ogni comunità religiosa, come corsi di Talmud e di Bibbia ebraica, lezioni di spiritualità armena e celebrazioni (come la festa del sacrificio o la messa secondo il rito armeno), attività culturali, convegni (come quello dei Giovani Musulmani d'Italia) e in alcune occasioni pranzi e cene, poiché le interviste si sono svolte prevalentemente nelle case delle famiglie che partecipavano alla ricerca.

L'osservazione partecipante ha consentito di acquisire le dinamiche delle comunicazioni e nei momenti condivisi con le famiglie al di là delle interviste, le forme di comportamento di ognuno e tra di loro. In questo modo, la condivisione dei pranzi, te, viaggi in macchina che permettevano conversazioni su altri aspetti della vita diversi dai temi delle interviste.

Il succo dei rituali è, dunque, racchiuso nel senso che lega fra loro queste parole (memoria, narrazione e ordine). Detto in altri termini, la narrazione si avvale di un testo che viene interrogato ogni volta secondo una sequenza precisa, prestabilita, che serve a fissare la memoria (individuale e soprattutto collettiva) e a rinnovare ogni volta il patto che ci lega attraverso la memoria. Una comunità di credenti cerca di mantenere viva la memoria perché crede così di poter rinnovare il patto di fedeltà alla parola data un volta per tutte dal virtuoso dell'improvvisazione, che non c'è più di cui si conservano tracce del suo passaggio nei testi sacri (Pace 2008, pag. 180).

Tra le fonti a disposizione si è fatto ricorso a una annata dei bollettini della comunità ebraica di Padova, al registro delle lezioni nella comunità ebraica, all'annuario dell'archivio

dell'Università di Padova sugli studenti armeni tra 1900 e 1925 per capire quante famiglie armene erano già a Padova per questioni di studio (c'era all'epoca un collegio armeno a Venezia e molti studenti seguivano gli studi universitari a Padova) e quante sono arrivate tra 1915 e 1923, all'epoca del genocidio. Altre fonti sono stati i libri della biblioteca dell'isola di San Lazzaro, le *newsletter* della comunità ebraica, della comunità armena e della comunità veneta del Movimento dei Focolari, le pubblicazioni delle associazioni musulmane e il materiale dei convegni.

Il lavoro etnografico è risultato importante non soltanto per facilitare l'ingresso al campo, ma anche durante e dopo le interviste; l'uso delle fotografie inoltre è servito per conoscere più a fondo le famiglie. Alcune famiglie frequentano le attività organizzate dalle comunità e il contatto è avvenuto otto mesi prima delle interviste; in altri casi il contatto era avvenuto solo telefonicamente e ci siamo conosciuti personalmente nel momento stesso dell'intervista.

Le famiglie della comunità focolare sono state suggerite dalle focolarine di Padova; le famiglie ebree dal rabbino capo della comunità; quelle armene da uno dei responsabili della comunità; quelle musulmane mediante contatti raccolti durante il 2011 con giovani impegnati nelle associazioni. Le famiglie che ho intervistato in séguito, tuttavia, non erano presenti durante le osservazioni nelle festività cui ho avuto l'accesso, esse partecipano in diverso modo alle loro comunità di riferimento in rapporto con il quartiere dove abitano e alle persone che conoscono.

Il profilo generazionale di queste famiglie viene riportato nella tabella che segue.

Famiglie intervistate	Confessione	Età coppia	Anni di matrimonio	Numero figli	Età figli	Figli che abitano a Padova	Figli sposati
Famiglia 1	Cattolico focolare	Angela (61) Romeo (63)	30	2	Lucia (22) Pietro (25)	1	0
Famiglia 2	Cattolico focolare	Marta (60), Giuseppe (59)	35	2	Paolo (27), Vanessa (31)	2	1
Famiglia 3	Cattolico focolare	Francesca (71), Aldo (73),	38	4	Domenico (43) Carolina (42) Marcella (37) Alessandra (32)	4	3

Famiglia 4	Cattolico di origine armeno	Alberto (79)	vedovo	5	Agop (48) Carla (50) Sirum (41)	3	4
Famiglia 5	Cattolico di origine armeno	Linda (82)	vedova	2	Corinna(51) Chiara (49)	1	2
Famiglia 6	Cattolico di origine armeno	Irene (77) Davide (81)	48	1	Ugo (47)	1	0
Famiglia 7	Musulmani	Abdel (61) Latifa (57)	42	4	Khalid (34) Amed (26)	2	1
Famiglia 8	Musulmani	Leila (65) Ali (66)		4	Nadia (26)	2	2
Famiglia 9	Musulmani	Samira (48) Said (55)	30	3	Amina (27) Jamil (29) Giulia (20) Rashida (10)	4	1
Famiglia 10	Ebrei	Laura (65) Federico (67)	37	2	Loris (25) Samuele (37)	1	1
Famiglia 11	Ebrei	Silvia (60) Simone (65)	38	3	Francesco (38) Luca (37) Emanuele (28)	1	1
Famiglia 12	Ebrei	Serena (46) Mario (48)	23	1	Giovanna (22)	1	0

Ho deciso di svolgere anche interviste a 6 testimoni privilegiati (1 focolare, 1 ebreo, 2 musulmani e 2 cattolici armeni) nelle diverse comunità, perché sono da considerare persone che conoscono le comunità studiate, i riti e le tradizioni di ogni confessione. Tra i focolari ho intervistato Monica (52 anni) che è un membro attivo del movimento focolare a Padova da più di 20 anni, tra gli armeni ho intervistato Marco (62 anni) che è italiano e partecipa attivamente alla comunità armena da quasi 30 anni e Garbis (55 anni) che è armeno ed è stato parte di diverse istituzioni culturali armene in Italia. Tra i musulmani ho intervistato Nasim (27 anni) e Rania (22 anni), perché sono giovani impegnati in diverse associazioni della comunità musulmana in Italia. Riccardo (51 anni), invece, è un membro attivo della comunità ebraica di Padova e partecipa attivamente delle istituzioni che raduna le comunità ebraiche italiane<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Negli estratti dalle interviste che si presentano nel corso dell'articolo, sono contrassegnate dalla dicitura "E", "M", "CA" e "MF" per di confessione ebraica, musulmana, Chiesa Armena e Movimento dei Focolari rispettivamente, seguita dall'età e dal vincolo familiare, indicato con "padre", "madre", "figlio" o "figlia". I testimoni privilegiati sono contrassegnati dalla dicitura "TP". Per le note concernenti le osservazioni partecipanti sono indicate le date (mese e anno) corrispondenti e si segnalano quelle riguardanti l'osservazione di diversi corsi o festività rilevanti da segnalare.

Il lavoro di ricerca prevede anche l'uso delle immagini degli album di famiglia durante le interviste, tramite la visione delle foto insieme all'intervistatrice; agli intervistati si chiede di descrivere quello che le foto raccontano. Molte di queste immagini sono state scattate in momenti importanti in cui le famiglie si riuniscono, vincolati in molti casi a riti di passaggio. Il lavoro è stato condotto tramite la raccolta d'immagini, le descrizioni degli ambienti e oggetti che rendono conto della cultura materiale di queste famiglie per scoprire i significati, le ideologie e le visioni del mondo portate, e anche per comprendere i visuali vissuti, cioè i luoghi e gli ambienti in cui le persone vivono e si muovono quotidianamente (Losacco & Faccioli 2010). Gli album di famiglia o le scatole di foto ricordo, dove con le immagini le informazioni vengono trasferite dalla generazione in generazione, considerate una forma di evidenza legittima nel significare appartenenza a una famiglia, così come le fotografie di riti di passaggio quali matrimoni, nascite, festività, etc., nella vita di una famiglia (Chalfen 1997). Si è lavorato anche con le immagini nel caso degli album di famiglia, che sono state la guida delle interviste tramite le foto che permettono al vissuto soggettivo di emergere, in modo spontaneo e non razionale; ciò ha anche permesso di condurre le interviste all'interno della casa, dove la famiglia si riunisce, e di osservare l'interazione tra di loro e con la ricercatrice (Losacco & Faccioli 2010).

Questa metodologia è stata scelta pensando al concetto di memoria come chiave di lettura di questo lavoro di ricerca, in cui la memoria si materializza negli album di fotografie e rappresenta le generazioni di questo spazio singolare e dialettico che è la famiglia, luogo delle prime socializzazioni. In questo modo, la costruzione della cultura materiale è il ponte tra il passato e il futuro, in ritratti di diverse generazioni. Come mette in evidenza Bourdieu (1971), una delle funzioni della fotografia è immortalare gli aspetti della vita familiare e rafforzare l'unità del gruppo.

Le fotografie degli album visti durante le interviste esprimono i rapporti sociali tra le persone della famiglia e del gruppo. Allo stesso modo, queste foto ripercuotono i periodi della vita delle famiglie intervistate e i cambiamenti e le continuità del religioso nella vita familiare. In questo modo, esse sono parte della memoria di ogni famiglia e allo stesso tempo della vita della comunità di appartenenza. Nelle fotografie appaiono luoghi di memoria della storia del



gruppo religioso che sono parte della memoria collettiva del lignaggio credente, e dove il significato simbolico genera identificazione e coesione sociale dentro della comunità.

Tra gli usi della fotografia come strumento di ricerca sociale, Gariglio (2010) spiega che le immagini sono usate come un indicatore visuale della percezione soggettiva di una situazione da parte dei soggetti osservati, e così l'importanza del racconto è data dal punto di vista della costruzione di senso dei soggetti osservati. In questo modo chiama la fotografia una sorta di “terzo attore”, a fianco dell'intervistatore e dell'intervistato, tramite le quali si vogliono ottenere da parte dell'intervistato delle narrazioni che facciano emergere dei dati soggettivi dai suoi ricordi, dalle sue emozioni e in generale dal punto di vista del vissuto individuale che egli ha della situazione.

Douglas Harper (1988) definisce la sociologia visuale come la registrazione, l'analisi e la comunicazione della vita sociale attraverso fotografie, film e video. In questo modo, la foto stimolo amplia le possibilità delle ricerche empiriche tradizionali e produce dei dati diversi insieme a sentimenti e memorie che costituiscono una particolare forma di rappresentazione<sup>3</sup>.

*Photo elicitation* è il termine usato dal fotografo e ricercatore John Collier (1957 in Harper 2002) in un *paper* pubblicato negli anni 50. L'autore ha segnalato come le fotografie producessero interviste più sensibili e aiutassero i soggetti a sopportare la fatica e la ripetizione delle interviste tradizionali, e come questa tecnica avesse la capacità di spingere la memoria a stimolare e liberare gli stati emotivi della vita dell'intervistato. A questo proposito, Banks (2001) aggiunge che le fotografie operano come mediatori del dialogo e dell'interazione in un ambiente di maggiore intimità tra l'intervistatore e l'intervistato.

Si sono tenuti presenti anche gli aspetti materiali degli album, chi li ha fatti e chi li conserva per essere la persona all'interno della famiglia che ha scelto le fotografie con cui vuole ricordare il proprio passato familiare. Nel caso delle famiglie focolari, la prima aveva un album digitale con fotografie scansionate e diapositive, che sono state visionate in ordine non cronologico, e la selezione appartiene al padre di famiglia. Invece nelle altre due famiglie gli album erano cartacei; si sono visionati nei due casi gli album del matrimonio e dei primi anni

---

<sup>3</sup> In Italia Marco Lombardi (2000) ha lavorato con fotografie in *Immagini dell'integrazione*, una ricerca sulla migrazione a Milano con interviste con foto-stimolo a migranti. Sugli usi della foto stimolo in tematiche religiose è interessante l'articolo di A. Vassenden e M. Anderson “When the image became sacred” in *Visual Studies* (2011) e sugli album di famiglia il libro di Gillian Rose, *Doing family photography* (2010).

dei loro figli. Una famiglia ha aggiunto l'album della comunione di uno dei figli e un'altra famiglia le fotografie incorniciate e presenti nella casa appartenente ai matrimoni di tre dei loro figli e gli album attuali (degli ultimi cinque anni) con le fotografie dei nipoti.

Le famiglie marocchine hanno i loro album in Marocco e avevano soltanto singole fotografie o piccoli album con foto dal Marocco o dei primi tempi in Italia, qualche fotografia di un familiare morto incorniciata o dei nipoti. Nelle due famiglie marocchine abbiamo visionato anche l'album dei figli sposati da poco in Marocco, sebbene abitino in Italia nella stessa casa della famiglia intervista. Nel caso della famiglia somala, c'erano diversi album del loro viaggio, quando migrarono dalla Somalia passando alcuni anni in altri paesi fino ad arrivare in Italia; anche qua sono stati visionati gli album di matrimonio dei due figli sposati di questa famiglia.

Tra le famiglie ebraiche l'album era propriamente cartaceo, ed erano grandi album di matrimoni tradizionali ebrei. Una delle famiglie aveva incorniciato le foto dei nonni che si potevano vedere in salotto e durante l'intervista abbiamo visionato anche fotografie dei figli durante i riti di passaggio come verranno riprodotte nei prossimi capitoli.

Per quanto riguarda le famiglie di origine armena, in uno dei casi la famiglia ha confezionato un album con la propria storia tanto dalla parte di origine armena come dalla parte italiana. Il primo è un grande album con annotazioni e disegni di alberi genealogici per capire la discendenza e la parentela, e con varie fotografie incollate nella stessa pagina; sono fotografie di diversa dimensione, alcune portate durante il genocidio e altre arrivate via posta. Il secondo album della parte italiana consta di undici libri, perché si trattava di una famiglia con molti figli; di questi libri abbiamo scelto di vederne tre.

Nel caso della prima famiglia di discendenza armena intervistata, Linda ha scatole piene di foto che sono soprattutto della sua famiglia ma anche della storia della comunità armena a Padova e Venezia. Ci sono anche fotografie della sua famiglia prodotte in Italia e molte arrivate con armeni che frequentavano la loro casa a Padova.

Anche l'ultima famiglia di origine armena ha costruito due libri fotografici prodotti dalle loro ricerche sulla storia della parte armena della famiglia. Essi contengono, quindi, fotografie provenienti da libri, documenti ritrovati e le poche fotografie familiari sopravvissute alla

perdita di molti ricordi di famiglia con gli spostamenti in séguito allo scoppio della prima guerra mondiale.

Nel rapporto con le fotografie si osserva una differenza generazionale tra gli adulti e le generazioni più giovani delle famiglie focolari, dove la cultura dell'immagine e le fotografie digitali su internet o sui cellulari sono elementi quotidiani. Per gli intervistati tra i venti e trent'anni, le fotografie scelte per le interviste erano con gli amici (tra i quali si contano gli amici del Movimento dei Focolari), relative allo sport, agli hobby, o a qualche viaggio, e solo in minor misura le fotografie famigliari.

Nelle famiglie la visione degli album è un'abitudine praticata “ogni tanto” o “quando i ragazzi erano piccoli”. In alcuni casi gli intervistati sono andati a cercare gli album nei ripostigli delle case, in altri erano nelle biblioteche del salotto e due famiglie dei focolari avevano scatole di diapositive che si usavano alla loro epoca perché non avevano costi di stampa a differenza delle fotografie. Vanessa (31 anni), mamma di due figli, sostiene che è importante fare lei stessa l'album ai propri figli, così che abbiano un ricordo dei loro momenti più importanti fin da quando sono piccoli.

Le coppie più anziane tra gli intervistati delle famiglie focolari ricordano non avere molte fotografie della infanzia dei loro figli perché “non era come adesso”, in riferimento ai loro nipoti, e perché loro non possedevano una macchina fotografica. Invece uno dei figli delle famiglie musulmane mi faceva vedere fotografie dal suo cellulare.

Come nota metodologica, ravviso che l'utilizzo delle fotografie come metodologia visuale è stato utile per conoscere più in profondità le famiglie rendendo più semplice raccontare diversi episodi della storia familiare e favorendo durante la intervista un clima di relativa intimità.

Si riproducono alcune delle fotografie visionate durante le interviste; per fare ciò è stato richiesto il rilascio di una liberatoria per pubblicare le scansioni delle foto originali visionate. Le fotografie sono scansioni o fotografie degli originali e sono state modificate secondo i fini della ricerca: in alcuni casi sono state tagliate o è stata introdotta una banda sugli occhi per questioni di *privacy* nel caso che le fotografie potessero collegarsi agli intervistati.

La metodologia ipotizzata prevedeva interviste in profondità (Cardano 2003), che sono state realizzate in un secondo incontro; in tale occasione, i genitori e i figli possono focalizzarsi

sulle diverse dimensioni della realtà familiare nella trasmissione religiosa e sulle dimensioni più qualitative del rapporto all'interno della famiglia, tra l'educazione religiosa e i valori. L'intervista in profondità consente di rivolgersi alle esperienze del singolo individuo, le sue rappresentazioni e la dimensione individuale dell'intervistato. Il linguaggio rappresenta quindi l'osservatorio privilegiato per penetrare sia le interpretazioni sia le azioni degli attori sociali (Gobo 2001).

“Il ricordare quindi non è un semplice rievocare un evento passato, poiché la catena della trasmissione del ricordo non solo custodisce l'evento stesso, ma lo riattiva in forma potenziata, lo restituisce ad una nuova vita nel momento in cui viene rimesso nel circolo della narrazione” (Della Rocca 2007, pag. 125).

Le interviste in profondità sono state condotte separatamente: alla coppia di genitori e a ciascuno dei figli individualmente<sup>4</sup>. In questo modo per ogni famiglia sono stati realizzati tra i due e i quattro incontri di un'ora e mezza ognuno. Le interviste si sono svolte in italiano e nelle abitazioni perché è il luogo dove si riunisce la famiglia; inoltre, è così possibile osservare l'interazione degli intervistati e, infine, in esse con presenti gli album da “farsi raccontare”. Nella metodologia della ricerca in rapporto con la comunità ebraica si è sentito nel percorso lento per ottenere i contatti con le famiglie in rapporto con le altre comunità studiate.

Le interviste fanno risorgere il ricordo di quello che è parte del tessuto del quotidiano, lo riportano alla memoria, rievocano momenti dell'infanzia. Per una decisione le citazioni degli intervistati sono stati trascritti come sono stati enunciati, letteralmente per rimanere fedele alle parole enunciate e la leggibilità lo ha permesso, in alcuni frammenti sono identificabili tra parentesi le parole mancanti per completare le frasi.

Le case sono state scelte come il luogo per le interviste giacché è il luogo dove si riunisce la famiglia, permettendomi di osservare l'interazione tra i membri costituenti in un luogo dove si

---

<sup>4</sup> Nelle due famiglie musulmane di origine marocchino le interviste si sono svolte con i genitori e i figli insieme in due incontri perché i figli facevano da traduttori dei genitori che si esprimevano in italiano ma con difficoltà e quindi alcune spiegazioni le facevano in dialetto marocchino e venivano tradotti dai suoi figli. Le interviste avevano un'altra dinamica per la quantità di persone ed erano più lunghe che quelle individuali. Si ha rispettato tanto la visione delle fotografie come le tematiche della intervista in profondità che venivano risposte da tutti. Queste famiglie sempre le vedevo tutte sedute in salotto aspettandomi come avevano detto al telefono “vieni la mia famiglia sarà la” (note etnografiche).

sentivano a loro agio. L'estraneo, secondo Gobo (2001), ignorando molti aspetti della cultura del gruppo a cui tenta di accedere, cerca di capirne le convenzioni per agire come membro competente.

Con le foto è stato possibile farsi raccontare più ricordi che avevano a che fare con l'educazione religiosa, ossia quelli raccontati dalle foto stesse, molte delle quali sono state fatte in momenti importanti per le famiglie, in cui esse si riuniscono; in molti casi sono vincolati a riti di passaggio.

La prima codifica del materiale prodotto dalle interviste è stata fatta con il software Atlas.ti tramite la selezione di categorie emerse prima all'interno di ogni singola intervista e in un secondo passaggio furono aggruppate in "famiglie di codici" insieme alle interviste con i diversi membri della stessa famiglia e per ultimo insieme alle famiglie del gruppo credente. Finalmente le categorie furono codificate a livello trasversale nei quattro casi confessionali e nelle dodici famiglie, queste macro temi hanno generato la prima struttura della organizzazione dei dati. Atlas ha permesso di fare "colpo d'occhio" (De Gregorio, Lattanzi 2011) la connessione fra dati e risultati emergenti, i codici applicati e le relazioni che sussistono tra essi. Interfaccia grafica permette di strutturare le informazioni a livello visuale, integrare i diversi documenti e fonti, scoprire la relazione tra i dati con un approccio esplorativo.

Dopo queste precisazioni sulla metodologia utilizzata nelle diverse tappe del lavoro empirico (le osservazioni partecipanti in comunità, le interviste con album di famiglia e le interviste in profondità con le dodici famiglie, tre per ogni gruppo), nelle prossime pagine si descriverà la costruzione del campo empirico all'interno di ogni comunità studiata e in particolare di ogni famiglia, il rapporto delle comunità con la città e con la figura della ricercatrice.

#### 1.4 La comunità ebraica

Si tratterà di seguito come si è costituita e come è attualmente la comunità ebraica di Padova, le istituzioni religiose e la vita in comunità dal ghetto a oggi, così come il modo in cui è avvenuto l'ingresso in comunità, la frequentazione durante le osservazioni, il rapporto con le persone e le riflessioni metodologiche sul posto della ricercatrice nella comunità.

Alle origini, il primo nucleo ebraico si formò in epoca romana, mediante l'insediamento di viaggiatori, mercanti e prigionieri di guerra ebrei provenienti dalla Palestina (Della Pergola 1976, pag. 62).

Nel 1300 gli ebrei askenaziti migrarono in Veneto a causa della situazione politica ed economica della Germania e si inserirono in un gruppo già esistente, piuttosto limitato, di ebrei italiani, insieme ai sefarditi che arrivarono tempo dopo.

Durante il medioevo, sotto il dominio carrarese, gli ebrei lavoravano nella strasseria, che era la compravendita di merci e vesti usate, utensili, mobili che essi commerciano; c'erano anche ebrei che si davano al commercio del denaro e avevano banchi di pegni. In séguito svilupperanno soprattutto professioni come banchieri, imprenditori, artigiani, in rapporto con le *élite* veneziane (Ciscato 1901).

Nel XVII secolo circa settecento ebrei di riti diversi, italiani, tedeschi, spagnoli e portoghesi abitavano a Padova, dove la comunità ebraica poteva esercitare le proprie pratiche religiose (nel 1525 fu inaugurata la scuola di rito tedesco, nel 1548 quella di rito italiano e nel 1617 la scuola di rito spagnolo) e già esisteva un cimitero ebraico.

Nel 1605 si costituì il ghetto, che durò fino al 1797 quando vennero aperti tutti i ghetti d'Italia meno quello di Roma. Dopo la chiusura dei ghetti le forme organizzative di 'comunità' sono state il modo istituzionale di mantenere il gruppo unito in rapporto con le autorità locali confessionalmente diverse. In questo modo, la vita comunitaria fornisce la possibilità di esprimersi ebraicamente e seguire i precetti all'interno delle porte del ghetto nel centro della città.

Durante il periodo del ghetto, l'"università degli ebrei" offriva (già nel medioevo) l'istruzione religiosa e primaria ai ragazzi ed era obbligatoria dai 3 ai 13 anni, svolgendo anche la funzione di preparatoria per gli studenti universitari. Padova era sede degli studi universitari degli ebrei europei soprattutto in medicina, facoltà per cui era celebre<sup>5</sup> e nel 1800 Padova divenne la sede del primo collegio rabbinico dell'età moderna.

Della Pergola (1976, pag. 240) segnala il prestigio delle scuole rabbiniche italiane, specialmente quelle di Padova, Livorno e Firenze tra il XVIII secolo e l'inizio del XX.

---

<sup>5</sup> Si osserverà un processo simile anche con gli studenti armeni.

Con le leggi razziali, vennero espulsi dall'università 48 docenti e circa 70 studenti in corso, dei quali quasi nessuno rientrerà in sede dopo la guerra, come ricorda una lapide nell'ex sinagoga tedesca<sup>6</sup>.

Come spiega Pace (2013) durante gli anni Settanta si sviluppa l'intesa con il governo italiano che costituisce il momento del pieno riconoscimento degli ebrei d'Italia come parte integrante della storia culturale e religiosa del paese.

Le comunità ebraiche in Italia sono ora ventuno<sup>7</sup>; in particolare quella di Padova è formata da 170 persone iscritte (tra cui un convertito), la metà delle persone che conta la stessa comunità a Venezia.

Dall'indagine di Della Pergola di 1976 (pag. 47) la popolazione ebraica nel territorio italiano veniva presentata nel modo seguente: 92,9% a Roma; 87,4 % a Milano; 80,2% nelle altre comunità di media grandezza; e 80 % nelle comunità più piccole come sono Padova.<sup>8</sup>

Il mio primo contatto è stato con il rabbino, che dopo alcuni incontri mi ha proposto di frequentare le lezioni di Talmud e di Bibbia ebraica che si tengono presso la comunità una volta alla settimana. Gli incontri sulla Bibbia sono frequentati da una media di 25 persone<sup>9</sup>, tra i 20 e i 70 anni, e la gran maggioranza ha nomi italiani. Le persone arrivano alcuni minuti prima dell'inizio della lezione, molte quando arrivano toccano lo stipite della porta della comunità all'entrare; gli uomini prendono la *kippà* dal cassetto del mobile dell'ingresso e se la mettono in testa. La lezione si svolge in una sala che sembra una biblioteca e dove si tengono anche le altre lezioni della comunità. Gli stessi frequentatori, quando arrivano, dispongono le sedie in cerchio e si aggiunge un tavolo dove siede il professore, che di solito usa quattro libri per la lezione (il libro di lettura, uno con la traduzione e due commentari). La lezione ha un suo ritmo: il professore legge le letture della Bibbia ebraica verso a verso in ebraico, si fa la traduzione in italiano di ogni verso e poi lo si commenta. Durante il 2011 abbiamo letto il

---

<sup>6</sup> Note etnografiche, luglio 2011.

<sup>7</sup> Cfr per un aggiornamento della loro presenza E. Pace (ed.), *Le religioni nell'Italia che cambia*, Roma: Carocci 2013.

<sup>8</sup> Nel 2013 il sociologo italiano Enzo Campelli (in stampa) ha realizzato una indagine sul ebraismo italiano come quella realizzata da Della Pergola negli anni Settanta.

<sup>9</sup> Nelle note facevo un sistema di presenze per numero, quindi ogni persona aveva un numero e una descrizione fisica che avevo fatto nella prima lezione. Successivamente controllavo le presenze mettendo il numero e se c'erano persone nuove aggiungevo un numero consecutivo alla lista e arricchivo la descrizione di ogni numero con il passare delle lezioni fino a che ho saputo il nome delle persone.

libro del profeta Michele (*Michà*) e durante il 2012 si è cominciato con il libro dei Proverbi scritto da Salomone, il figlio di Davide Re d'Israele. All'inizio di ogni capitolo si fa un'introduzione sui temi del capitolo e sull'organizzazione della sua struttura. In ogni lezione si comincia a leggere da dove si è lasciato l'ultima volta, si leggono anche i commentatori, si fanno domande e a volte certi temi generano un dibattito sui passi non chiari, che possono avere più di un'interpretazione, o dalla cui sola lettura non si capisce il significato.

Sono ricorrenti nelle lezioni valori come lo studio, il rimanere integri dal peccato, la preservazione dell'identità ebraica di fronte al rischio della sua perdita e l'acquisizione della sapienza come un processo continuo che deve essere alimentato. Molte volte si parla del sangue in rapporto alle leggi alimentari, alla macellazione e al tagliarsi la pelle<sup>10</sup>; anche della donna malvagia come la forestiera<sup>11</sup>, la straniera come portatrice del male, che è diversa al popolo. Prima dell'inizio della lezione alcune volte ci sono stati interventi: “Sempre con la valigia in mano i miei nonni”, sua nonna le raccontava che durante lo *shabat* i camini che non facevano fumo (proibito durante il giorno di festa) il giorno dopo gli andavano a cercare. A questo proposito un'altra persona dice che le hanno domandato: “Perché gli ebrei sono buoni musicisti però non sono buoni con il pianoforte? Bisogna girare l'Europa con un pianoforte alle spalle, come si fa!”<sup>12</sup>

Le lezioni di Talmud hanno la stessa dinamica e durano un'ora una volta la settimana; le ho frequentate per alcuni mesi, ma poi ho continuato a frequentare solo quelle di Bibbia ebraica, perché il gruppo era più eterogeneo a livello generazionale e di genere, e mi permetteva di avere una visione più ampia delle persone che compongono la comunità, mentre le lezioni di Talmud erano frequentate da soli uomini per una media di cinque persone.

---

<sup>10</sup> La donna deve fare un lavaggio rituale dopo il suo periodo mestruale, l'uomo non può usare un rasoio che non sia elettrico e nel lavaggio rituale ai morti non si passa sopra le ferite, per esempio (Note etnografiche, marzo 2012).

<sup>11</sup> La sapienza ti salverà dalla donna estranea, dalla forestiera che proferisce le sue lusinghe, che ha abbandonato il compagno della sua giovinezza e ha dimenticato il patto giurato davanti a Dio. La sua casa conduce alla morte, i suoi sentieri portano agli estinti; quanti entrano da lei, non ne tornano, non riprendono più le vie della vita (*Proverbi 2, 16-19*).

Poiché miele stillano le labbra della donna estranea e più blanda dell'olio è la bocca di lei, ma il seguito ne è amaro come assenzio ed acuto come spada a due tagli (*Proverbi 5, 3-4*).

E perché, figlio mio, ti invaghiresti di una estranea ed abbracceresti il seno di una forestiera? (*Proverbi 5,20*).

<sup>12</sup> Note etnografiche, giugno 2011.



Dopo nove mesi di frequentazione dei corsi sono stata inserita nella *mailing list* della comunità di Padova e da quel momento ricevevo il bollettino mensile prodotto dalla comunità stessa con le comunicazioni del mese tra cui un commentario alla *Torà* la ricorrenza del mese, le notizie in breve dalla comunità e dal mondo ebraico italiano, piccole storielle, domande e risposte sulla vita ebraica<sup>13</sup>, foto che ricordano festività ed eventi condivisi in comunità e che mostrano i diversi membri che partecipano, gli orari delle lezioni di Bibbia ebraica e di Talmud, altre lezioni e conferenze programmate per il mese, convegni come quello sulle “donne nell’ebraismo” o sulla “presenza ebraica a Padova in età medievale”, viaggi culturali, la giornata europea della cultura ebraica<sup>14</sup>, il bazar, la mostra di pittrici ebrei in Italia, le presentazioni di libri, il concerto di musiche liturgiche ebraiche.

In occasione di qualche festività, si dedica una sezione a spiegare le ricorrenze, per esempio per *Pesach* si dettagliano i cibi permessi, quelli che si possono comprare al supermercato con il timbro o la marca consigliata, in quanto ci sono prodotti come lo zucchero e il latte che non sono prodotti con dicitura rabbinica *kasher*.

Molte delle festività includono rituali che sono vissuti in comunità come la festa di *Shavu'ot* che ricorda il giorno in cui il popolo ebraico ha ricevuto il dono della *Torà* e in cui secondo la tradizione si prepara un pranzo a base di latte per festeggiare quest’avvenimento.

Tra le risorse e mezzi a disposizione, le comunicazioni all'interno della comunità si fanno tramite il bollettino mensile secondo il calendario ebraico e il giornale delle comunità ebraiche italiane. Tra i servizi la comunità fa la prenotazione della carne *kasher* che arriva da Milano, e una delle famiglie mi racconterà che mettono in freezer la carne per tutto il mese<sup>15</sup>. A Padova comunque si trova in un locale carne *kasher* insieme a altri prodotti e in caso di

---

<sup>13</sup> In uno dei bollettini si domanda se si può inviare una mail a chi, essendo non osservante, potrebbe leggerla di *Shabbat*. La risposta è che può inviarsi durante la settimana e non si sa quando la persona la leggerà, ma non rientra nel caso di colui che si pone come “sostegno per una trasgressione” quindi può inviare tranquillamente il messaggio (Fonti etnografiche, maggio 2012)

<sup>14</sup> Visite guidate in sinagoga nella giornata ebraica europea e altre attività culturali come spettacoli teatrali su temi ebraici. Si svolge da 13 anni in parallelo con altri 27 paesi europei con diverse attività e le porte aperte di tutte le sinagoghe italiane.

<sup>15</sup> Durante l'inverno le strade sono state bloccate per la neve e quindi non veniva consegnata carne perché non poteva arrivare (Note etnografiche, febbraio 2012).

matrimoni, per esempio, si contatta un esperto in *kashrut* che controlla il *catering* affinché siano rispettate le regole alimentari<sup>16</sup>.

Le lezioni di Bibbia ebraica si tengono in una sala della comunità, ma la prima volta che sono entrata al tempio è stato in occasione della giornata di studio della *Torà* dopo un anno di frequentazione delle lezioni. Circa 30 persone erano riunite quella domenica mattina ad ascoltare diversi discorsi sul tema della giornata e a leggere il *Levitico*. Dentro il tempio, i banchi sono in legno, disposti a formare un quadrato; ognuno ha quattro posti con un tavolino davanti; ogni sedia ha iscritto il nome di una famiglia. L'ambiente era informale, i bambini entravano e uscivano facendo un po' di rumore, uomini e donne erano seduti insieme e tra loro riconoscevo molte delle persone che frequentavano i corsi. Si facevano domande e interventi come se fosse una lezione, le persone sembravano interessate come se fossero a scuola. Il tempio è quello di rito italiano trasferito in questo posto nel 1630 e che attualmente è l'unico che si usa per il rito; è molto ornamentato, tutto in legno e marmo, dal soffitto scendono sette lampade che danno una luce che somiglia a una candela rossa. Di fronte al pulpito c'è una lapide di marmo con quattro colonne con un'iscrizione in ebraico e un tessuto che la copre, dentro ci sono i rotoli della *Torà*<sup>17</sup>. Dal lato opposto ai banchi, ci sono banchi divisi da una grata di legno e in un secondo piano, ci sono i banchi del matroneo, cioè il posto per le donne.

Nel tempo in cui ho frequentato la comunità al di là delle lezioni, ho partecipato a eventi culturali come concerti e spettacoli teatrali in occasione di ricorrenze particolari. In due occasioni, due membri della comunità mi hanno chiesto se ero ebrea e si sono sorpresi di sapere che non lo sono. Ho pensato che, essendo una comunità piccola e chiusa, quando qualcuno si avvicina alla comunità è percepito in qualche modo come appartenente. La questione della visibilità è stata motivo di riflessione nella ricerca in ognuna delle comunità: per esempio gli ebrei usano la *kippa* soltanto all'interno della comunità, invece a Buenos Aires si vedono uomini per strada con la *kippa* anche se ci sono ebrei argentini che non la usano. Da altra parte, molti dei cognomi di queste persone sono italiani perché ci sono stati molti matrimoni misti (i più tra madre ebrea e padre italiano non ebreo), comunque esistono

---

<sup>16</sup> Note etnografiche, settembre 2012.

<sup>17</sup> L'arca Santa è il contenitore in cui si conserva il rotolo della *Torà*, nella sinagoga viene appoggiato alla parete rivolta verso Gerusalemme.

cognomi ebrei italiani e così anche il mio cognome non rivelava la mia confessione (a differenza di quanto accade nella comunità armena).

In qualità di ricercatrice, a volte mi sentivo come la straniera dei versi letti, una forestiera e questo mi rendeva visibile, ma tramite la frequentazione al corso di Bibbia mi sono resa conto che ero considerata anche parte di un gruppo e che ognuno dei membri del gruppo si era fatto un'idea di me. Per esempio, dopo la pausa estiva del corso sono mancata ad alcune lezioni perché ero in Argentina, ma al ritorno una delle signore mi disse che aveva domandato di me a causa della mia assenza e che l'avevano informata sul fatto che avevo viaggiato per le vacanze e quanto sarei stata via. Allo stesso modo una signora che ho incrociato per strada mi ha offerto le sue registrazioni delle lezioni che mi ero persa, o la coppia che aveva cominciato a salutarmi con un bacio al mio arrivo.

Comunque pensando nella ricerca sul campo, la metodologia si è svolta molto lenta all'interno di questa comunità, a differenza degli armeni e dei focalari, ed è stato necessario molto tempo per poter accedere alle interviste e comunicare con le persone più spontaneamente.

### 1.5 I musulmani

In questo paragrafo si descrive come è costituita la comunità musulmana a Padova, che è molto variegata, come è avvenuto l'accesso al campo, che a differenza delle altre comunità è stato più basato su contatti personali che tramite delle istituzioni. La rappresentazione tra il 'noi musulmani' e il 'voi cristiani' del discorso degli intervistati è anche in rapporto alla ricercatrice 'straniera' ma non musulmana collegato al discorso della riflessività metodologica. Ci sono state due grandi ondate migratorie musulmane in Italia dai paesi arabi: negli anni settanta, con l'arrivo di giovani alfabetizzati di origine urbana e attivisti islamici, e negli anni novanta, in cui le fasi migratorie si caratterizzano per una presenza irregolare e caratterizzata più per famiglie (Bombardieri 2011). Maria Bombardieri spiega che quest'ultima ondata è quella che costituisce il 'popolo' delle moschee, mentre quella dei primi arrivati “porterà alla costituzione negli anni ottanta e novanta delle prime organizzazioni e associazioni musulmane” (Bombardieri 2011, pag. 23).

Secondo Rhazzali (2013, pag. 54) “la presenza islamica in Italia si è costituita in tempo relativamente rapidi, prevalentemente nel corso dell'ultimo ventennio. Si tratta quindi di un

islam migrante, per lo più di prima generazione, segnato dalla congiuntura politica e culturale dei paesi di provenienza dove in quest'epoca è notevolmente cresciuta la rilevanza dell'islam nello spazio pubblico”.

Padova è parte della regione industriale del Nordest italiano e molta migrazione è arrivata in cerca di lavoro, per il suo essere una città universitaria e ospite di uno dei centri islamici più vecchi del paese che risale ai primi anni Settanta; a Padova è nata la seconda sezione dell'USMI, l'Unione degli studenti musulmani in Italia, dopo Perugia.

Come gli italiani quando sono migrati in altri paesi, i musulmani italiani si sono organizzati a partire dall'associazionismo; esiste così l'Unione delle comunità islamiche in Italia (UCOII), le associazioni di giovani come i Giovani Musulmani d'Italia e la recente Associazione degli Scout Musulmani, e dal 2012 l'Associazione islamica degli imam e delle guide religiose, per curare la loro formazione in un contesto come quello italiano. È anche importante il ruolo svolto da molti centri islamici e moschee nel sostegno ai genitori nelle responsabilità educative verso i figli come nella promozione di campeggi per l'insegnamento del Corano e convegni sull'Islam.

L'islam entra da subito nello spazio pubblico attraverso momenti aggregativi e forme di associazionismo che inizialmente fanno prevalere la tutela del loro profilo identitario e la rivendicazione del diritto a mantenere una propria diversità culturale legata all'elemento religioso. L'associazionismo connotato religiosamente tende infatti a predominare rispetto a principi aggregativi di altro carattere, nazionale, linguistico o ideologico, di tipo laico. Sovente, aggregazioni fondate sul principio della comune provenienza etno-nazionale tendono però a mantenere in primo piano la loro connotazione islamica (Rhazzali 2013, pag. 54).

L'autore segnala anche l'islam degli italiani convertiti ha accompagnato la crescita della presenza islamica in Italia e ha contribuito al associazionismo e anche il ruolo delle organizzazioni italiane di ispirazione sufica.

Una ricerca quantitativa condotta nel 2003 da alcuni studiosi del locale dipartimento di Sociologia (Allievi 2003) riporta tra gli indicatori che l'81% dei musulmani pratica il *Ramadan*, ma solo il 15% si reca in moschea, mentre il 66,5% dei musulmani in Veneto crede che un non musulmano debba convertirsi all'Islam se vuole sposare una musulmana. Per quanto riguarda le pratiche, l'84,5% del campione osservato è convinto che sia possibile vivere da musulmani in Italia, per il 56% inoltre “non è difficile essere un buon musulmano in

Italia, basta seguire il Corano”, e il 67,5% è convinto che si possano educare i propri figli nella fede musulmana anche in Italia, mentre il 16% non ritiene possibile educare i figli nella fede musulmana nel contesto italiano (Allievi 2001, pag. 161)<sup>18</sup>.

La ricerca di Maria Bombardieri ha rilevato 21 oratori a Padova tra cui 2 sale di preghiera (una dal 1997), 2 gruppi sufi, 2 associazioni muridi<sup>19</sup> e una senegalese, 1 della comunità bangladese (Bombardieri 2011, pag. 72).

La comunità musulmana attuale è eterogenea e diversificata rispetto alle altre comunità studiate, ci sono diverse comunità musulmane di riferimento per le famiglie che sono state intervistate e forse racchiudono un po' la diversità delle comunità. A Padova e provincia l'emigrazione musulmana proviene soprattutto dal Maghreb e in maggioranza dal Marocco, quindi la comunità marocchina ha una presenza molto forte tramite diverse associazioni<sup>20</sup>.

Le prime osservazioni sul campo sono state condotte frequentando l'incontro annuale dei Giovani Musulmani d'Italia, a capodanno del 2010; l'incontro prevedeva tre giorni di discussione in uno stabilimento estivo vicino al mare a dicembre. Lì ho conosciuto soprattutto ragazze, perché condividevo la stanza e i pasti con donne di diverse età, molte adolescenti e anche donne, mamme e nonne che accompagnavano i loro figli.

A Padova ci sono due moschee, frequentate di venerdì per la preghiera e dove si realizzano diverse attività con le ragazze, basate su diversi incontri a tema, conferenze con teorici invitati a parlare sull'Islam, solitamente il sabato, e i lavori del gruppo Scout Musulmani d'Italia. Delle due moschee una mi aveva concesso il permesso di fare osservazioni durante il venerdì e nell'altra il responsabile mi aveva scoraggiata perché non lo considerava comodo né per me né per i frequentatori. Quindi l'accesso al campo si è svolto tramite contatti personali più che tramite le moschee o le associazioni. Sono tornata alle ragazze e donne che avevo conosciuto all'incontro di “Giovani Musulmani d'Italia” e tramite mail e telefono ho trovato le famiglie da intervistare che abitano in Italia da più di dieci anni.

In rapporto al percorso empirico a volte mi sentivo vicina alla straniera e quello mi avvicinava ai musulmani e mi allontanava degli ebrei. Durante le interviste queste famiglie erano molto

---

<sup>18</sup> Secondo Allievi i convertiti all'Islam prima dell'anno 2000 erano 10.000 in Italia.

<sup>19</sup> Confraternita sufi di senegalesi di etnia wolof.

<sup>20</sup> La presenza musulmana in Veneto consta di 137000 persone, di cui nella città di Padova circa 5000, costituita in prevalenza da maghrebini (2035, di cui 1449 marocchini) (Bombardieri 2011).

gentili e affettuose, mi offrivano tè e dolci, e m'identificavano alle volte con un'italiana (e per questo 'cristiana'), ma quando spiegavo che ero argentina passavo a essere 'straniera' come loro. Se si pensa in rapporto all'alterità, come si vedrà nei capitoli empirici, alcuni degli intervistati musulmani per rispondere alle domande fanno un paragone o spiegano le cose per opposizione agli italiani-cristiani; io però come ricercatrice ero un'altra, diversa dai cattolici italiani, ma non ero musulmana, quindi non ero parte di un 'noi' in opposizione al 'voi'.

In rapporto alla visibilità durante il campo ho tenuto delle osservazioni alla Festa del Sacrificio che è una delle feste più importanti dell'Islam (l'altra è quella di fine del *Ramadan*). La festa si realizzava in una palestra affittata per l'occasione come succede quando ci sono festività per la quantità di persone si prevedono luoghi più grandi per l'alta partecipazione. La festa è una ricorrenza del sacrificio di Abramo, ci sono circa 300 uomini, 60 donne e 40 tra bambini e adolescenti, l'ingresso è separato per le donne e gli uomini. Gli uomini sono seduti davanti, le donne dietro e i bambini giocano. Due ragazze mi hanno raccontato che dopo la preghiera si sacrifica un agnello nelle case ed è un rituale che si svolge in famiglia, che “ognuno sacrifica un agnello: chi ha un giardino, a casa propria, chi non può farlo a casa lo compra in macelleria”. E aggiungono: “Con questa festa finisce il mese di *Du al-Hijja* che è il mese in cui si fa il pellegrinaggio alla Mecca. Il giorno prima si chiede perdono dei peccati commessi l'anno prima e si digiuna”<sup>21</sup>.

In queste occasioni ritornavo visibile per i miei vestiti e perché non usavo il velo, mi sedevo dal lato delle donne ma dove erano seduti i bambini perché, le donne di solito si preparano per la preghiera. La festa cominciava verso le otto e mezza del mattino e c'erano uomini che recitavano dei brani ripetitivi che sembravano delle canzoni, seguiti da discorsi in diverse lingue (dialetto marocchino, urdu e italiano) e poi dalla preghiera collettiva. Quando giunse il momento della preghiera una delle madri si avvicinò e mi domandò se potessi tenere in braccio sua figlia così che lei potesse recitare la preghiera, mi disse che la bambina era abituata alle italiane perché va all'asilo e le sue maestre sono italiane.

Durante le osservazioni mi è capitato che credessero che fossi in cerca di convertirmi, come nel convegno dei Giovani Musulmani in cui mi domandarono direttamente se ero convertita perché l'uso del velo può essere un passo successivo. In altre occasioni ho sentito da una

---

<sup>21</sup> Note etnografiche, novembre 2011.

ragazza “vedrai che alla fine...”, come se la ricerca accademica fosse il modo di avvicinarmi all'Islam per una conversione.

### 1.6 La comunità armena

La presenza della spiritualità armena in Italia, le pratiche religiose svolte e le caratteristiche del rito armeno sono trattate in questo paragrafo, che è un'introduzione al mondo di questa piccola comunità padovana. Le istituzioni armene hanno anche un rapporto particolare con Venezia che è stato fondamentale per l'arrivo degli armeni a Padova e l'origine delle famiglie discendenti che attualmente costituiscono questo gruppo e il loro vincolo con la loro discendenza etnica e religiosa.

La Chiesa armena è composta dalla Chiesa apostolica a cui appartengono circa sette milioni di persone, la Chiesa cattolica-armena in comunione con Roma<sup>22</sup>, la quale condivide con la apostolica rito, liturgia, tradizioni e spiritualità. Inoltre esiste una minoranza che rappresenta la Chiesa protestante armena, diffusa soprattutto in America.

Riccardo Pane riconduce la presenza attuale della Chiesa armena in Italia a tre insediamenti: il monastero mechtarista cattolico dell'isola di San Lazzaro a Venezia, la parrocchia della Chiesa apostolica armena a Milano, e la chiesa armena cattolica di San Nicola da Tolentino in Roma, accanto a istituzioni ecclesiastiche e culturali. Secondo quest'autore, nella maggior parte dei casi si tratta degli eredi di armeni della Turchia sfuggiti al genocidio<sup>23</sup>, diversamente da quello che la ricerca riporta per la provenienza delle famiglie armene residenti a Padova. Nella comunità armena di Padova pochi appartengono alla Chiesa apostolica per essere stati battezzati, ma frequentano la comunità che segue i cattolici pur di mantenere il rito armeno.

---

<sup>22</sup> Nel 1742 fu nominato da papa Benedetto XIV il primo Katholikos armeno-cattolico, che rappresenta la guida religiosa ma anche “l'emblema della nazione, il centro unificatore ideale di un popolo disperso” (Pane 2011, pag. 83).

<sup>23</sup> Sul genocidio armeno Emanuele Aliprandi ha svolto un lavoro di ricerca sul modo in cui è stato seguito dai giornali italiani. E spiega che “se ne parlo con una certa diffusione e frequenza sui giornali dell'epoca. Soprattutto nel momento in cui arrivarono le prime certezze sulle deportazioni ed i massacri tutti gli organi italiani non mancarono di affrontare l'argomento, di dedicare struggenti articoli di fondo alla martoriata Armenia, di prenderne le difese con un sincero trasporto d'animo.

Ma proprio la difficoltà e la lentezza con le quali giungevano le notizie da quella lontana terra, impedì alla stampa di occuparsene ancor più diffusamente; sicché tutta la questione ruota, alla fine, intorno alla possibilità delle redazioni di acquisire fonti sicure di informazione” (2009, pag. 39).

Per quanto riguarda la comunità armena di Padova, essa è costituita da circa quindici famiglie, molte delle quali sono venute a Padova per motivi di studio<sup>24</sup>.

Le celebrazioni più importanti hanno una partecipazione più alta, come la benedizione dell'acqua a gennaio (anche in occasione delle nozze); queste celebrazioni si celebrano nell'isola a San Lazzaro dove c'è il monastero dei Padri Mechitaristi<sup>25</sup> presente sull'isola veneziana dal 1717. Il rapporto degli armeni con Venezia risale all'epoca bizantina ed ebbe impulso dall'attività commerciale; tra il 1512<sup>26</sup> e il 1789 gli armeni svolsero una notevole attività di editoria in lingua armena a Venezia e resta ancora la Chiesa di Santa Croce, di origine medievale (antecedente dunque all'ordine dei Mechitaristi), dove ancora oggi si svolge il rito armeno (Zekiyani 1999).

Nel 1834 i Mechitaristi veneti aprirono il Collegio Rafaelean a Venezia e il Collegio Moorat a Padova, che dopo alcuni anni fu spostato a Parigi. Quello di Venezia è stato il centro di formazione dei ragazzi armeni, molti dei quali dopo si fermavano a Padova a seguire gli studi universitari, soprattutto, nella carriera di medicina<sup>27</sup>.

Nell'isola ora c'è il monastero, che vanta una biblioteca con 150.000 volumi, tra cui 4000 manoscritti in armeno e altre lingue come arabo, greco, ebraico, e continua a essere un simbolo per gli armeni d'Italia.

L'Armenia è stata la prima nazione a ufficializzare il cristianesimo come religione di stato nel 301, una scelta del catholicos Gregorio Anawarzec' che “già all'inizio del XIV secolo era in comunione con Roma [...] pose le basi per l'istituzionalizzazione, che avverrà solo quattro secoli dopo, di una gerarchia armena cattolica di stretta osservanza romana, di rito armeno” (Uluhogian, 2009, pag. 94) e con l'invenzione dell'alfabeto armeno anche la religione diventa 'armenofona'<sup>28</sup>. Il creatore dell'alfabeto fu un religioso e quindi c'è un rapporto che collega la religione all'alfabeto e all'identità nazionale. Si dice che questo religioso si fosse rifugiato

---

<sup>24</sup> Archivio Annuario Universitario di Padova.

<sup>25</sup> La congregazione dei Mechitaristi, istituita da Mechitar di Sivas nel 1701, è divisa in due rami, quello di Venezia (dove possiede tutta l'isola di San Lazzaro) e quello di Vienna (uniti dal 2002).

<sup>26</sup> Fu l'anno della stampa del primo libro di cui editore era un armeno.

<sup>27</sup> Annuari universitari archivio storico Università di Padova. Il collegio armeno di Venezia è stato attivo fino al 1998.

<sup>28</sup> Note etnografiche, lezioni di spiritualità armena. La liturgia in armeno sostituì quella in siriano e in greco, rendendo quindi più partecipi i fedeli, per i quali non era più necessaria la mediazione di un interprete (Uluhogian, 2009, pag. 81).



nella preghiera per cercare ispirazione per la creazione dei 36 grafemi che lo compongono. Secondo Pane, l'alfabeto armeno è molto di più: “si potrebbe dire che è il luogo teologico dell'identità del popolo armeno, poiché unisce il popolo e lo distingue da tutti gli altri” (Pane 2011, pag. 22). Per Zekiyani (2004), l'invenzione dell'alfabeto diede alla cristianità la consacrazione definitiva del suo carattere di “Chiesa etnica” e radicò la religione al suolo armeno per contrapposizione ai vicini non cristiani e anche alle popolazioni cristiane che li circondavano.

“L'alfabeto è l'immagine della nostra identità”<sup>29</sup> e i libri rappresentano per gli armeni questo patrimonio culturale. “Gli armeni hanno il dovere di salvare i loro libri, lo sentivano come un dovere”<sup>30</sup>.

Pane (2011, pag. 60) scrive che “Come non è possibile da parte di Israele rinnegare la propria alleanza con il Signore senza rinnegare irrimediabilmente la propria identità di popolo, allo stesso modo non è possibile essere armeni rinnegando la propria fede cristiana e la propria appartenenza alla Chiesa. L'incorporazione a Cristo e alla Chiesa mediante il patto battesimale costituisce l'intero popolo armeno come soggetto unico, compatto e solidale a proposito del popolo dell'antica alleanza”.

Mi sono messa in contatto con l'associazione Italia-Armenia e dopo un'intervista con il responsabile ho cominciato a frequentare le lezioni di spiritualità e la messa secondo il rito armeno che si svolge a Padova due volte al mese da ventisette anni. La comunità armena è rappresentata da quest'associazione formata, tra le attività che la associazione segue ci sono cene sociali, attività culturali come presentazioni di libri, mostre, gite, la commemorazione del genocidio armeno<sup>31</sup> con rappresentanza del Comune, della Regione e dei rappresentanti della comunità armena, etc.

---

<sup>29</sup> Note etnografiche, ottobre 2011

<sup>30</sup> Note etnografiche, maggio 2012. Nel “Libro di Mush”, la scrittrice padovana Antonia Arslan racconta il via crucis del omiliario di Mush, questa raccolta di omelie che viene salvata da due donne durante il genocidio, nel quale si può leggere in rapporto con gli armeni e i libri: “la necessità di proteggere il libro è diventata per tutti loro un compito sacro: a questo hanno votato le loro vite, non pensano ad altro”.

<sup>31</sup> In precedenza è stato comunicato che il Governo, su ordine del Partito (Unione e Progresso), ha stabilito di sterminare completamente tutti gli armeni residenti in Turchia. Coloro i quali si oppongono a quest'ordine non possono continuare a rimanere negli organici dell'amministrazione dell'impero. Bisogna dar fine alla loro esistenza, per quanto siano atroci le misure adottate, senza discriminazioni per il sesso e l'età e senza dar ascolto a considerazioni legate alla coscienza” (telegramma del ministro dell'interno turco, 15 settembre 1915) - Dal discorso del Sindaco di Padova nel 97° commemorazione del genocidio armeno.

Le lezioni si svolgono secondo un programma scelto l'anno precedente, con temi proposti dai membri sull'Armenia e la sua cultura. Dal primo momento sono stata presentata come una dottoranda argentina a Padova che si era interessata alla comunità armena, e le persone che mi vedevano per la prima volta in ogni incontro si avvicinavano per salutarmi e cominciavano dal dire “ma lei non è armena” senza dubbi. Gli armeni si riconoscono dai tratti del viso, mentre si presentavano prima di assicurare che non ero armena mi guardavano cercando qualche traccia di discendenza. Invece tra i discendenti di armeni delle famiglie che ho intervistato, ho visto alcuni dei nipoti che somigliano ai parenti delle foto antiche. Un'altra cosa che mi domandavano era il cognome, perché anche se molti armeni dopo il genocidio hanno tolto lo *-ian* della fine dei cognomi e molti sono stati iscritti nei registri comunali foneticamente, quindi in forma diversa dall'originale, i cognomi come i volti mantengono le tracce dell'etnicità per questo popolo.

Il rito armeno è seguito soltanto dal popolo armeno e fu tracciato come un rito speciale imparentato a quello antiocheno e a quello bizantino, perché, la lingua armena non aveva ancora il proprio alfabeto e quindi si utilizzavano il greco e il siriano (Sacra congregazione per la Chiesa orientale 1962, pag. 394). Alla messa armena quindicinale che si svolge a Padova partecipa alla celebrazione una media di trentacinque persone, che si eleva per le festività come il Natale e la Pasqua. Le letture sono in italiano e anche l'omelia, il credo e il *Padre nostro*; i canti sono in armeno, eseguiti da un gruppo della comunità che canta foneticamente. C'è un programma con le parti del celebrante e quelle del diacono in italiano per seguire la messa.

Durante la messa, il celebrante è vestito predominantemente di bianco e dorato, ha un bastone si chiama *kavazan*, o pastorale, proprio dei *vardaped*<sup>32</sup> e corrispondente al pastorale degli altri riti. Lo usa all'ingresso della cerimonia e alla fine, mentre durante la celebrazione rimane nell'altare. La corona che portano i sacerdoti si chiama *T'ak*, rappresenta la Regalità di Cristo (Re, Profeta, Sacerdote). Ha un fazzoletto che si usa per prendere il Vangelo e la Croce come dimostrazione di rispetto, e il padre porta anche l'umerale (*Vaghas*) che è tipico del rito armeno. I vescovi e gli abati armeni non portano la corona, ma la *mitria*, simile a quella dei

---

<sup>32</sup> *Vardapet* è un monaco o sacerdote della Chiesa armena. Una figura particolare nella Chiesa armena e, fin dal medioevo, quella del *vardapet*: originariamente indicava il dottore in teologia e maestro di dottrina e spiritualità, oggi è anche un titolo di rispetto, usato specialmente dai cattolici (Uluhogian 2009, pag. 107).

latini per influenza dei crociati<sup>33</sup>. Durante la messa il celebrante è accompagnato dal diacono che fa da guida alla celebrazione in italiano. Durante la cerimonia l'odore dell'incenso è molto forte e caratteristico delle chiese orientali. L'istituzione e l'elevazione sono a bassa voce da parte del celebrante e a momenti in segreto, questa è una caratteristica della celebrazione che mi ha colpito: è un momento di raccoglimento da parte del celebrante, in cui sembra di stare spiando un momento privato. Sono due momenti che a San Lazzaro si svolgono con le tende chiuse, mentre a Padova non c'è la tenda e il celebrante guarda verso i fedeli, comunque si vede una differenza<sup>34</sup>.

Nella simbologia di questa spiritualità la croce è l'icona della chiesa armena. “La pietra richiama l'arido e severo suolo armeno, e l'animo fiero di un popolo provato dalla natura e dalla storia” (Pane 2011, pag. 56).

“È molto forte la teologia della croce, la croce armena è una croce che ha le radici vedi qui, perché siccome il peccato è entrato attraverso Adamo ed Eva, l'albero dell'Eden, l'albero della croce ha le radici, ed è l'albero di Gesù che si oppone all'albero dell'Eden, perché il primo Adamo ha peccato ma il nuovo Adamo, che è Gesù, ha portato con questo legno vivificante, è una simbologia di questo genere legata alla croce”<sup>35</sup>.

Tra gli inni del breviario in italiano dice quello del venerdì: “per la via luminosa della giustizia, salendo sulla croce, pur noi elevasti al cielo, per la Tua invincibile umiltà e volontaria crocifissione, Te preghiamo, Signore, di conciliarti con noi pietosamente e perdonarci i peccati con clemenza, Tu che sei lo spavento dei serafini e terrore dei cherubini Ti umiliasti a patire in natura passibile dell'uomo sulla croce uccidesti il peccato e togliesti la condanna della morte, Ti preghiamo Signore di conciliarti con noi pietosamente e perdonarci i peccati con clemenza, Tu che sei superiore alla natura e creatore di tutti quando apparirà la Tua croce alla seconda Tua venuta, illuminaci con la sua croce noi che la adoriamo ora in fede, perché conforme ai confessori della croce Ti benediciamo in eterno”<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Intervista a testimone privilegiato armeno.

<sup>34</sup> Note etnografiche, aprile 2012.

<sup>35</sup> Intervista a testimone privilegiato.

<sup>36</sup> L'inno del venerdì, inni sacri di San Nerces il grazioso. Tradotto all'italiano da un padre mechtarista nel 1973 a San Lazzaro, Venezia.

Anche negli introiti della liturgia armena se ne trova uno per la Croce: “La Croce apparve al principio, fiorita nel paradiso piantato da Dio. Fu consolatrice a Set (figlio di Adamo), presagio al Padre Adamo. Noi in quel legno abbiamo risposto la nostra speranza su cui fu inchiodato Gesù. E prostrati adoriamo il santo segno accetto a Dio” (Munarini 2008, pag. 295).

La continuità dei ventisette anni di lezioni tra i discendenti di armeni e il rapporto identitario tra la religione, l'alfabeto e l'etnicità è una delle caratteristiche che distintive di questo popolo e che emergono anche dalle interviste alle famiglie. All'associazione Italia-Armenia partecipano anche italiani e c'è un vincolo degli armeni con l'Italia, perché questo paese è stato un rifugio per i loro antenati, come l'isola di San Lazzaro per la congregazione dei Mechitaristi.

Con questa comunità c'è stata la possibilità di restituzione, a marzo di 2013 quando i padri mechitaristi hanno proposto a diverse famiglie del veneto di elaborare dei pannelli sulla loro storia familiare tra cui una delle famiglie intervistate per questa ricerca che mi ha coinvolto nella elaborazione di questo pannello che verrebbe esposto nell'isola in una giornata dedicata alle famiglie mesi dopo. Dopo il primo incontro la famiglia ha deciso di fare una ricostruzione del albero genealogico dal trisnonno fino ai figli di Agop, Carla e Sirum. In una seconda parte del pannello verrebbe esposta con un mappa la ricostruzione del percorso fatto durante cinque anni dai nonni durante la diaspora una volta scoppiato il genocidio attraversando diverse città che verrà ricostruito con le citazioni del diario del nonno e delle interviste fatte da riviste armene alla nonna e fotografie (molte delle quali sono state visionate durante la intervista per la mia ricerca). Per ultimo, un ulteriore passaggio generazionale visibile nel pannello della memoria familiare comprenderebbe la coppia di Emilia e Alberto, i loro figli e i loro nipoti.

### 1.7 Il Movimento dei Focolari

Per conoscere quali sono i valori e gli orizzonti culturali di un movimento come quello dei focolari bisogna conoscere la sua evoluzione come movimento ecclesiale e in particolare le sue origini nell'Italia del dopoguerra fino ad arrivare all'attuale organizzazione e struttura che può descriversi come transazionale. A livello locale conoscere le pratiche caratterizzanti e i

mezzi a disposizione sono stati parte del percorso di ingresso al campo con questa comunità e il modo di contattare le famiglie 'focolari' che sono state parte della ricerca.

I movimenti ecclesiali sono gruppi di laici organizzati intorno alla figura del fondatore o fondatrice il cui carisma li raduna, e costituiscono un “nuovo modello di Chiesa” (Soneira 2007) tanto per il suo sviluppo come per la partecipazione dei suoi fedeli all'interno del cattolicesimo. Il Movimento dei Focolari, di cui si occupa questa ricerca, è uno dei primi movimenti ecclesiali italiani emersi prima del Concilio Vaticano II.

La nascita del movimentismo come arma di difesa del cattolicesimo nell'Europa che si secolarizza e si de-confessionalizza costituì una dimensione dell'incontro tra cattolicesimo e la “società di massa” in Occidente e specialmente in Europa (Faggioli 2008, pag 24). I movimenti ecclesiali si caratterizzano per essere realtà all'interno della Chiesa cattolica ispirate a carismi personali (Soneira 2007), e si fanno notare per l'attivismo dei laici che ne fanno parte (Faggioli 2008).

Silvia Lubich nacque in 1920 nella città di Trento, seconda di quattro figli; è stata insegnante e nel 1943 fu consacrata alla vita religiosa come laica tramite il Terzo ordine dei francescani e riceve il nome di Chiara, ispirata dalla vita di Santa Chiara di Assisi.

Mentre la Chiesa si confrontava con il regime fascista, allo stesso tempo viveva un grande sviluppo dell'associazionismo cattolico all'interno della propria struttura (Abignente 2010) e il 1943 fu l'anno della fondazione del Movimento dei Focolari. Nel 1945 erano incirca 500 persone che si riunivano a Trento attorno a Chiara Lubich per sentire le esperienze del “Vangelo vissuto”, cioè il modo in cui queste donne rappresentavano l'applicazione del *Nuovo Testamento* alla vita quotidiana.

Nel 1947 otteneva l'approvazione diocesana del vescovo di Trento l'Opera di Maria (poi focolari), fondata da Chiara Lubich, maestra elementare cresciuta negli ambienti cattolici di Trento dell'Azione Cattolica e del Terzo ordine francescano. Nel 1948 si apriva il primo Focolare maschile<sup>37</sup> a Trento; Chiara Lubich incontrava a Roma il parlamentare Igino Giordani, che diventò il primo focolarino sposato<sup>38</sup>; nel 1954 veniva fondata la diramazione

---

<sup>37</sup> 'Focolari' si chiamano le case dove abitano insieme i focolarini (separati per genere) che sono i laici consacrati del movimento. Abitano insieme in comunità come metafora della “vita in comunione”.

<sup>38</sup> 'Focolarino sposato' è un laico consacrato del movimento che si è consacrato dopo essersi sposato.

dei sacerdoti diocesani e dei religiosi aderenti al movimento; nel 1956 usciva il primo numero della rivista “Città Nuova”.

Nel 1962 Giovanni XXIII approvò *a experimentum* l’Opera di Maria, che nell’estate 1959 aveva raccolto in Trentino più di 10.000 persone provenienti da 27 paesi diversi; nel 1963 venne fondato a Rocca di Papa, vicino a Roma, il primo centro Mariapoli per la formazione dei membri del movimento, nel 1966 venne creato il braccio giovanile dell’Opera e nel 1965 si era avuta l’approvazione dello statuto del consiglio generale dei Focolari da parte di Paolo VI (Faggioli, 2008).

Secondo questo autore, “il ruolo storico dei movimenti lungo il secondo Novecento consiste nell’aver interpretato (anche a livello ideologico), tradotto (sul piano della realtà dei fatti, ben prima che su quello del riconoscimento ecclesiastico) e rappresentato (più a livello esistenziale che teologico) una soluzione al problema di vivere e testimoniare la fede cattolica in una società, come quella europea, nel passaggio critico da una radicata eredità confessionale a una radicale secolarizzazione” (Faggioli 2008, pag. 120).

Il Movimento dei Focolari include tra i suoi membri attivi famiglie, persone individuali e religiosi; possiede una struttura ad albero divisa in branche e flessibile che consente una ampia scelta che va dalla partecipazione occasionale a una adesione più impegnata nel caso che si scelga una determinata 'vocazione'. Tra le diverse vocazioni ci sono la focolarina e il focolarino di consacrazione totale alla vita spirituale, focolarina sposata e focolarino sposato, famiglie, aderenti, religiosi (tra cui vescovi, sacerdoti, seminaristi), volontari e Gen, che significa “generazione nuova” e si suddivide in Gen 1, 2, 3 e 4 secondo l’età.

La struttura organizzativa è composta da una Assemblea Generale, dal centro dell’Opera a Roma dove sono rappresentate tutte le zone del mondo, tutte le vocazioni e i movimenti adiacenti o branche dei focolari, dal Presidente, dal Copresidente e da un Consiglio Generale. I paesi sono articolati in 90 zone, territori che possono includere una nazione o più d’una e sono coordinate da un focolarino e una focolarina responsabili delle attività. A sua volta, ogni zona ha diversi centri o focolari vincolati tramite una rete di comunità locali che si estendono su tutto il territorio<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Intervista a membro attivo del movimento.

Dopo la morte della fondatrice nel marzo 2008, l'Assemblea Generale ha scelto una nuova presidente, d'accordo con quanto stabilito dagli statuti generali che fissano che la presidente del movimento sia sempre una donna e il vicepresidente un religioso focolare.

A livello locale, la comunità è rappresentata tramite un focolare femminile e uno maschile, che dipende a livello regionale da un responsabile; a livello nazionale e il centro dell'opera a Roma e anche le sedi degli incontri internazionali e le cittadelle che è costituito principalmente da Loppiano.

Quello che distingue i focolari da altri movimenti ecclesiali della Chiesa postconciliare è il carisma dell'unità. L'unità, dice Lubich,

“è la parola che riassume la nostra spiritualità: tutti siano uno. Questa è la finalità per la quale siamo nati, l'obiettivo per cui Lui ci ha suscitato” e aggiunge “l'unità si realizza servendo al fratello [...] facendoci uno con il prossimo che troveremo [...] Non è semplice. Esige il vuoto completo di noi [...] per identificarci con gli altri” (Lubich 1992).

Il movimento possiede una struttura formativa di undici scuole temporanee che vanno dai sei mesi ai due anni di studio per ogni vocazione, attive a Loppiano e anche nella cittadella di Montet in Svizzera.

“La creazione, tra fine 2007 e inizio 2008, dell'Istituto universitario “Sophia” con due indirizzi di studio – filosofico-teologico e politico-economico - nella cittadella dei Focolarini a Loppiano (Firenze) ha segnato un successivo passo nell'imprenditoria formativa dei movimenti ecclesiali e nel riconoscimento da parte vaticana della percorribilità di questa nuova via di penetrazione nella chiesa e nella società” (Faggioli 2008, pag. 102).

I principali strumenti di evangelizzazione sono le Mariapoli, cioè gli incontri periodici di approfondimento di temi vincolati all'ideale dell'unità, le Mariapoli permanenti rappresentate dalle 33 cittadelle in tutto il mondo, i convegni (regioni, nazionali e almeno uno all'anno internazionale) e le scuole di formazione per ogni 'vocazione', le pubblicazioni cartacee dell'editoriale propria con più di dieci edizioni in tutto il mondo e le pubblicazioni *online* disponibili sul sito ufficiale del movimento e i siti ad esso collegati.

Allo stesso modo, questo pensiero della vita in comunione del gruppo si manifesta anche con associazioni civili internazionali<sup>40</sup>, gruppi musicali come il Gen Rosso e il Gen Verde <sup>41</sup>, il

---

<sup>40</sup> Per esempio l'Associazione Mondo Unito (AMU), organizzazione finanziata da donazioni private e collaborazioni che realizzano progetti di alfabetizzazione e costruzione di case, etc., in contesti di

partito politico dell'unità basato sull'opera di Iginò Giordani<sup>42</sup> e i diversi dialoghi, tra cui quello ecumenico, con le persone che non professano fede alcuna e il dialogo con la cultura. Quest'ultimo è composto per attività di turismo religioso<sup>43</sup> e le cosiddette "inondazioni" che emergono con la finalità di applicare questo carisma religioso ad ambiti professionali come ad esempio la Scuola Abba per lo sviluppo della dottrina dell'unità, la rete net-one di professionisti di diversi ambiti<sup>44</sup> e il progetto di economia di comunione basato sulla donazione degli utili delle imprese membri al fondo di aiuto internazionale del movimento<sup>45</sup>. Nel caso dei focolari il centro dell'Opera e i suoi movimenti adiacenti generano una struttura altamente divisa a livelli con presenza a livello locale, nazionale e internazionale, con le caratteristiche di un movimento transnazionale principalmente nei suoi passaggi di persone, capitali e informazioni. Il movimento si manifesta come il generatore di processi educativi ad ampio raggio nella formazione dei giovani dalla infanzia e con una presenza in tutti i momenti della vita dei membri proponendo questa disposizione per età e attività trasversali che comprendono tutti gli spazi di socialità dei suoi membri. Gli archivi del materiale visuale sono una testimonianza dei momenti importanti della storia del Movimento come i luoghi di memoria, tra i quali possono citarsi la casa di Chiara Lubich a Rocca di Papa (Roma) o il primo focolare a Trento e la prima cittadella a Loppiano che sono anche risorse di evangelizzazione di questo gruppo.

---

marginalizzazione sociale principalmente in Africa, Indonesia, Cuba e Haiti ([www.amu-it.eu](http://www.amu-it.eu)) o associazioni giovanili come Giovani per un mondo Unito ([www.mondounito.it](http://www.mondounito.it)).

<sup>41</sup> Gen verde è nato nel 1964, ha registrato più di 60 dischi in più di nove lingue Per ulteriori informazioni vedere [www.genrosso.com](http://www.genrosso.com).

<sup>42</sup> Deputato e scrittore italiano, è stato il primo focolarino sposato. Aveva conosciuto Chiara Lubich in Parlamento nel 1948 ed è considerato uno dei co-fondatori del Movimento dei Focolari. La sua tomba è insieme a quella di Chiara Lubich. Vd. [www.iginogiordani.info](http://www.iginogiordani.info)

"Foco aveva trovato in Chiara quello che credeva possibile ma non sapeva come, l'essere santo come laico", racconta un'aderente al movimento (Note etnografiche Novembre 2011).

<sup>43</sup> Una delle attività turistiche è "Incontri Romani", da cui sono passate 4500 persone di diverse nazionalità e confessione durante il 2011. Si tratta di visite di turismo religioso della città di Roma guidate da membri del movimento.

<sup>44</sup> [www.net-one.org](http://www.net-one.org).

<sup>45</sup> Economia di comunione nasce in Brasile nel 1991; funziona come una rete di distribuzioni degli utili delle imprese associate, ha quattro punti fondamentali: "la comunione tra gli uomini, la cultura del dare per opposizione alla cultura del consumo, la formazione di uomini nuovi, di laici che cristianizzano i diversi ambiti della vita e il generare scuole di formazione per imprenditori, economisti, etc." (Fondi e Zanzucchi 2003, pag. 512-513).



A livello locale, il Movimento dei focolari è presente nella città di Padova tramite un focolare femminile e uno maschile e le diverse organizzazioni che sono branche di questo gruppo. Per la sua vicinanza geografica alla città di nascita della fondatrice, Padova è stato uno dei primi focolari della regione. È quello che si denomina 'zona costituita' perché sono presenti tutte le 'branche' del movimento, come racconta un membro attivo: “prima il focolare di Padova raggruppava le città di Padova, Rovigo e Vicenza, invece adesso è Padova, Treviso e Venezia [...] Come numero di persone un migliaio, mille cinque a grosso modo, ecco compresi, le branche [...] perché poi devi distinguere le persone più impegnate e le persone che aderiscono a questa spiritualità ma lavorano soprattutto in parrocchia”<sup>46</sup>.

I focolari costituiscono un gruppo ridotto rispetto ai 220.000 abitanti di Padova, ma allo stesso tempo sono una minoranza attiva all'interno dei cattolici in rapporto alle loro pratiche, come si analizzerà nei prossimi capitoli.

Tramite i musulmani che lavorano nel dialogo interreligioso mi sono messa in contatto con le focolarine di Padova, dopo alcune visite al focolare alla ricerca di bibliografie e interviste, mi hanno invitato a frequentare il convegno annuale di aderenti al movimento a Roma durante tre giorni con altre quaranta persone provenienti dalla zona di Venezia e Padova. Il convegno era frequentato da un totale di 1016 persone, secondo fonti dell'organizzazione del movimento da diversi paesi come Australia, Argentina, Sudafrica, Germania, Olanda, Portogallo, Spagna, Slovenia, Malta e altre città d'Italia come Milano, Bologna, Trento, Verona, Treviso, Udine, Firenze, Pisa, Loppiano, Napoli, Bari, Castelli Romani, Roma, Abruzzo, Sardegna e Molise. Mi ricordo le mie prime impressioni: mi sembrava di essere in un *talk show* dal vivo, le giornate passavano in un grande auditorio, sul palcoscenico c'era una coppia che conduceva come se fosse un programma dal vivo e si vedevano due telecamere con gru che si spostavano riprendendo tutto. Il convegno si svolgeva in italiano con traduzione simultanea in spagnolo, inglese, maltese, portoghese, tedesco e sloveno. Le stanze erano condivise e i pasti si prendevano in una mensa nella quale a turni si aiutava a pulire “insieme agli altri”.

Dopo il convegno, di ritorno a Padova ho cominciato a frequentare la messa mensile, frequentata dalla comunità focolare di Padova che partecipano del movimento in diverse 'vocazioni' tra cui due delle tre famiglie intervistate con i suoi figli e nipoti. In queste

---

<sup>46</sup> Intervista a un membro attivo del movimento di Padova.

occasioni mensili si legge la Parola di Vita che è un commento della fondatrice su una frase del Vangelo sulla quale si riflessione negli incontri del mese in corso.

Le famiglie costituiscono un punto della catena transnazionale che è questo movimento che funziona come una rete. Per esempio tra i figli di queste famiglie Marcella della famiglia 3 ha vissuto per un periodo a Loppiano<sup>47</sup>, Paolo ha passato un'estate in una delle cittadelle dell'Africa e Vanessa ha vissuto una Pasqua a Mosca in una 'missione' con altri membri del movimento, così come negli incontri dei giovani si conoscono con altri figli di altre famiglie focalari di altri paesi, come mostrano molte fotografie visionate durante le interviste.

Un'ultima nota metodologica e in rapporto alla bibliografia esistente sui focalari in cui la maggioranza è stata prodotta da membri del movimento stesso come articoli in riviste scientifiche e tesi di dottorato sui focalari.

Per concludere, durante la ricerca sul campo, e durante l'analisi si è cercato di portare il proprio coinvolgimento ai fini della ricerca che è presentato tramite diverse tematiche sviluppate nei capitoli. L'accento dei dati è messo sulle pratiche, le strutture organizzative, le modalità di partecipazione e come tutto questo interagisca con l'ambiente socioculturale di Padova.

### 1.8 Contesto della ricerca: sul perché non possiamo non dirci cristiani

In questa sezione si descrive il contesto religioso dell'Italia contemporanea e in particolare Padova che è stata la città dove si è svolta la ricerca. La sezione è organizzata a partire delle ricerche realizzate e le percentuali emersi in rapporto all'appartenenza e la partecipazione religiosa, in secondo luogo sulla diversità religiosa accentuata con le migrazioni internazionali e la presenza dell'associazionismo tanto nell'ambito cattolico come in quello delle nuove generazioni di musulmani italiani.

La tradizione cattolica, come scrive Cartocci (2011, pag. 12), appare il collante più antico, il tratto più solido di continuità fra le diverse componenti dell'Italia. Il credo cattolico, e la presenza istituzionale della Chiesa, tendono a richiamare un'immagine di omogeneità, al punto da proporsi come un vero e proprio fattore identitario, un elemento di uniformità che travalica il piano religioso per plasmare un più ampio *habitus* culturale che caratterizza il

---

<sup>47</sup> La prima cittadella del movimento a pochi chilometri da Firenze.

popolo italiano, bilanciando la molteplicità dei fattori di divisione e contrapposizione: geografici, politici ed economici.

L'autore si domanda se sia ancora un paese cattolico in cui secondo la sua ricerca (2011), il 60% delle coppie si sposa in chiesa, i bambini nascono per l'80% dopo il matrimonio, il 90% degli scolari frequenta le lezioni di religione nelle scuole. Coloro che non mettono piede in chiesa sono meno del 20% degli italiani. Tra questi, comunque, una buona metà ha più fiducia nella Chiesa che nello Stato, almeno come istituzione educativa e di carità.

L'Italia è solo in apparenza un paese cattolico, conclude l'autore, dove solo il 30% partecipa regolarmente alla celebrazione eucaristica domenicale e dopo i 14 anni la partecipazione crolla e risale lentamente solo passati i 50 anni di età. Allora come considerare un buon cattolico chi si ricorda di andare in chiesa solo a Natale e a Pasqua? Oppure chi diserta sistematicamente la chiesa prima e dopo aver celebrato le nozze davanti al prete?

Franco Garelli nel 2006 cita l'indagine Ramp (sul pluralismo religioso e morale degli italiani) in cui circa l'80% degli italiani dai diciotto ai settantaquattro anni ammette di appartenere al cattolicesimo, mentre le altre confessioni religiose riguardano circa il 2% della popolazione (Garelli 2007, pag. 145).

Paolo Jedlowski sostiene che nella situazione contemporanea italiana diverse generazioni ora viventi hanno vissuto condizioni di vita e processi formativi molto diversi fra loro come il rapporto con il fascismo e dove tutto il patrimonio delle conoscenze e dei valori tende ad essere rifiutato dai più giovani in nome della diversità e della novità delle condizioni (Jedlowski 1989, pag. 98).

La diversità religiosa è stata resa notevole dalle migrazioni internazionali in Europa, dagli anni novanta in poi, e l'opinione pubblica evidenzia la presenza dell'Islam che è ora la seconda religione del paese (Allievi 2003). Secondo la Fondazione Agnelli (Frisina 2007), i giovani musulmani tra i 6 e i 25 anni sono 300.000, tra i quali 130-140.000 sono nati o scolarizzati in Italia, e hanno una rete di moschee e centri sociali costruiti in tutto il Paese.

Secondo Maria Bombardieri, “assistiamo oggi allo sviluppo della seconda generazione nata o giunta nell'infanzia, poliglotta, italiana nel cuore e nei valori, ma dopo molti anni non ancora per la legge dello Stato. Una generazione impegnata e organizzata in associazioni, attiva su testate giornalistiche cartacee e online e in politica”.

Secondo la ricerca di Bombardieri (2011, pag. 72) in Veneto i musulmani sono 149.000, il 33% degli stranieri residenti; provengono prevalentemente dal Marocco (11,9%), dall'Albania (6,2%) e dal Bangladesh (3,5%). La mappatura di Bombardieri rileva la presenza di 769 luoghi di culto islamici in Italia per 1.325.536 musulmani, pari al 34% dei residenti stranieri e al 2,2% della popolazione (Bombardieri 2011, pag. 52).

Nel decennio 1991-2000 in Veneto la popolazione immigrata è sestuplicata, passando da 25.000 a circa 140.000 presenze; l'1,84% di essa è formato da extracomunitari, provenienti per circa la metà da paesi islamici (Guolo 2003, pag 78). Negli stessi anni cominciano anche le migrazioni dei paesi dell'Europa dell'Est come Albania e Romania, e così aumenta anche la presenza di cristiani ortodossi in Italia.

L'Italia non ha scelto un proprio modello di integrazione culturale come quello assimilazionista francese o quello multiculturalista inglese, e mantiene così una politica di esclusione, con accordi con diverse confessioni (tra cui l'ebraismo) ma non con la comunità musulmana. Renzo Guolo chiama questa realtà italiana “assimilazionista senza assimilazione”, perché l'assimilazione prevede la cittadinanza. L'autore afferma che “l'Islam è un problema per la società italiana: la differenza culturale e religiosa di cui è portatore la divide; l'Islam dunque interroga drammaticamente la società italiana sulla propria identità, sulla propria coesione, sulla propria storia [...] 'l'uomo islamico' appare agli occhi di molti italiani antropologicamente 'altro'” (Guolo 2003, pag. V-VI).

Su questo, le organizzazioni giovanili come i Giovani Musulmani d'Italia (GMI) cercano di costruire rapporti di appartenenza con il paese in cui sono nati e la cultura in cui sono cresciuti, con la possibilità di esercitare il loro diritto cittadino e di esprimere la loro identità religiosa. Le politiche restrittive alla cittadinanza e l'idea diffusa dai *mass media* dell'Islam come terrorismo<sup>48</sup> collocano chi non è italiano e cattolico in quel luogo ambiguo dell'alterità in un paese che presenta nuove sfide a livello culturale e religioso.

---

<sup>48</sup> Si fa riferimento agli articoli di diversi intellettuali come “La rabbia e l'orgoglio” di Oriana Fallaci (2001), dove l'autrice mette in guardia gli italiani sulla presenza musulmana: “Mentre i musulmani si riproducono 'come topi' e l'Italia è in piena crisi demografica”, o il sacerdote Gianni Baget Bozzo, che sostiene che la lotta contro il cristianesimo non sia un aspetto accidentale ma costitutivo dell'Islam, e ne attribuisce la responsabilità a papa Giovanni Paolo II che sembra vedere nell'Islam un alleato contro l'Occidente immorale, una risposta al suo ateismo e libertinismo (Guolo 2003).

Dall'altra parte, la presenza dell'associazionismo cattolico, nelle sue diverse manifestazioni di gruppi e movimenti all'interno della Chiesa cattolica italiana segnalano quello che Garelli denomina subcultura cattolica nella società italiana (Garelli 2007) in rapporto ai laici che mantengono una corrispondenza tra le credenze e la vita quotidiana, dando ai loro figli un'educazione religiosa e partecipando a una comunità religiosa.

Le parrocchie sembrano continuare ad essere i luoghi dove hanno luogo il catechismo, i sacramenti, le celebrazioni e le associazioni di aiuto come Caritas. Abruzzese (2010) avverte che si è venuto dissolvendo il rapporto tra il territorio in cui si abita e le istituzioni che lo caratterizzano, tra le quali la parrocchia. A questo si aggiunge lo sviluppo di attività parascolastiche presso centri specializzati che finiscono con l'ignorare la parrocchia come centro di incontro.

Ricerche attuali manifestano una diminuzione della partecipazione ai riti religiosi ma allo stesso tempo un rifugio nella preghiera e nella riflessione personale, che fa emergere l'esperienza della fede in una dimensione più individuale che comunitaria (Garelli 2011).

Storicamente la cultura cattolica ha costituito un elemento identitario della popolazione italiana, anche prima dell'unificazione del paese, che a differenza di altri paesi europei non ha vissuto guerre civili religiose e ha mantenuto una presenza monoculturale anche di fronte a differenze culturali. Pace spiega che gli italiani riconoscono alla Chiesa cattolica una funzione sociale nazionale negli aspetti dell'educazione, la morale, della garanzia dell'identità collettiva e della memoria della nazione; l'Italia in quanto paese cattolico è quindi descritta come “un codice simbolico condiviso dalla coscienza collettiva degli italiani” (Pace 2005).

“La tradizione cattolica appare così come il collante più antico, il tratto più solido di continuità fra le diverse componenti del paese. Il credo cattolico, e la presenza istituzionale della Chiesa, tendono a richiamare un'immagine di omogeneità, al punto da proporsi come un vero e proprio fattore identitario, un elemento di uniformità che travalica il piano religioso per plasmare un più ampio *habitus* culturale che caratterizza il popolo italiano, bilanciando la molteplicità dei fattori di divisione e contrapposizione: geografici, politici ed economici” (Cartocci 2011, pag. 12).

Da parte sua, Abruzzese riporta come le eredità religiose espresse da un intero arcipelago di beni culturali e di riferimenti simbolici finiscono per entrare a far parte di un patrimonio cognitivo condiviso (Abruzzese 2010, pag. 260), e aggiunge “un universo simbolico fatto di luoghi storici e identitari, di icone e date, di gesti e forme rituali che continuano a comunicare

in modo apparentemente indipendente dalle reti parrocchiali e dalla pastorale domenicale” (Abbruzzese 2010, pag. 262).

Fino a qui una descrizione del contesto in cui si è svolta la ricerca e in cui le comunità e le famiglie studiate hanno in comune la diversità in rapporto con il contesto che può definirsi come “culturale cattolico italiano”. Sono immerse in lotte di rivendicazioni di cittadinanza come i giovani musulmani impegnati, sono passati per percorsi migratori come i figli delle famiglie marocchine e somale, sono attivisti della Chiesa cattolica come i focolari e sono minoranze etniche con pratiche caratterizzanti come le messe secondo il rito armeno di queste quindici famiglie di discendenti residenti a Padova.

Sulle tradizioni e le nuove generazioni, il prossimo capitolo tratterà della memoria, perché è il concetto che attraversa questa tesi e ci servirà per conoscere le reinterpretazioni nella generazione dei figli, con particolare attenzione alla dimensione religiosa familiare.

## Capitolo 2- Come e perché la memoria può essere utile per comprendere la socializzazione religiosa?

Nel capitolo precedente sono stati spiegati gli obiettivi, la costruzione del problema e come si è svolto il processo metodologico in ciascuna comunità. A livello teorico la ricerca ha una prospettiva analitica data dal concetto di memoria, e questo capitolo ha l'intenzione di spiegare come e perché la memoria è utile per capire la trasmissione della religione in famiglie di differenti confessioni. I riferimenti teorici della ricerca verranno inseriti insieme ai dati nei capitoli empirici che seguono per una scelta di redazione; era tuttavia necessario spiegare cosa si intende per memoria, perché questo è il concetto che attraversa la tesi come strumento per capire la trasmissione della religione e le sue pratiche.

Questo capitolo è organizzato in due parti, attraverso i riferimenti ad autori che hanno spiegato la memoria in diverse dimensioni; nella seconda parte del capitolo si farà particolare attenzione alla memoria religiosa, familiare e collettiva. Anche nel caso della metodologia visuale la memoria è presente nella materialità delle fotografie usate durante le interviste, e può essere utile per comprendere come ricordano i gruppi credenti e le famiglie studiate nel corso di questa ricerca.

Nell'ambito delle religioni abramitiche, la memoria gode di una posizione privilegiata. Già nel primo libro della Sacra Scrittura- Genesi- l'alleanza fra Dio e il suo popolo si rinnova attraverso il ricordo (Gen. 9, 14-15). (Montesperelli, 2003, pag. 30).

Richiamare alla memoria qualche avvenimento passato è ricordare; fare memoria evidenzia quanto tempo è passato tra il momento attuale e ciò che si ricorda. I ricordi cambiano secondo il luogo a partire da cui si ricorda; si aggiungono elementi e percezioni diverse, e non si ricorda nello stesso modo come figlio e come padre, non si ricorda ugualmente un genitore vivo che uno morto. La memoria in questa ricerca è il modo per capire come si abita nella propria vita (e nel proprio tempo) con la coscienza del passato e di chi è venuto prima, di cosa rappresenti una memoria religiosa familiare e come si abitano i suoi luoghi. In fine la memoria costituisce il modo di abordare i ricordi per capire il presente e le sue pratiche religiose.

## 2.1 Diversità di memorie

Per cominciare, Jan Assman distingue tra i registri del passato la memoria culturale dalla memoria comunicativa, quest'ultima comprende i ricordi che si riferiscono al passato recente che un essere umano condivide con i suoi contemporanei: il caso tipico è la memoria generazionale. Assmann segnala che questa memoria si costruisce nell'interazione della quotidianità trasmessa fra le generazioni tramite i testimoni, ed è meno istituzionalizzata della memoria culturale, che ha oggettivazioni stabili (Assman 1997, pag. 25). Nel caso della trasmissione religiosa, la quotidianità della famiglia e l'abitare la casa inscrivono una memoria incorporata che può essere definita come comunicativa. Carmen Leccardi (2009) sostiene che nelle relazioni familiari la esperienza viene incorporata come un "atteggiamento naturale" di cui le generazioni sono "memoria vivente" di questa "memoria lunga" (riprende a Isabelle Bertaux-Wiame 1988, citato in Leccardi, 2009) come trasmissione familiare al di sotto della soglia della consapevolezza.

La memoria culturale invece si orienta in base a punti fissi nel passato che non è in grado di conservarsi in quanto tale, ma si coagula piuttosto in figure simboliche a cui viene agganciato il ricordo; nell'ebraismo per esempio le storie dei padri – l'esodo, la peregrinazione nel deserto, la conquista del paese, l'esilio – sono figure che si ricordano nelle celebrazioni liturgiche e nelle festività (Assman 1997).

Fra i casi studiati in questa ricerca, la figura simbolica viene racchiusa tra i focolari nella persona della fondatrice Chiara Lubich; essi hanno saputo trasferire (tramite il ricordo) il carisma della fondatrice nella continuità del movimento dopo la sua morte.

Connerton (1989) segnala che il ricordo diventa un termine tecnico attraverso il quale si definiscono le operazioni con cui gli ebrei praticanti richiamano alla mente e si riappropriano nella loro vita attuale dei più importanti eventi caratterizzanti della storia della loro comunità (Connerton 1989, pag. 56).

In collegamento a ciò, la memoria culturale, attraverso i rituali e le celebrazioni, è garante dell'identità del gruppo trasmessa sotto forma di ripetizione. Assmann fa riferimento alla formazione culturale come al mezzo tramite cui l'identità collettiva viene costruita e mantenuta attraverso le generazioni e a come i riti la riproducono; al suo interno la religione conserva la sua struttura anacrona e quello che non deve essere dimenticato. Fra le comunità



menzionate nel capitolo precedente, gli armeni rivivono la messa secondo il rito armeno, con le modifiche che la versione padovana comporta, per dare una continuità o quello che Ricoeur chiama “dovere di memoria” e che consiste essenzialmente nella responsabilità di non dimenticare (Ricoeur 2003, pag. 49) e la comunità ebraica immersa in un contesto culturale cattolico ma anche con una storia italiana della comunità.

Zerubavel (2003) ha studiato come il passato viene registrato e organizzato nelle menti, e sostiene che l'essere sociale presuppone la capacità di esperire cose che accaddero ai gruppi a cui apparteniamo ben prima che noi vi comparissimo, e di esperirle come fossero parte del nostro passato individuale (Zerubavel 2003, pag. 13). Per questo autore ricordare è anche un'attività guidata da norme della rimembranza, inequivocabilmente sociali, che ci dicono cosa dovremmo ricordare e cosa invece dimenticare. Sul ricordo, Roberto della Rocca (2007) afferma che il verbo *zachar* (ricordare) appare 222 volte nella Bibbia ebraica, e nella maggior parte dei casi ha per soggetto o Israele o Dio. “Al popolo ebraico viene ingiunto di ricordare e al tempo stesso viene anche imposto di non dimenticare” (Della Rocca, 2007, pag 47).

Zerubavel rivolge particolare attenzione al linguaggio come emancipatore della memoria umana, dal momento in cui rende possibile condividere le esperienze personali con altri attraverso la comunicazione, condizione perché tali esperienze possano essere preservate come ricordi. Della Rocca da sua parte dirà che “attraverso il racconto, l'ebreo rivive il passato di liberazione e anticipa il futuro di redenzione; tutto questo è il risultato della disposizione a raccontare e ad attualizzare la memoria (Della Rocca, 2007, pag 54).

A questo riguardo, i focolari praticano la metodologia del racconto delle esperienze vissute nei raduni tanto a livello locale come internazionale tra i loro membri.

Quanto a che cosa debba essere ricordato, Aleida Assmann distingue tra memoria funzionale e memoria d'archivio, di cui la prima costituirebbe un serbatoio di contenuti che possono essere richiamati, e la seconda è il cumulo dei ricordi non organizzati che rappresentano lo sfondo della prima, come succede nelle interviste quando le fotografie vengono visionate.

I ricordi vengono inseriti nel campo di forza di un preciso significato si differenziano dai dati sensibili e dalle esperienze che erano precedentemente. La memoria produce senso, e il senso stabilizza la memoria. È sempre oggetto di costruzione e di un significato da stabilizzare a posteriori (Assmann 2002, pag. 151).

Per questa autrice, a livello culturale il soggetto è portatore della propria memoria funzionale, mentre la memoria funzionale di una nazione è composta di soggetti collettivi che condividono una precisa ricostruzione del passato. Emerge così l'importanza dell'affermazione del gruppo che organizza la memoria funzionale a partire dai ricordi della memoria archivio. Marie-Claire Lavabre non fa distinzione tra memoria archivio e memoria funzionale, e spiega che la memoria non si riferisce più soltanto alla capacità di un individuo di fissare, conservare e ricordare il passato; essa evoca, disordinatamente, tutte le forme di presenza di un passato: “tutto è memoria dal momento in cui il rapporto con il passato coinvolge l'identità dei gruppi sociali” (Lavabre 2009). L'autrice spiega il carattere polisemico del concetto di memoria tramite tre paradigmi rappresentati dagli autori francesi Paul Ricoeur, Pierre Nora e Maurice Halbwachs, che secondo lei costituiscono tre maniere relativamente contrastanti di pensare la questione. In particolare, fa riferimento ai “luoghi di memoria” di Nora<sup>49</sup>, al “lavoro della memoria” di Paul Ricoeur<sup>50</sup>, e ai quadri della memoria per pensare “la memoria collettiva” di Halbwachs<sup>51</sup>.

Sul carattere eminentemente privato della memoria, dice Ricoeur, “i miei ricordi non sono i vostri [...] la memoria è un modello di esser-sempre-mia, di possesso privato, per tutte le esperienze vissute del soggetto [...] la memoria è del passato e questo passato è quello delle mie impressioni” (Ricoeur 2003, pag. 137).

In questo caso, la memoria rimane individuale nella misura in cui il soggetto ricorda in base alle proprie esperienze tramite la memoria corporea e la memoria dei luoghi.

Si costituisce il fenomeno dei “luoghi di memoria” che funzionano un appoggio alla memoria che fallisce [...] I luoghi “restano” come le iscrizioni, i monumenti, mentre i ricordi trasmessi con la sola voce volano come le parole (Ricoeur 2003, pag. 62).

Secondo l'autore i luoghi hanno tre sensi: materiali, che possono essere utilizzabili; simbolici, che assicurano la loro trasmissione; e funzionali, che riconducono ai rituali. È proprio nei luoghi che “si cristallizza e si rifugia la memoria [...] il sentimento della continuità vi è semplicemente residuale, sono dei resti” (Ricoeur 2003, pag. 579). Tra i luoghi di memoria di questa ricerca possono enumerarsi: il ghetto dove si trova la ex sinagoga tedesca come quella attuale di rito italiano e sulle mura le iscrizioni di quella che fu la sinagoga di rito spagnolo, le

---

<sup>49</sup> Nora, Pierre. *Les lieux de mémoire* (1984) Gallimard: Paris.

<sup>50</sup> Ricoeur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) Seuil: Paris.

<sup>51</sup> Halbwachs, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) Alcan: Paris

città di Trento e Loppiano per il Movimento dei Focolari, l'isola di San Lazzaro per gli armeni, le sale di preghiera che sono state garage, palestre e in alcuni casi oggi sono considerate moschee anche strutturalmente.

Su Pierre Nora, Aleida Assman spiega che l'autore ha dimostrato come le società, con i loro sistemi di segni e simboli, operano dietro la memoria di gruppo, così che l'individuo partecipa di una memoria e di un'identità comune. In rapporto con Halbwachs, questa comunità astratta, come potrebbe essere una nazione, è composta da individui che condividono simboli trasmessi nello spazio e nel tempo (Assmann 2002).

I luoghi sono luoghi di memoria nella misura in cui un gruppo condivide dei simboli che li lega a un'identità comune. Su questi simboli condivisi, a Maurice Halbwachs viene riconosciuta l'introduzione del concetto di memoria collettiva, che descrive in questo modo:

Per rievocare il proprio passato, un uomo ha bisogno spesso di far ricorso ai ricordi degli altri. Utilizza punti di riferimento che esistono fuori di lui, e che sono stabiliti dalla società. Di più: il funzionamento stesso della memoria individuale non è possibile senza quegli strumenti che sono rappresentati dalle parole e dalle idee, strumenti che l'individuo non ha inventato da solo, ma ha preso dal proprio ambiente. D'altra parte, è vero che non ci si ricorda che di ciò che si è visto, fatto, sentito, pensato in un momento determinato, vale a dire che la nostra memoria non si confonde con quella di un altro. Essa ha limiti precisi nello spazio e nel tempo. Questo vale anche per la memoria collettiva: ma i limiti non sono gli stessi (Halbwachs 1968, pag. 64).

Così la memoria individuale si avvale della memoria collettiva dei gruppi e della società come la memoria funzionale di Assmann si avvale della memoria archivio. I luoghi di memoria costituiscono anche simboli dell'identità comune, come la Mecca per i musulmani, anche se non vi sono mai stati, l'isola di San Lazzaro a Venezia per gli armeni, che viene chiamata 'la piccola Armenia', Israele per gli ebrei, e la cittadella di Loppiano per i focolari.

Allo stesso modo, le feste e gli anniversari, e le analogie storiche, evidenziano il fatto che i nostri 'vincoli' con il passato non sono sempre fisici o iconici, ma ben spesso puramente simbolici (Zerubavel 2003, pag. 87), come quelli religiosi.

In un passaggio fondamentale del Nuovo Testamento, Gesù affida la sua missione agli uomini mediante un esplicito riferimento alla memoria come è "fate questo in memoria di me" (Luca 22,19) (Montesperelli 2003, pag. 31).

Ogni gruppo, d'altra parte, si separa e si rinchioda nel tempo e nello spazio. È all'interno di queste microsocietà che si sviluppano delle memorie collettive originali che conservano per un certo

tempo il ricordo di avvenimenti che hanno importanza solo per loro, e che interessano tanto più ai membri quanto meno essi sono numerosi (Halbwachs 1968, pag. 87).

Hervieu-Léger (1993, pag. 273) chiama queste “piccole memorie” comunitarie, nel senso che mantengono “l'utopia” per contrapposizione alla cultura moderna e alla sua pretesa di universalità, che riprenderò dopo in riferimento ai gruppi credenti.

L'originalità di Halbwachs, dice Jedlowski, consiste nel porre il postulato che il passato che si presentifica nell'atto del ricordo non è passato che ritorna, ma una effettiva ricostruzione del passato stesso, una riformulazione che è soggetta di volta in volta a riaggiustamenti e revisioni che derivano dal mutare dei punti di vista operanti nel presente. Secondo questa impostazione, la memoria emerge come un insieme dinamico, luogo non solo di selezioni, ma di reinterpretazioni e riformulazioni del passato. La sua funzione consiste, più che in quella di fornire immagini 'fedeli' del passato, in quella di preservare quegli elementi del passato che garantiscono ai soggetti il senso della propria continuità e l'affermazione della propria identità (Jedlowski 1989, pag. 48).

Jedlowski stabilisce tre linee generali nell'opera di Halbwachs:

1) la memoria individuale è sempre anche memoria collettiva (o nel senso di un suo inquadramento necessario in strutture sociali di pensiero, o nel senso di un suo sedimentare in rapporto all'appartenenza del singolo a determinati ambienti sociali. 2) la memoria (individuale o collettiva) rappresenta la continuità del passato nel presente solo a condizione di sottoporre le immagini del passato ad un'opera costante di selezione, sintesi e ricostruzione che muove dagli interessi del presente. 3) la memoria è un fattore dell'identità – tanto a livello individuale che collettivo – ma ne è anche l'espressione: l'identità presente, in altre parole, si esprime in determinate interpretazioni del passato, ad essa tendenzialmente congruenti, da cui ritrae forza (Jedlowski 2002, pag. 52).

In questo senso, l'importanza del concetto di memoria collettiva è in rapporto con la condivisione di un ricordo comune con il gruppo e con le reinterpretazioni che ogni ricostruzione del passato comporta. Si può aggiungere che nella comunicazione si trasmette la testimonianza e si rende possibile il suo ritorno come ricordo, e che nei rituali la ripetizione incorpora il ricordo nelle pratiche.

Per finire, nel campo specifico della sociologia della memoria, Andrea Cossu (2008) passa in rassegna le tre maggiori direttrici di ricerca: una sociologia 'strutturale' della memoria, i cui riferimenti sono Durkheim e Halbwachs; una seconda che ha che fare con lo sviluppo di una sociologia storica della costruzione del passato, rifacendosi al pragmatismo di Mead; e le tendenze attuali, interessate alle pratiche concrete di iscrizione e incorporazione della

memoria. Entrambe le tradizioni, quella strutturalista e funzionalista (Durkheim e Halbwachs) e quella principalmente costruttivista di Mead, insistono su una generale preminenza della definizione del passato come vincolo che limita una costruzione completamente arbitraria del presente.

Secondo le tendenze attuali, tra cui l'approccio presentista (Olick 1998), è il presente a produrre il passato, con particolare interesse alle commemorazioni e alla riconciliazione e alla creazione di un passato condiviso, sollevando due questioni: il ritorno dell'individuo concreto come soggetto della memoria collettiva e l'accento sulle caratteristiche emotive della memoria. Alcuni autori insistono su un approccio socio-semiotico (Zerubavel 2003) dove la materialità della memoria iscrive rappresentazioni del passato in oggetti e pratiche definite (Wood 1999) e si dà rilevanza alla contingenza delle pratiche di memoria e al loro carattere situato (Schudson 1994; Wagner-Pacifici 1996)<sup>52</sup>.

## 2.2 Memoria religiosa familiare

Dopo l'esposizione dei diversi modi di capire il concetto polisemico di memoria, questo paragrafo tratta sulla memoria collettiva e viene intesa dalla prospettiva della sociologia della religione. In particolare sui gruppi credenti nel modo in cui hanno continuità nella situazione di modernità in cui gli individui appartengono a una diversità di memorie collettive.

Willaime segnala che le rappresentazioni di origine religiosa possono continuare, malgrado le apparenze, a strutturare la rappresentazione dell'uomo, del mondo, della vita in società, dell'economia e dei rapporti sociali di filiazione e alleanza (Willaime 2012).

Riguardo alla memoria dei gruppi, Halbwachs (1941) segnala anche le caratteristiche di quelli religiosi:

La memoria dei gruppi conserva molte verità, idee, concetti, proposizioni generali e la memoria del gruppo religioso mantiene il ricordo delle verità dogmatiche che gli furono rivelate in origine o che le generazioni successive di fedeli e di chierici fissarono e formularono. Ma per fissarsi nella memoria di un gruppo, una verità deve presentarsi sotto la forma concreta di un avvenimento, di una figura personale o di un luogo (Halbwachs 1941, pag. 133).

---

<sup>52</sup> Per esempio gli oggetti nei musei, i monumenti, le commemorazioni, i libri, i nomi dei luoghi, etc.

Una memoria collettiva non è fatta di ricordi “comuni”, ma di un linguaggio in cui questi possono essere trasmessi [...] Fino a che una tale memoria collettiva non ha modo di consolidarsi, nelle pratiche sociali in cui i ricordi vengono condivisi e dotati di un significato, i ricordi restano muti (Jedlowski 2002, pag. 61).

Da questo punto di vista, Pace spiega che ogni religione è potenzialmente un orizzonte di possibilità del senso, alcune attualizzate altre no, in un rimando continuo aperto e mobile ad altri significati (Pace 2008, pag. 76). Comunicare, dice l'autore, significa estrarre un significato fra i possibili significati, elaborarlo e farne oggetto di transazione simbolica con un possibile interlocutore (Pace 2008, pag. 87).

I gruppi ricostruiscono il proprio passato in base a ricordi in comune che garantiscono la loro continuità come gruppo. Questi ricordi sono comunicati e vengono fissati nelle pratiche, come ad esempio le festività ebraiche, e nella figura carismatica di una persona, come nel caso dei focolari nella fondatrice o nel Profeta Muhammad tra i musulmani.

La sociologia della religione, secondo Hervieu Léger (1996), intende la credenza religiosa come vincolata ad una 'memoria autorizzata', ad una tradizione che unisce ogni individuo del gruppo credente con i suoi predecessori e i suoi successori, creando una memoria collettiva del cui passato si nutre la comunità per affrontare il presente e proiettarsi nel futuro.

La memoria non è soltanto una trasmissione di un capitale simbolico, ma un lavoro costante sull'identità del gruppo, sui limiti della fede, una continua risignificazione dei linguaggi e dei simbolismi di comunicazione secondo il momento storico e sociale.

La memoria – tanto a livello individuale quanto collettivo – si caratterizza per processi di ricostruzione, in cui il passato è accessibile rispetto alle problematiche del presente (Jedlowski 2002).

La memoria collettiva funziona come istanza di regolazione del ricordo individuale, in funzione delle circostanze del presente. Essa si sostituisce al ricordo individuale anche ogni volta che supera la memoria di un gruppo dato e l'esperienza vissuta di coloro per cui essa è di riferimento [...] Nel caso della memoria religiosa, la normatività della memoria collettiva si trova rafforzata dal fatto che il gruppo si definisce, oggettivamente e soggettivamente, come una discendenza crescente (Hervieu Leger 1996, pag. 193).

In questo modo il gruppo richiama a un'autorità che stabilisce un senso alla frammentazione della memoria e mantiene una continuità tra i membri del gruppo.

Al principio di ogni credenza religiosa, vi è la fede della continuità di una discendenza e manifestata nell'atto, essenzialmente religioso, di fare memoria (anamnesi) del passato che dà un senso al presente e contiene l'avvenire. La pratica dell'anamnesi avviene in genere nella forma del rito (Hervieu Leger 1996, pag. 194).

Sulla trasmissione all'interno dei gruppi credenti Pace afferma che:

La dottrina cerca di fissare nella memoria i contenuti perenni di un credo religioso così come il canone cerca di fissare la parola viva in un testo scritto. Ma ogni atto di fissazione non riesce a sottrarsi al rischio del movimento della trasmissione: così come un passo di un testo sacro può essere letto e riletto in modi diversi nel tempo, allo stesso modo la dottrina può essere interpretata in modo selettivo o critico, arrivando al punto da metterne in discussione alcuni punti ritenuti sino a un certo momento immutabili (Pace 2008, pag. 202).

In tal modo la memoria, intesa tanto sul piano individuale quanto su quello collettivo, si caratterizza come costituita da processi di ricostruzione, dove il passato è accessibile in relazione agli interessi che agiscono nel presente (Jedlowski 2002).

Questi autori indicano che la memoria è soggetta a reinterpretazioni secondo le necessità del presente. Sulla realtà del cattolicesimo italiano Abbruzzese (2010) afferma che le eredità religiose sembrano manifestarsi come l'insieme delle credenze e dei simboli religiosi ereditati e custoditi dal singolo, in una sorta di personale cassetto della memoria, pronte ad essere recuperate e riattivate non appena un evento o una personalità carismatica, capace di interpretare le circostanze che scuotono le esistenze individuali e collettive, torna a legittimarle<sup>53</sup>.

Hervieu-Leger (1996, pag. 222) descrive come l'immaginario moderno della continuità si presenti quindi come un intreccio di memorie frammentarie, che sono anche memorie 'lavorate', inventate, continuamente riplasmate in funzione di un presente sottoposto in maniera sempre più pressante all'imperativo della novità: se è possibile cogliere qualcosa del radicale processo di secolarizzazione a partire dalla disorganizzazione moderna della memoria collettiva.

---

<sup>53</sup> Abbruzzese si sofferma anche sul tema della Chiesa come istituzione burocratica dell'apparato statale nella sfida della modernità che come culto del nuovo si oppone alla memoria come sede delle ragioni fondative del presente (Abbruzzese 2010, pag. 214).

Nel complesso dell'ambiente sociale di riferimento, mutevole nel tempo e nello spazio, ogni religione è potenzialmente un orizzonte di possibilità di senso in rapporto con il presente. Su questo Giuseppe Giordan afferma:

L'immagine del bricolage, del sincretismo religioso, di una religione "à la carte" o "fai da te", non richiama immediatamente il rifiuto di un legame col passato religioso; quanto la possibilità dei soggetti di scegliere tra molte opzioni (sia vecchie che nuove) per valutare ciò che funziona per loro personalmente (Giordan 2006, pag. 9).

Giordan (2006) sostiene che la complessa dinamica di scomposizione e ricomposizione del sacro è costituita da due fenomeni vincolati tra di loro: da una parte il progressivo affermarsi della libertà di scelta dell'individuo, dall'altra l'esperienza della diversità e del pluralismo che attraversa in maniera ogni volta più rilevante le sfere della vita quotidiana. Lo stesso diceva Hervieu Leger già nel 1996:

Essere religioso in modernità, non vuol tanto dire sapersi generato quanto volersi generato. Questo fondamentale mutamento dal rapporto con la tradizione che contraddistingue il credo religioso moderno apre, in maniera illimitata, le possibilità d'invenzione, di adattamenti personali e di manipolazione dei dispositivi di senso in grado di "fare tradizione" (Hervieu Léger 1996, pag. 263).

La nuova configurazione del vincolo tra tradizione e religiosità è presente nella risignificazione dell'idea di famiglia con i conflitti generazionali e in cui il simbolico può rinviare a nuove pratiche e significati. In una società come quella postmoderna, in cui l'individualismo dominante spinge molto di più verso la dimensione soggettiva che verso quella comunitaria, ciò non manca di produrre conseguenze anche nell'ambito religioso, dove la memoria religiosa costituisce un momento di revisione dell'esistenza personale alla luce di principi di vita esplicitamente riconosciuti (Abbruzzese 2010, pag. 78).

Infine, se si considera la religiosità il rifugio della particolarità di ogni individuo di fronte al sorpasso della cultura oggettiva (Simmel 1953), il concetto di memoria attraversa questo lavoro come chiave di lettura per comprendere come viene vissuta la religione nelle società attuali, come si interpreta l'eredità e come ci si appropria di questo patrimonio all'interno delle famiglie di diverse confessioni in un contesto italiano.



### 2.3 La memoria abitata

Per concludere, con questo capitolo teorico ci si focalizzerà sulla memoria familiare, sulla prospettiva generazionale che definisce il modo di 'fare memoria', e su come le fotografie in questa ricerca ricordano questa che definiamo come memoria religiosa familiare.

La ricerca associa la nozione di religione a quella di memoria, nel senso che ogni generazione tende a reinterpretare ciò che ha ricevuto in eredità (in termini di capitale simbolico-religioso) con un percorso di continuità tra il passato e il presente, che si declina attraverso un rapporto tra la sfera simbolica e le pratiche. Nello specifico, si indaga in che modo avvenga la trasmissione delle credenze, allo scopo di individuare le cornici di riferimento e i conflitti di ogni generazione, in relazione alle specifiche dinamiche culturali e sociali della religiosità (Hervieu-Leger 1996).

La famiglia è il nucleo principale nella trasmissione delle credenze; l'istituzione familiare è allo stesso tempo attraversata da tutti gli eventi della vita e del passaggio del tempo, e costituisce così un atto religioso e familiare per ricordare il passato e dare senso al presente.

La famiglia è anche un gruppo in cui c'è un posto fissato non volontariamente da regole e costumi precedenti per ogni membro:

Così nel quadro della memoria familiare, ci sono certo figure e fatti che hanno la funzione di punti di riferimento; ma ognuna di queste figure esprime un carattere nella sua totalità, ognuno di questi fatti riassume un intero periodo della vita del gruppo; sono al tempo stesso immagini e nozioni (Halbwachs, 1925, pag. 38).

Secondo Muxel (2002), la memoria familiare è il presente di un passato, custode dei ricordi dell'infanzia e fedele servitrice dei desideri, degli interessi ma anche delle rivendicazioni e delle istanze di oggi. Halbwachs (1925) afferma che la famiglia ha una memoria propria come altri tipi di comunità in cui sono inseriti i rapporti di parentela e eventi familiari.

Marianne Hirsch (2008) chiama *generation postmemory* le generazioni dei figli i cui genitori hanno vissuto traumi in passato. Si riferisce alla possibilità di trasmettere all'interno della famiglia memorie vissute da alcuni suoi membri in passato, come l'eredità del trauma dell'olocausto che viene rivisitata dalle nuove generazioni tramite i racconti del linguaggio familiare, definendo il loro presente<sup>54</sup>. La famiglia è il luogo privilegiato di questa trasmissione di memoria a livello intergenerazionale (e non intragenerazionale) tramite queste

---

<sup>54</sup> L'autrice trova questo concetto nell'opera di scrittori/scrittrici e artisti visuali ebrei di seconda generazione.

esperienze incorporate, iscritte nel corpo degli individui. Così, l'autrice sostiene che la condizione di *postmemory* non è una posizione identitaria, ma una struttura generazionale di trasmissione profondamente radicata in tali forme di mediazione. Questo concetto può essere pensato anche in comunità di altre confessioni in rapporto con esperienze traumatiche come il genocidio armeno, le guerre mondiali, i percorsi migratori e la guerra in Somalia.

Ricoeur chiama memoria trans-generazionale la successione delle generazioni, che definisce come “una esperienza forte, che contribuisce ad allargare il cerchio dei più vicini, aprendo in direzione di un passato che, sebbene appartenga a quelli dei nostri antenati ancora in vita, ci mette in comunicazione con le esperienze di una generazione diversa dalla nostra (Ricoeur 2004, pag. 565).

Anche in questo senso generazionale, le fotografie sono un testimonia del tempo che non abbiamo vissuto; le foto sono trasportabili e costituiscono un deposito di memoria che permette di rivisitare il passato nel presente (come i rituali religiosi).

In questa ricerca le fotografie sono a livello metodologico oggetti di comunicazione della memoria e anche della ricostruzione del passato familiare. “Chi racconta è obbligato a tradurre i suoi ricordi, per comunicarli; ciò che egli rievoca”, dice Halbwachs (1925, pag. 37). Il ricordo è in grandissima parte una ricostruzione del passato operata con l'aiuto di dati presi dal presente, e preparata d'altronde da altre ricostruzioni fatte in epoche anteriori, dalle quali l'immagine originale è già uscita abbondantemente alterata (Halbwachs 1968, pag. 80).

Nei casi studiati, le religioni storiche si comportano come la memoria, si rifanno al passato nel presente; la memoria abitata sarebbe il vissuto del senso religioso quotidiano, la religione vissuta. L'abitare iscrive i modi di fare, di comunicare, di attuare nell'ambiente familiare, la memoria è abitata nella ripetizione e nella reinterpretazione, nella trasmissione e nell'appropriazione di ciò che è eredità e ciò che è costruzione di senso. La memoria dell'abitare la casa e di essere in famiglia è iscritta nei ricordi d'infanzia e quelli che sono vincolati alla religione vissuta da bambini, come si vedrà nel prossimo capitolo sulla famiglia.

Seconda parte

### Capitolo 3- La Famiglia

In questa seconda parte si parlerà della famiglia, perché le dodici famiglie sono l'oggetto di studio di questa ricerca, condotta tramite la metodologia summenzionata delle interviste con album di famiglia, di cui si riproducono alcune fotografie visionate, e interviste in profondità. Questa parte è divisa in due capitoli: il capitolo 3 parla del matrimonio, del ruolo dei genitori nella socializzazione religiosa dei figli e della casa come spazio dell'abitare la quotidianità familiare; il capitolo 4 è destinato alle pratiche della famiglia in rapporto con la socializzazione religiosa e si affrontano gli argomenti sulla trasmissione religiosa con un approccio generazionale.

Nei capitoli empirici i concetti teorici sono inseriti insieme ai dati, e si è scelto di utilizzare citazioni del Corano come riferimento alle diverse dimensioni emerse durante le interviste. “Tutto quello che vuoi sapere è nel Corano” mi ha detto uno dei primi intervistati; con la stessa logica sono rintracciati molti versi del libro dei *Proverbi* della Bibbia ebraica, perché è stata la lettura svolta durante le lezioni in comunità ebraica.

Questo capitolo è organizzato a partire dello sviluppo del concetto di famiglia con particolare attenzione alla cerimonia dei matrimoni religiosi, i suoi simboli, il fenomeno dei matrimoni misti e la figura della madre e dei figli nella socializzazione religiosa familiare e le diverse rappresentazioni della casa.

In questa prospettiva la famiglia d'origine è considerata come uno spazio singolare e contraddittorio, dove hanno luogo la socializzazione primaria dei soggetti e l'accesso alle simbolizzazioni e alle identificazioni basilari (Dias Duarte 2006).

Con l'espressione famiglia coniugale-nucleare s'intende quel sistema di realtà familiare che è nato a seguito dell'industrializzazione. Questa forma di organizzazione familiare si è radicata nell'occidente capitalistico e industriale europeo favorendo poi l'esportazione di questo modello di struttura (ma anche di cultura) familiare in altre culture (Saraceno 1996).

Secondo Bourdieu (1994), le strutture parentali e la famiglia come corpo non possono perpetuarsi soltanto al prezzo di una creazione continua del sentimento familiare che è allo stesso tempo principio affettivo di coesione, cioè adesione vitale all'esistenza di un gruppo

famigliare e ai suoi interessi.

Sulla famiglia, Bengtson (2001) sostiene che bisogna andare al di là della famiglia nucleare e pensare all'emergere di una famiglia nucleare 'moderna' dopo la rivoluzione industriale, in cui la funzione istituzionale e sociale della famiglia si modifica per quella del supporto emotivo. Il declino di questa nuova forma familiare intesa come istituzione sociale a causa del divorzio e dell'eterogeneità di forme familiari fanno sì che i rapporti familiari superino i limiti di quello che si considerava come famiglia (che coincide con la famiglia religiosa). Questa 'transizione', come viene denominata da Bengtson, da una concezione di famiglia a un'altra produce cambiamenti nella sua struttura e funzione, ma senza che si perda l'importanza del suo ruolo durante la socializzazione dei suoi membri.

La famiglia non è un semplice terminale passivo del mutamento sociale, ma uno degli attori sociali che contribuiscono a definire i modi e i sensi del mutamento sociale stesso, sia pure con gradi di libertà diversi a seconda delle circostanze [...] la famiglia è anche il luogo in cui le differenze di sesso e di generazione sono assunte come fondanti e contemporaneamente costruite come tali (Saraceno, Naldini 2007, pag. 11).

In rapporto con la religione, le famiglie possiedono un serbatoio di capitale religioso che può influenzare l'orientazione religiosa delle generazioni successive (Copen & Silverstein 2007) e la religione può costituire il tessuto intergenerazionale che vincola i familiari.

In rapporto con la memoria, dice Zerubavel, “avere un passato in comune implica un certo senso di comune condivisione del presente [...] sapere che discendiamo da qualche antenato comune ci fa sentire in un certo modo 'connessi'. Tale solidarietà è il sentimento di base che sottende alle 'comunità di sangue' note come lignaggi, sistemi cognatici, gruppi di discendenza o sistemi di parentela” (Zerubavel 2003, pag. 110).

La famiglia è il gruppo all'interno del quale trascorre la maggior parte della nostra vita; la maggior parte dei nostri pensieri si mescola ai pensieri familiari, ed è tramite i genitori che conosciamo le prime nozioni su persone e cose. Il matrimonio, in questo modo, unisce la famiglia e la religione, e stabilisce il desiderio di educare i figli all'interno di una fede; è di questo che si occupano i prossimi paragrafi.

### 3.1 - Il matrimonio



*Album di famiglia, esteriore, localita italiana, supporto cartaceo scannerizzato, ritratto di coppia matrimoniale.*

“Due esseri si uniscono, e il mondo non è più lo stesso; due creature umane si accettano, e la creazione acquista un senso: quello imposto da loro”, sostiene Wiesel (1983, pag. 38).

Il matrimonio rappresenta l’inizio della famiglia, e così questo primo paragrafo sugli esiti della ricerca da particolare rilievo a questo tema. Nelle parole di Della Rocca il matrimonio è “il segno dell’inizio di un progetto nuovo e di una tappa della continuità biologica, deve arricchirsi di significati culturali con la funzione di trasmettere la memoria e l’identità (Della Rocca 2007, pag 54). Nell’organizzazione del paragrafo si indaga come le coppie si sono conosciute, per capire quanta influenza hanno avuto la comunità, la famiglia e la parentela nella formazione di queste nuove famiglie, e quanto hanno influenzato le tradizioni famigliari nella continuità religiosa dei nuovi coniugi. Questa sezione comincia con il ruolo del contratto nuziale nel caso ebraico e musulmano, continua con la simbologia delle celebrazioni matrimoniali e per ultimo si rivolgerà attenzione ai matrimoni misti tra gli ebrei e al caso del matrimonio combinato tra le coppie musulmane.

La celebrazione del matrimonio, dice Barbagli, sancisce formalmente l'inizio di una famiglia e dà visibilità sociale a una relazione di coppia, è un momento pubblico, accompagnato da varie forme di ritualità (Barbagli 2003, pag. 123).

Le coppie intervistate si sono conosciute in diversi modi: tramite ambienti religiosi come la coppia appartenente al Movimento dei Focolari, o tramite parenti come nel caso delle due famiglie marocchine, in cui sono stati i genitori a cercare il compagno o la compagna ai loro figli. Nel caso di Nadia, come di suo fratello, entrambi si sono sposati con somali in diaspora in altri paesi; in due delle tre famiglie armene intervistate, invece, le figlie di genitori armeni si sono sposate con due italiani, una in Italia e l'altra all'estero.

Nadia (figlia M, 26 anni): noi ci conoscevamo già da prima, però dopo la guerra (in Somalia), ognuno è andato in un paese diverso, poi ricontattandoci, poi da lì abbiamo iniziato a... ma non da quando eravamo piccoli. Due anni prima dal matrimonio... perché ci siamo persi tutti quanti, lui è andato in America prima della guerra mentre io solo dopo la guerra... siamo ricontattati, risentiti, poi è venuto lui qua a trovarci, poi ci siamo conosciuti meglio perché mi ricordavo quando era piccola... Prima è venuto a trovarci. Poi è stato il matrimonio.

Abdel (padre, M, 61 anni): io la prima volta quando la mia mamma mi dice di sposare, a diciannove anni, io dici, va bene. Io ho presentato per esempio nove ragazze, [...] ho presentato per esempio te, allora mia mamma perché ci prendi questa... al fine quando andato a una festa di suo fratello della mia moglie, allora la mia mamma mi dice [...] guarda ci puoi sposare con questa... io dici va bene se dice la mia mamma va bene per me... allora subito lei è andata ha parlato con suo papà, la sua papà dice va bene, noi siamo sposati...

Abdel invece racconta come è stata sua madre a consigliare lui sulla donna che dopo è diventata sua moglie e lui ha accettato questa suggestione.

Per gli ebrei, i raduni promossi dalle comunità ebraiche presenti in altre città italiane sono una possibilità di conoscere altri giovani se si vuole formare una famiglia ebraica. A questo riguardo, Simone aggiunge che i raduni promossi dalle comunità ebraiche italiane erano una opportunità di conoscere ragazze ebree.

Simone (padre, E, 65 anni): ognuna di loro era la sorella più piccola di qualche mio amico, o eravamo cresciuti da quando eravamo piccoli assieme, per cui non ci poteva essere un interesse, infatti, non ci sono mai stati matrimoni fra coppie di Padova, in realtà ci sono stati, ma rarissimi.

Ricercatrice: quindi le coppie che sono qui uno dei due è di fuori?

Simone: uno dei due è di fuori e di solito è la ragazza perché magari il lavoro del marito è più importante.

Silvia (madre, E, 60 anni): ci siamo conosciuti a Firenze...

Simone: in un raduno di giovani ebrei [...] era un albergo ma tipo campeggio, era un anno prima (del matrimonio) ci siamo conosciuti a novembre e a ottobre dell'anno dopo ci siamo fidanzati.

Nel caso ebraico, i coniugi si sono conosciuti tramite le comunità ebraiche italiane; in molte delle coppie di Padova uno dei due partner è di altre città, perché la comunità locale è molto piccola. Nei casi musulmani, i coniugi si sono conosciuti tramite famigliari; tra l'altro, nelle famiglie musulmane marocchine il partner può essere un parente, ed è importante il fidanzamento e il ruolo dei genitori nella scelta della coppia.

Abdel ha seguito la raccomandazione di sua madre sulla ragazza da sposare, una donna appartenente alla sua famiglia (i due sono cugini). La scelta di Nadia, anche lei musulmana, è stata un somalo del suo stesso paese in Somalia; la condizione diasporica ha influito sulla scelta della residenza, perché una volta sposata Nadia si è trasferita negli Stati Uniti, come suo fratello, sposato con una ragazza somala della Finlandia.

Nel caso del marito di Nadia è stato fondamentale il ruolo della comunità somala in diaspora per ricontattarsi anni dopo aver lasciato la Somalia.

A continuazione i prossimi frammenti sono su come si sono conosciute le coppie cattoliche intervistate tanto tra i focolari come tra le famiglie discendenti di armeni.

Giuseppe (padre, MF, 59 anni): ...noi ci siamo conosciuti in parrocchia, perché c'erano questi gruppi che però non erano più gruppi dell'azione cattolica perché, eravamo già adolescenti, eravamo già usciti dello schema di quello che era lo schema dell'Azione Cattolica ed eravamo giovani alla ricerca di un'ideale di vita.

Alberto (padre, CA, 79 anni): lei era più giovane di me, è stata compagna di scuola di mio fratello, però io non la conoscevo... Soltanto io lavoravo a Mantova e ogni quindici giorni tornavo a Padova con la corriera [...] la corriera si è fermata davanti alla farmacia dove Emilia lavorava. Sono sceso e ho incontrato un mio amico [...] e ci siamo messi a parlare, ad un certo momento mi sono appoggiato alla macchina e improvvisamente mi ha chiuso la porta della macchina e mi preso un dito, quello ha cominciato a sanguinare... allora ho approfittato della farmacia che era lì davanti per andar dentro, e c'era l'Emilia la quale mi ha disinfettato e quello è stato il primo incontro...

Ugo (figlio, CA, 47 anni): mio nonno che è italiano ha conosciuto mia nonna a Mersin, mio nonno era un impiegato dello stato, che si trovava lì con una missione internazionale, italiana comunque.

Giuseppe e Marta hanno compiuto un percorso di formazione nel catechismo della parrocchia e come giovani sono rimasti legati a questi ambiti. La loro ricerca spirituale come coppia coincide anche con gli anni Settanta, periodo di scosse culturali profonde in cui anche lo stile

istituzionale religioso viene messo in discussione.

Nel secondo caso, Alberto ed Emilia si sono conosciuti nel paese in cui abitavano, lui proveniente da una famiglia cattolica di sette fratelli e lei figlia di armeni arrivati a Padova scappando al genocidio subito dal popolo armeno a partire dal 1915, in cui secondo gli storici sono morte un milione e mezzo di persone, equivalenti circa ai due terzi degli armeni che vivevano nel territorio dell'ex impero ottomano<sup>55</sup>.

Nel caso di Ugo, i suoi nonni si sono conosciuti in Turchia. Lei era armena e lui italiano, si sono sposati nel 1954 e hanno avuto una figlia, sposata anche lei un diplomatico italiano, che sono i genitori di Ugo.

Tra i discendenti di armeni, uno dei due partner è figlio di armeni nati però in Italia; Alberto ha conosciuto sua moglie a Padova perché i suoi genitori si erano sistemati in quella città scappando al genocidio tramite un salvacondotto che aveva permesso loro di lasciare l'Armenia e passare i controlli per uscire del paese. Nel secondo caso, è il marito italiano che si trova all'estero e conosce la sua futura moglie in Armenia, unione da cui nascerà la madre di Ugo, anche lei sposata in seguito con un italiano.

Invece Giuseppe ha conosciuto Marta nel gruppo di giovani della parrocchia, istituzione che frequentano ancora, dove si sono sposati e hanno battezzato i figli, perché vivono nello stesso quartiere, dove sono cresciuti.

Tra le famiglie musulmane, le due di origine marocchina sono imparentate alla lontana, una delle due coppie si è sposata tramite matrimonio combinato, in cui sono i genitori a scegliere il marito. Durante le interviste questo viene raccontato dai figli, che spiegano alla ricercatrice cosa s'intende per matrimonio combinato e qual è il suo funzionamento.

Amina (figlia, M, 27 anni): dai noi c'era il matrimonio combinato, infatti anche mia mamma è tra virgolette succube di un matrimonio combinato che poi lei ne è, lo dice tuttora, è stata la cosa migliore per lei, nel senso che comunque lei sostiene che i genitori decidono sempre meglio per il figlio [...] mia mamma aveva facoltà di scegliere comunque, di rifiutare se non voleva, non è che tu sposi quell'uomo [...] combinato intendo io che comunque erano le famiglie che (lo combinavano) [...] comunque si conoscevano come famiglia, sono anche [...] parenti lontani.

Jamil (figlio, M, 29 anni): praticamente com'è successo che i genitori di mio papà sono andati dai genitori di mia mamma, le han detto guarda noi vorremo che per nostro figlio [...] sono parenti lontani, comunque c'era questo legame qua appunto che lui ti diceva che

---

<sup>55</sup> Note etnografiche, aprile 2012



anche i vicini sono parenti per noi, ad andare, se tu vai, a indagare alla fine di è parenti tutti quanti in questo senso.

Anche in questo caso sono i genitori a scegliere il marito della figlia all'interno della parentela, che è famiglia. Emerge un concetto di famiglia allargata in cui sono considerati parenti anche i vicini e la famiglia è pensata a livello intragenerazionale.

I nonni di Amina e Jamil avevano scelto il marito a sua mamma; egli racconta invece come ha conosciuto sua moglie. Nei due casi, comunque, i coniugi si sono conosciuti tramite parenti, ed emerge il ruolo della famiglia e dei rapporti di parentela anche nella gestione degli incontri delle nuove coppie.

Jamil (figlio, M, 29 anni): Noi ci siamo conosciuti da parenti praticamente, siamo amici, ci siamo parlati, in Marocco, e niente appunto, a lei andava bene di conoscerci, a me pure, e dopo di che sono andati i miei genitori dai suoi [...] per la serietà, perché allora se io lo faccio di nascosto per dire, posso anche mollarla in qualsiasi momento [...] allora il rapporto c'è già con una base molto solida, facendo così appunto interpellando anche i genitori, per dare la benedizione dei genitori...

Nasim (TP, M, 27 anni): sempre c'è una garanzia per la donna perché è lei che perde alla fine, è stato fatto così, soprattutto il fidanzamento, sempre per garantire alla ragazza.

Jamil e sua moglie si conoscevano da piccoli e ci sono stati meno famigliari a fare da intermediari tra la coppia, ma loro rimangono 'sotto' la benedizione dei genitori per una questione di garanzie per la donna e dell'impegno di Jamil nella volontà di sposarsi con lei.

Per le famiglie ebraiche e musulmane, il matrimonio è un contratto a differenza del cristianesimo che è un sacramento. Prima della cerimonia religiosa del matrimonio ha luogo la cerimonia del contratto riservato solo agli uomini nel caso musulmano. Il contratto ebraico è anche inteso come una garanzia per la donna, perché questa sposandosi perde il diritto di disporre liberamente dei propri beni (Gugenheim 1978). In questo caso, il rabbino è la persona che officia la cerimonia e i testimoni debbono essere osservanti dei precetti ebraici.

Silvia (madre, E, 60 anni): la *ketubbà* la firma solo il marito perché è lui che dà le garanzie alla moglie, questo è il certificato di matrimonio civile che poi viene trasmesso al comune insomma. È come il sindaco in quel momento, lui ha la facoltà, il mandato da parte del comune di celebrare matrimoni insomma.

Laura (madre, E, 65 anni): la *ketubbà* è la firma del contratto nuziale [...] dove il marito dichiara, tutto in ebraico, che cosa lascerà alla moglie in caso di divorzio, cioè una garanzia per la moglie [...] può essere una cifra simbolica, può essere una cifra reale, una somma di denaro, nell'ebraismo c'è il divorzio, c'è sempre stato però in teoria è il marito che dà il

divorzio alla moglie, cioè che ripudia alla moglie però oggi giorno, anzi dal medioevo direi [...] in un certo senso se la moglie voleva il divorzio veniva molto facilitata in questo, cioè veniva obbligato il marito a darglielo, e così è anche in Israele oggi giorno.

La *ketubbà* quindi è il matrimonio civile che prevede diritti e doveri dei coniugi nella vita di coppia ma questo contratto esplicita soprattutto quelli del marito sulla moglie, come garanzia, tanto durante il matrimonio come in caso di divorzio.<sup>56</sup> Il contratto matrimoniale musulmano, a differenza di quello ebraico (dove firmano tutti e due gli sposi), si fa soltanto tra uomini e c'è una persona che rappresenta la ragazza che si sposerà.

Nadia descrive il momento del suo contratto nuziale, che si è svolto nella casa dei suoi genitori (dalle foto riconosco che è stato nel salotto dove siamo sedute durante l'intervista).

Nadia (figlia, M, 26 anni): Prima del contratto non è mio marito [...] ci sono i testimoni perché se lui chiede, se loro sono d'accordo che noi ci sposiamo loro devono dire di sì o di no [...] poi tra l'altro son solo uomini perché le donne non entrano...

Ricercatrice: e tu dove eri in quel momento?

Nadia (figlia, M, 26 anni): io ero sopra. Comunque il mio consenso era rappresentato da parte di mio papà, mio fratello quindi. Si fa il contratto tra mio marito e lui (il padre) si devono tenere per mano (e noi due ci diamo la mano come fanno loro nella foto) [...] poche parole si dice: Il nome della ragazza che stai sposando, sei d'accordo che la vuoi sposare, lui dice di sì, e che le sarai fedele durante la vita sulla terra e nei momenti felici. Nei momenti di dolore, lui dice di sì, che la manterrà. Poche parole durerà un minuto per dire questo contratto qua, quando si stringono la mano... durerà pochissimo.

La ragazza che si sposerà è rappresentata dai parenti, che nel caso di Nadia sono stati suo padre e suo fratello. Il futuro sposo e il futuro genero si stringono la mano durante il giuramento, che in poche parole segna il destino di una nuova famiglia.

Dopo il contratto si leggono versi del Corano e si intonano dei canti matrimoniali che sono quelli che per tradizione si cantano durante le nozze. Nella tradizione marocchina il matrimonio si svolge in due tappe, come l'unione di Samira e Said – prima in casa della donna e dopo in casa dell'uomo – ha caratterizzato i matrimoni dei genitori, ma non quelli dei figli giovani di queste tre famiglie musulmane. Sull'età del matrimonio, Khalid spiega che

---

<sup>56</sup> Il tema dell'adulterio emerge in molte lezioni ed è punito perché esiste il divorzio. Nel divorzio per adulterio la donna è libera di sposarsi con chiunque meno che con colui col quale ha commesso adulterio. Se nasce un figlio dall'adulterio, né lui né i suoi discendenti non si possono sposare con nessuno della collettività rimane con lo stigma dell'adulterio. Questo è anche in rapporto con il desiderio "Non arrivare a desiderare ciò che è illecito, il desiderio è un fuoco che brucia, un fuoco che arde, un altro fuoco deve bruciare. Il desiderio può far perdere delle *mitvotz*, il desiderio non vince se le *mitvotz* sono fondate su buoni pilari". Note etnografiche, marzo 2012.

l'importante è avere un lavoro, e lo paragona con il matrimonio tra 'cristiani', in riferimento agli italiani.

Khalid (figlio, M, 34 anni): abbiamo una cosa i musulmani quando è nato un bambino fra, 17 anni, quando cresce bene, lavora un po', anche prende alla settimana 20 euro quasi 25 euro sposa subito. Ma non come i cristiani che dobbiamo aspettare fino ai quarant'anni... noi abbiamo un'altra cosa, per esempio io posso sposare con la figlia di zio...

Khalid spiega che è importante avere un lavoro per il mantenimento economico della famiglia, e le nozze non dipendono dall'età. Con questa affermazione mistura un discorso sul matrimonio di tipo religioso con una interpretazione culturale in rapporto con l'età e le necessità economiche che influiscono senza dubbio nella decisione di sposarsi. Nel caso di Khalid, suo fratello più piccolo è sposato ed è quello che ha un lavoro di dipendente.

“Se temete di non essere equi con gli orfani, sposerete le donne che vi piacciono, due o tre o quattro, ma se temete di non essere giusti con loro ne sposerete una sola, oppure le serve che possedete. Questo sarà più adatto a non farvi deviare del sentiero” (Corano 4:3).

Abdel (padre, M, 61 anni): io posso prendere quattro moglie non e una [...] quando morto devo prendere le tre.

Ricercatrice: perché non hai preso altre?

Abdel: non c'è soldi

Abdel evidenzia che la sua situazione economica non gli permette di sposarsi nuovamente; delle tre famiglie intervistate nessuno ha più di una moglie e in due delle tre famiglie i figli sposati abitano nella stessa casa con i genitori, i fratelli e le sorelle (si tratta delle case dove si sono svolte le interviste). Nella casa di Abdel abitano cinque persone tra cui il padre, la madre, due figli e la moglie di uno di loro che è incinta; Abdel è pensionato e il figlio più piccolo ha un lavoro stabile di dipendente in un'industria della zona. La madre Latifa svolge anche lavori di accompagnatrice di una signora anziana del loro quartiere e anche Khalid che fa diversi lavori domestici come il giardiniere nelle case dei vicini.

A livello religioso, Jamil spiega l'importanza dell'unione matrimoniale per il musulmano come modo per arrivare a una consapevolezza diversa nella propria religiosità.

Jamil (figlio, M, 29 anni): il matrimonio è la meta, come a livello di importanza è il 50%, tu puoi pregare, digiunare, fare il pellegrinaggio, essere il miglior musulmano del mondo però non sei mai completo perché tutto quello è un 100%, però 50 è del matrimonio, quindi è importantissimo il matrimonio, l'idea che da noi l'imam quello che conduce la preghiera è anche lui, diventa obbligatorio per la religione perché appunto tante volte si dice voglio completare la mia fede, voglio sposarmi, quindi questo qua, c'è questo cambiamento qua,

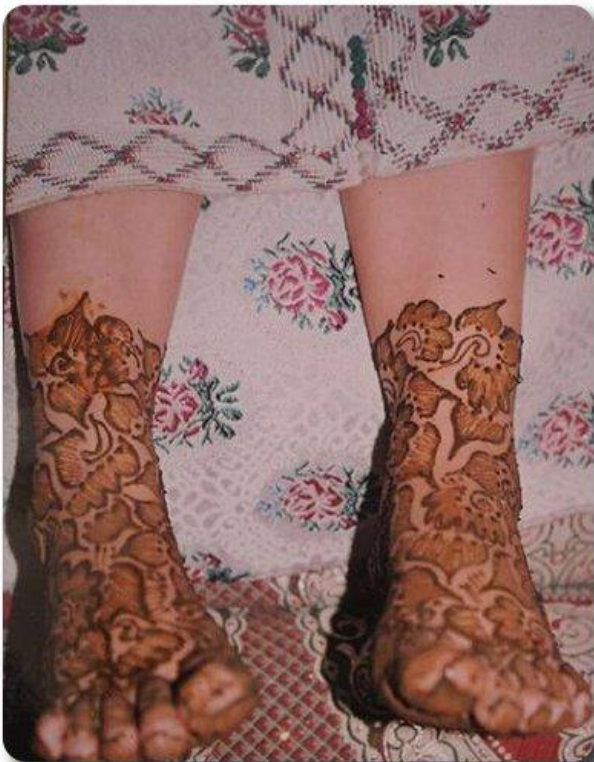
c'è chi lo trova (ti completa).

Il matrimonio come modo di completezza nella fede costituisce una dimensione di ricerca spirituale che viene condivisa, come si tratterà più avanti relativamente alle famiglie focolari; ma nel commento di Jamil l'individualità viene preservata nel matrimonio, a differenza dei focolari che considerano la coppia come un'unica entità.

Secondo la classificazione di Maimonide, dei 613 comandamenti menzionati nel Pentateuco non meno di 71 riguardano norme relative al matrimonio, agli obblighi reciproci dei membri della famiglia e al comportamento richiesta ad ognuno di essi al fine di salvaguardare la purezza e la moralità della famiglia stessa e di ogni individuo (Maimonide 1980, pag. 225).

### 3.2 Simboli del matrimonio

Le tre famiglie parlano del significato dell'henné, che è emerso durante le interviste in relative al matrimonio. I primi commenti sono in rapporto con la bellezza e i seguenti con i simboli del rituale matrimoniale nei diversi giorni in cui viene festeggiata l'unione della nuova coppia.



*Album di famiglia, interiore, località marocchina, supporto fotografico digitale, foto in occasione di matrimonio.*

Abdel (padre, M, 61 anni): Quello è un disegno, quello lo fanno di henna. disegno di henna... come i cristiani che fanno un disegno qua, dentro il corpo (tatuaggio) noi lo facciamo solo i mani e i piedi [...] per le feste, si lo vuoi tutti i giorni [...] tutto il mondo che sede per guardare come la sposata ha... com'è bella, le donne vedi... i vestiti... e gli uomini vede che lui prende una bella ragazza così...

Leila (madre, M, 65 anni): Per noi è molto importante, il significato (è) ...prima di tutto è una bellezza per la donna e poi nei momenti di felicità bisogna mettere... è una *sunna*... per dire è facoltativo, non è obbligatorio però nel matrimonio è molto importante.

In Abdel l'henné viene interpretato come decorazione nella donna, mentre Leila pone un rapporto tra la bellezza e i momenti felici. Dalle fotografie si vede che nei matrimoni musulmani la donna è la protagonista del matrimonio, cambia diversi vestiti, è tutta agghindata con molti gioielli. Esistono diversi simboli e tradizioni durante la cerimonia e nei diversi giorni prima e dopo la festa che si rispettano fino ad oggi, come l'henné.

Amina (figlia, M, 27 anni): Prima dello scambio degli anelli si dà un dattero a testa, simbolo di dolcezza, e il latte è simbolo di purezza. Quindi che la vostra vita sia pura [...] la suocera le dà il braccialetto d'oro, il marito le ha dato l'anello, è un regalo, un segno.

Nadia (figlia, M, 26 anni): ... la donna viene festeggiata, il settimo giorno viene, come dire... è il settimo giorno di festa e da lì può andare fuori... ma prima in quei sette giorni... lei non cucina, non fa niente, le portano da mangiare tutto pronto [...] dopo il settimo giorno, può uscire, far la spesa... ma per sette giorni non fa niente... non lava panni, non fa niente...

Amina (figlia, M, 27 anni): ci sono diversi vestiti non è il classico vestito bianco e basta. E quindi si cambiano spesso. C'è la tradizione di mettersi l'henné, lo fa una signora una ragazza, il giorno prima. Ti faccio vedere, questo è stato il primo giorno in cui la ragazza si metteva a fare questi specie di disegni sulle mani e sui piedi [...] Henna vuol dire tenerezza, che la vita è un augurio di, come si dice, tenerezza per tutta la vita. Quindi il primo giorno, doveva rimanere tutta la sera così (ferma).

Amina descrive un rituale ricco di simboli e segni, in cui gli invitati 'possono vedere' la bellezza della sposa e quanto è fortunato lo sposo per questa unione. La donna viene servita come se fosse un segno di rispetto, una preparazione nel momento di passaggio in cui una donna diventa moglie. Nel racconto Nadia fa forse un paragone con le donne italiane e il loro comportamento nelle feste.

Leila (madre, M, 65 anni): la donna viene festeggiata prima del contratto come ragazza. Festa per la ragazza, dopo il contratto diventa moglie, donna, allora viene festeggiata ancora... questo è dopo il contratto..

Le cerimonie di matrimonio hanno diversi simboli, come è stato descritto prima per il

matrimonio musulmano ed ebraico. Il rito armeno è uno dei cinque tra i riti dell'oriente cristiano: alessandrino, copto, etiopico, armeno, siro; ogni rito fa capo a una chiesa *sui iuris* che ha un proprio diritto canonico<sup>57</sup>.

Nella liturgia armena il rito matrimoniale si compone di sei cerimonie: la benedizione degli anelli, la benedizione dei vestiti nuziali, la congiunzione delle mani, il consenso vero e proprio con le promesse inerenti, il rito dell'incoronazione, l'offerta del calice di vino (e la deposizione delle corone). Le corone sono simboli di gioia, di regno, ma anche di sacrificio generoso che si anima dalla Croce di Cristo. La coppa di vino si riferisce al miracolo delle nozze di Cana: quest'unico calice vuol dire che da quel momento gli sposi parteciperanno a una vita comune tra loro.<sup>58</sup>

Ricercatrice: il vostro matrimonio è stato anche a San Lazzaro?

Alberto (padre, CA, 79 anni): a San Lazzaro sì. C'è qualche fotografia lì [...] fu proprio armeno...



*Album di famiglia, interiore, località italiana, supporto cartaceo scannerizzato, foto in occasione di matrimonio.*

<sup>57</sup> Note etnografiche, marzo 2012.

<sup>58</sup> Liturgia del matrimonio, rito armeno, San Lazzaro. Note etnografiche, gennaio 2013; osservazioni ad un matrimonio armeno.

Linda (madre, CA, 82 anni): bere dallo stesso calice sai, tengono sopra il capo una croce per indicare i dolori nella vita, una corona di fiori per indicare gioia insomma è molto simbolico, sono tanti simboli, quando papà si è sposato qua a Padova con il rito armeno [...] papà si è sposato nel '29 e il parroco aveva detto... ci sarà un matrimonio che non avete mai visto, mi ricordo che dicevano (che) la chiesa era piena.

In quell'epoca non erano frequenti, e ancor meno a Padova, i matrimoni secondo il rito armeno, se si pensa che c'erano soltanto una decina di famiglie armene. Per questo matrimonio giunsero famigliari armeni da Roma, tra quelli in diaspora in Italia, perché gli altri erano negli Stati Uniti. Durante la benedizione delle corone il sacerdote recita: “Tu hai creato il primo uomo, Adamo; Tu hai istituito il matrimonio tra Adamo ed Eva; Tu li hai coronati della Tua gloria dicendo: ecco che tutte queste cose sono buone, Tu hai benedetto il matrimonio di Seth, e da lui la popolazione della terra si è moltiplicata fino a Noè; Tu hai benedetto il matrimonio di Noè, i suoi discendenti hanno vissuto fino ad Abramo; Tu hai benedetto il matrimonio di Abramo con Sara, di Isacco con Rebecca, di Giacobbe con Rachele, ed i loro discendenti si sono moltiplicati sulla terra, e in séguito essi sono stati coronati nei cieli. Tu hai benedetto David, della famiglia di Giuda, Tu hai benedetto la santa Vergine Maria, della discendenza di David, dalla quale è nato il Salvatore del mondo; Tu sei Colui che incorona tutti i Santi. Che della medesima benedizione siano benedette queste corone e il matrimonio di costoro, affinché il vostro servo e la vostra serva possano passare la loro vita in pace e in tutta pietà...”<sup>59</sup>

La nuova famiglia viene benedetta in questo modo, come lo sono stati i predecessori cristiani e la 'prima coppia' cioè Adamo ed Eva. Tra le coppie focolari ci sono alcune particolarità, a livello generazionale nelle loro cerimonie come nel caso di Marta e Giuseppe e in quello di Romeo e Angela, come anche nella visione 'focolare' di intendere il sacramento.

Marta (madre, MF, 60 anni): ci siamo sposati il giorno di Cristo Re, perché... come le prime Pope<sup>60</sup> avevano fatto questo patto di unità, il 20 di novembre, ecco con Chiara, ricordando "io vi darò in eredità tutte le nazioni della terra" proprio perché avevamo conosciuto da fidanzati l'ideale dell'unità e volevamo viverlo nella nostra famiglia [...] Io ero senza velo con un vestito molto, molto semplice [...] abbiamo cercato proprio di sposarci anche di domenica ma perché ci fosse anche questa comunità che il parroco ci teneva che anche fosse una festa della comunità. Poi avevamo il coro della parrocchia che canta, e anche i nostri

---

<sup>59</sup> Liturgia del matrimonio, rito armeno, San Lazzaro, Venezia.

<sup>60</sup> Modo affettuoso di chiamare le focolarine in Italia.

amici Gen.

Giuseppe (padre, MF, 59 anni): una peculiarità è che abbiamo scelto di mettere il banco di fianco... siamo noi i concelebranti...

Marta: a quei tempi, anche che il parroco ci venisse a prendere, perché eravamo noi i celebranti del matrimonio, che ci venisse a prendere alle porte ancora non si usava...



*Album di famiglia, interiore, sporto cartaceo scannerizzato, foto in occasione di matrimonio.*

Questa coppia sceglie di sposarsi in una data che ha un significato per il gruppo credente ed è la data di un patto in cui il movimento segna l'inizio di un'impegno e 'si apre all'umanità'. È una decisione anche della coppia fare un patto con il movimento, con molti dei membri presenti e tra di loro nel sacramento matrimoniale. Il Movimento dei Focolari è un gruppo innovativo, caratteristica di molti dei movimenti ecclesiali; Giuseppe e Marta sono stati moderni nella struttura da loro cercata per la celebrazione del sacramento. Il parroco che viene incontro, gli sposi di fianco all'altare parlano anche di una flessibilità della Chiesa e nel approccio del rapporto tra la istituzione familiare e religiosa.

Gli sposi erano parte del Movimento dei Focolari da fidanzati; il sacramento del matrimonio



simboleggia anche l'idea di consacrazione spirituale come famiglia e nel carisma dell'unità, la scelta di una vita in comunione come coppia. La fotografia mostra anche la dimensione comunitaria di una festa per la parrocchia, come racconta Marta.

Marta (madre, MF, 60 anni): c'era una frase, ed è una frase di Chiara (Lubich) e noi ci abbiamo tenuto tanto a metterla che abbiamo cercato insieme in uno dei primi libri di Chiara, ed era questa "trascinaci Signore sul raggio della tua luce, della nostra luce, quella che ha stabilito per noi il tuo amore, quando per amore ci hai creati" perché volevamo dare un senso a tutto quello che celebravamo come noi, come ministri del matrimonio e che la nostra vita avesse un senso sul raggio della sua volontà

Questa frase dà l'idea di un gruppo ridotto dove non tutti sono invitati; nel matrimonio di Marta e Giuseppe è manifesta la scelta tanto di costruire una famiglia cristiana, quanto che questa famiglia sia partecipe degli ambienti del Movimento dei Focolari.

Romeo e Angela spiegano nelle interviste come il progetto di una famiglia cristiana sia stato tra le basi del loro matrimonio.

Romeo (padre, MF, 63 anni): la mia scelta di sposarmi con Angela, con la prima persona con cui ho visto che c'era la possibilità di un progetto [...] di vita matrimoniale in Dio. Di un matrimonio in cui contava anzitutto Dio e poi tutto il resto veniva.[...] li ho scoperto una cosa molto importante, che sì è un individuo unico davanti a Dio, nel matrimonio, l'unità matrimoniale ti fa essere davanti a Dio una persona, persona unica...

Angela (madre, MF, 61 anni): mettere Dio al primo posto nella nostra vita, nel considerare una persona parte... che avrebbe fatto parte della nostra famiglia se avessimo poi deciso come abbiamo deciso di sposarsi, di educare i nostri figli alla fede proprio, nel vedere, del credere alla provvidenza tutti e due e su queste basi ci siamo sposati.

In questi frammenti l'unità familiare implica la fusione delle individualità delle persone che compongono la coppia. Per i focolari l'unità è il carisma caratteristico del loro movimento e rappresenta il modo di vivere 'in comunione' con gli altri. Le basi di questa coppia riassumono la volontà di fare una famiglia cattolica e praticante.

Emergono anche l'idea del matrimonio religioso come progetto di vita in Dio e della famiglia come una sola davanti a Dio, considerato come il terzo componente del matrimonio. In questo modo, così come esistono le persone consacrate all'intero del movimento, che sono le focolarine e i focolarini, le focolarine sposate e i focolarini sposati, anche il matrimonio

emerge come una via consacrata di “vivere la santità”<sup>61</sup> nella coppia e nella famiglia che si vuole formare.

La terza famiglia focolare è la più anziana e le loro fotografie del matrimonio come quella che segue, riportano una Chiesa differente da quella in cui è nato il Movimento dei Focolari, ma anche dalla Chiesa di cui formavano parte anche quelle persone che successivamente divennero parte dei focolari, (il movimento conta infatti membri che hanno frequentato e sono stati socializzati in ambienti cattolici).



*Album di famiglia, interiore, località italiana, supporto cartaceo scannerizzato,  
foto in occasione di matrimonio.*

---

<sup>61</sup> La santità tra i focolari viene intesa come l'obbiettivo da seguire nella vita di tutte le persone in cui la santità è una possibilità anche per i laici.

Ricercatrice: qua perché tutte hanno il velo?

Francesca (madre, MF; 71 anni): sono le bambine dell'Azione Cattolica. Qui c'erano. Non c'erano tutti i movimenti che... in parrocchia c'erano l'Azione Cattolica che sarebbe...

Aldo (padre, MF, 73 anni): il cammino che fanno tutti i piccoli all'interno della chiesa. Il catechismo. L'istituzione della chiesa ufficiale...

Francesca: vedi per esempio nel movimento nostro ci sono i Gen 4, i Gen 3, questi erano le più piccole e venivano chiamate le beniamine, le aspirante, le giovanissime.

Aldo: una volta tutte le donne andavano col velo in testa. a quei tempi. Gli adulti avevano un velo nero, un bel velo, le bambine...

Francesca: questo qua si metteva quando facevamo cerimonie. Tutti quanti.

Aldo: era quasi una divisa.

Francesca: giacché io era la loro istitutrice. Insomma quella che li faceva giocare e allora sono venute al mio matrimonio e si sono messe questo simbolo insomma che assegnava che loro partecipavano... in bianco in nero... queste erano le prime foto a colore...

Aldo: le foto venivano in bianco e nero... faceva le foto a colore era proprio... (il velo) dopo un po' alla volta sì e perso però una volta erano tutti.

Francesca: ne ho ancora, li ho conservati i veli che ci mettevamo. Quello grande della nonna l'uso come sciarpetta.

All'interno del cattolicesimo non c'era la varietà di gruppi che si può trovare oggi, con strutture di base divise per età e genere molto simili a quelle, descritte da Francesca, come l'Azione Cattolica con i suoi simboli di appartenenza, come anche i gruppi giovanili dei boy scout. Si osserva anche un rapporto di genere, perché sono tutte bambine che sono andate al matrimonio della loro istitutrice.

L'immagine è quella della chiesa pre-conciliare: il matrimonio di questa famiglia risale al 1968, quando ancora non era finito il Concilio Vaticano II. Nella fotografia si vedono gli sposi inginocchiati durante la cerimonia e, anche grazie all'inquadratura dall'alto, si identificano le donne con i loro veli bianchi, appartenenti ai diversi ordini dell'Azione Cattolica, come spiega Francesca nel suo racconto.

Questa foto rappresenta anche gli anni in cui la parrocchia era il luogo di aggregazione e la pratica religiosa era rigorosa e abituale. Il senso della fotografia è 'religioso' ma ha anche un significato comunitario locale come caratteristico dell'epoca e di un momento preciso nella storia della Chiesa italiana.

Ogni famiglia ha una memoria propria che può emergere nel racconto dell'album di famiglia e così stabilisce tramite le foto la rappresentazione di sé stessa e degli altri, una costruzione sociale della realtà in cui la creazione di un album è il processo di autorappresentazione come

famiglia.

La prossima fotografia invece é di un matrimonio tradizionale ebraico svolto nel tempio di Padova.

Laura (madre, E, 65 anni): noi siamo sotto il baldacchino che si chiama *Chuppà*, questo è il momento del vino in cui lui beve il vino e dopo le viene dato un bicchiere di vetro lo beve lui [...] tradizionalmente le donne ci hanno il velo, al momento del matrimonio insomma e dopo lui lo solleva per dare il vino perché è lui che dà il vino e lui che dà l'anello, l'anello che non viene dato ma viene messo nel dito indice e dopo appunto uno se lo mette dove vuole.



*Album di famiglia, interiore, località italiana, supporto cartaceo scannerizzato, foto in occasione di matrimonio.*

La fotografia mostra gli sposi alla fine della cerimonia e gli invitati presenti nel tempio; dal racconto si capisce che è la fine della cerimonia, la *Chuppà*<sup>62</sup> simboleggia la dimora e gli

---

<sup>62</sup> Chuppà: baldacchino nuziale.

sposi si recano là per ricevere la benedizione finale (Gugenheim 1978). Qui i simboli del matrimonio sono il vino, l'anello (che oggi è portato sull'anulare) e il gesto di dare da parte dello sposo alla donna. Nelle diverse cerimonie questi simboli sono auguri di continuità e di discendenza nell'inizio di una famiglia e anche segnalano l'ingresso come famiglia nella comunità di credenti. Nel caso della comunità ebraica di Padova si sono trovati diversi casi di matrimoni misti, come i genitori di Laura, la madre di una delle famiglie intervistate, e persone che per la ricerca sono considerati testimoni privilegiati.

### 3.3 Matrimoni misti

Può affermarsi che i matrimoni confessionalmente misti sono sempre stati abbastanza frequenti in Italia, a differenza per esempio dei paesi arabi, dove erano meno presenti forse perché la vita ebraica italiana si vive in comunità mentre negli altri àmbiti della vita si condivide con persone in maggioranza cattoliche.

Sull'evoluzione storica dei matrimoni misti tra gli ebrei in Italia Della Pergola sostiene che in città come Milano e Trieste erano solite raccogliere e pubblicare dati sulla composizione religiosa degli sposi a differenza di altri in cui non si sapeva. Secondo l'autore i matrimoni misti cominciarono a diffondersi nella seconda metà del secolo XI ed è stato interrotto dopo la seconda guerra mondiale con le leggi razziali (Della Pergola, 1976, pag. 115).

I prossimi estratti affrontano il fenomeno dei matrimoni misti emerso nelle diverse interviste e le interpretazioni in rapporto alla coppia ma anche ai figli di queste unioni.

Simone (padre, E, 65 anni): qua era pieno (di matrimoni misti) [...] Ti dirò che la maggior parte dei rabbini italiani sono parte di matrimoni misti. Almeno uno su due [...] sono tutti con la mamma ebrea e il papà no...

Riccardo (TP, E, 51 anni): lì, se la mamma non è ebrea il bambino non è considerato ebreo. Se sceglie di educarlo ebraicamente farà quello che si chiama la conversione, il bambino, se la madre accompagna, deve essere un contesto un po' diverso, lì c'è il problema del genitore non ebreo in quanto madre [...] (i matrimoni di madre ebrea e padre non ebreo) sono quelli che creano meno problematiche. Ma non è che c'è un numero per dire più quello più quell'altro.

Simone (padre, E, 65 anni): allora i figli di mamma ebrea sono ebrei.

Silvia (madre, E, 60 anni): anche se sposano una persona non ebrea.

Simone: ma anche se la cristiana promette che i bambini che avrà di educargli ebraicamente quei bambini gli fanno ebrei.

Silvia: Comunque i matrimoni (misti) si comportano sempre un po' di problemi d'identità,

perché poi, o uno dei due rinuncia alla sua, tanto per non confondere i bambini, perché i bambini hanno bisogno di certezze poi. O se no crescono atei, senza nessuna religione.

Silvia fa riferimento all'educazione dei figli tramite riferimenti religiosi direzionati coscientemente e decisamente (nella coppia) per far crescere i figli in determinati ambienti ebraici. Da un lato l'essere in minoranza in un contesto di maggioranza cattolica può essere in parte il motivo della frequenza di queste unioni e la possibilità delle donne di non tagliare la discendenza che nel caso di madre non ebrea ci vuole la conversione.

Riccardo e Laura sono figli di matrimonio misto confessionalmente, con la madre ebrea e padre non ebreo, ma con differenti livelli di osservanza. Nel primo caso, il padre di Riccardo è ateo e la madre osservante; tra i genitori di Laura, invece, la madre è non osservante e il padre cattolico.

Riccardo (TP, E, 51 anni): mio papà non era di religione ebraica ma non era assolutamente un tipo religioso e un ateo convinto quindi, l'aspetto religioso l'ha sempre portato la mamma [...] l'insegnamento di mio papà è l'insegnamento di un vero uomo onesto quindi fare le cose per bene, farle onestamente e non tradire mai le aspettative che gli altri hanno di te e questo è secondo me fondamentale.

Laura (madre, E, 65 anni): io sono figlia di un matrimonio misto e mia mamma in particolare non osservava [...] si sentiva molto ebrea poi insomma essendo stata nei campi di concentramento [...] era profondamente ebrea ma non osservante. Poi dopo io frequentando l'ambiente ebraico, da ragazza avevo 14 anni, 15 anni, andavo ai campeggi religiosi, ho imparato bene che cosa ...allora ho deciso di non mangiare assolutamente più quei cibi là, è stata una mia decisione prima di sposare lui, e dopo naturalmente quando ho sposato lui abbiamo continuato a non comprare mai cose che non si potevano...

Nel caso di Riccardo è sua madre che ha curato gli aspetti religiosi dell'educazione dei figli ma con il consenso implicito del padre, perché molti dei precetti dell'ebraismo sono vissuti in famiglia. Invece la madre non osservante di Laura le ha trasmesso un'appartenenza 'profondamente ebrea', e Laura ha frequentato per propria volontà la formazione religiosa all'interno della comunità ebraica e la frequenta tutt'ora. Laura distingue tra l'essere ebrea e l'osservanza, differenziando in questo modo l'ebraismo dalle sue pratiche. Quest'idea è presente in particolare nelle interviste della famiglia di Laura, che rappresentano questa immagine dell'ebraismo culturale che è presente come un legame culturale con il popolo ebraico separatamente della osservanza.

A questo proposito, Riccardo spiega che nella sua famiglia sua zia e i suoi cugini sono

cattolici, anche se l'ebraismo li considera ebrei per il fatto di essere figli di una madre ebraica. Quindi da un lato emerge una concezione di ebraismo all'italiana, in cui si osserva *Pesach* e si mangia *kasher*, dall'altro i cugini di Riccardo, anche se battezzati, sono considerati ebrei. L'ebraicità rimane un'appartenenza ereditaria, che la spiritualità venga coltivata o no tramite la socializzazione religiosa.

Riccardo (TP, E, 51 anni): Dal punto di vista ebraico è un pericolo il matrimonio misto. Nel mio caso, l'ebraicità nostra (sua e dei suoi fratelli) è fuori discussione, ma ci sono casi per esempio del tipo, una sorella di mia madre, che anche lei aveva sposato un non ebreo, i figli sono stati battezzati con la comunione, con la chiesa, ma sono ebrei. Cioè, l'ebraismo, essendo la madre ebrea, li considera sempre ebrei, anche se sono battezzati, con la comunione e cresimati.

La condizione ebraica è irreversibile nel senso che non esiste via d'uscita e secondo la *Halakhàh*, nemmeno la scomunica religiosa (*khèrem*: bando) (Della Pergola 1976, pag. 10).

Il modo di concepire l'eredità è diverso da come può interpretarsi nel cattolicesimo o nell'Islam, perché l'ebraismo viene trasmesso per nascita, e quindi il vincolo tra l'appartenenza e le sue pratiche viene costruito in un altro modo, rintracciato attraverso i dati della ricerca.

Inoltre la famiglia ha un ruolo nei matrimoni marocchini, è la famiglia che trova il compagno o la compagna, di solito tra altri parenti, sono i genitori che debbono benedire l'unione, e nel contratto è il padre che rappresenta la figlia come nella descrizione degli intervistati.

### 3.4 Il ruolo materno

All'interno della famiglia i ruoli dei genitori che vengono stabiliti in rapporto con la religione collocano la madre come il ruolo più vincolato ai ricordi della socializzazione religiosa. Questo paragrafo è dedicato a una riflessione su questo luogo materno vincolato ai genitori come le persone tramite cui si conoscono le prime sensazioni e significati sulle persone e le cose. Questa sezione è organizzata attraverso i frammenti di interviste e le fotografie che riportano questa dimensione all'interno della famiglia.

D'accordo con Giménez Beliveau y Mosqueira (2011, pag. 164) “la madre ha un ruolo centrale nell'integrazione perché in lei cade la responsabilità dei rituali e tecniche di istituzione che generano una affinità di *habitus* nei membri della unità domestica”.

“La madre rimane la vera agente che si occupa dell’interiorizzazione di ciò che è proibito, gestisce i comportamenti legati al corpo, alimentari, sessuali [...] essere mediatrice fra tradizione e modernità comporta una rielaborazione dei sistemi simbolici e del proprio bagaglio culturale (Rhazzali 2006, pag. 61).

Nella tradizione islamica, come ricorda Rhazzali, le donne rappresentano l’elemento regolatore dell’integrazione da una revisione e da un’attualizzazione di tradizioni e di norme. In rapporto ai figli, afferma che non siamo di fronte a una rottura generazionale in quanto la nuova generazione, pur avendo una visione dell’Islam differente rispetto ai genitori, da questi si fa tramandare in modo implicito e riceve gran parte del sapere religioso (Rhazzali 2006, pag. 66).

I frammenti che si propongono qui di séguito rivendicano questo ruolo materno in casi confessionalmente diversi. Giulia parla della crescita spirituale di sua madre, per Riccardo sua madre era chi lo portava al Tempio, e Paolo ricorda quando andava con sua madre in chiesa a pregare.

Giulia (figlia, M, 20 anni): (i genitori) non hanno avuto un ruolo fondamentale a livello religioso sì, ci trasmettevano delle cose, loro pregavano ma lo facevano [...] con una certa ignoranza, mia mamma non è mai andata a scuola ad esempio, quindi tante cose lei non le sapeva [...] effettivamente molte cose si è aperto un mondo nuovo, lei adesso sa, la maggior parte delle cose, le ha acquisite negli ultimi anni.

Riccardo (TP, E, 51 anni): mia madre ha sempre fatto vivere nella famiglia i momenti religiosi, è sempre stato, lei era molto attaccata da questo punto di vista. Ed io ho questi ricordi molto vivi [...] quando è il momento in cui si faceva nella cerimonia di venerdì sera la santificazione del vino per celebrare la festa venivano portati i bambini a bere il vino.

Paolo (figlio, MF, 27 anni): Mi ricordo un paio di episodi quando entravo in chiesa con mia mamma anche al di fuori dell’orario delle funzioni della messa [...] per me entrare in chiesa era come entrare al supermercato insomma. Allora mi ricordo questa scena in silenzio dove non c’era nessuno in chiesa semibuia, c’era sempre l’altare illuminato con il tabernacolo e subito sotto c’era la sedia del prete che da noi è tutta lavorata bene con finiture dorate, allora io mi ricordo che gli avevo chiesto mia mamma ma lì siede il Re [...] e mi fa no, lì si siede Gesù.

Giulia distingue il ruolo di sua mamma per dire che ci sono molte cose che la madre non sapeva e ha acquisito (forse insieme alla figlia), ed evidenzia anche che è necessaria una certa preparazione a livello religioso, come per esempio sapere l’arabo classico per leggere il Corano. Sua mamma non è andata a scuola, ma, come si vedrà più avanti, i figli ritrovano in



lei un senso della spiritualità. Giulia fa riferimento ai suoi genitori come a un sapere incorporato dalle pratiche ma non consapevole nel complesso della simbologia religiosa, e al fatto che questi significati sono stati riscoperti sotto una luce diversa dai genitori tramite i figli.

Riccardo ricorda rituali comunitari ma tramite la visione delle madri, perché quando dice che “venivano a prendere i bambini” fa riferimento al fatto che durante la celebrazione Riccardo era con sua madre nel secondo piano della sinagoga, nel cosiddetto matroneo, che è il posto riservato alle donne.

La visita alla chiesa al di fuori della messa è tra i ricordi di Paolo, in cui la chiesa viene rappresentata come un luogo abituale quotidiano, di prima necessità e anche in rapporto con la famiglia e con la madre, come il supermercato.

Anche nella socializzazione delle famiglie ebraiche e cattoliche il ruolo materno emerge come ricordo nelle interviste. Nella tradizione ebraica, l'ebraismo passa attraverso la madre; è la madre che “fa vivere in famiglia momenti religiosi” nel caso degli ebrei, perché ci sono coppie miste di cui la madre è ebrea, come nel caso di Riccardo; nella testimonianza di Paolo, che appartiene ai focolari, sua mamma è nei suoi primi ricordi religiosi vincolata alla preghiera e alla Chiesa.

“La donna, vegliando sulla osservanza delle leggi alimentari e su quelle dello *Shabbat*, sulla purezza della famiglia e sull'educazione dei bambini [...] sottoposta a nessun controllo oltre a quello dell'occhio di Dio, è garante dell'osservanza e della religiosità di coloro che vivono nella casa” (Gugenheim 1978, pag. 48).

Riccardo (TP, E, 51 anni): in sostanza la madre è fondamentale all'interno della famiglia per indirizzare la famiglia allora lì ci deve essere un discorso che garantisca al bambino. La mamma non solo deve imparare, deve volerlo. Da quel punto di vista, il figlio è della madre. Dipende molto dal contesto in cui si crea questa famiglia.

Nell'ebraismo la famiglia è considerata il cardine fondante dell'identità; la paternità viene intesa come un dovere<sup>63</sup> dell'uomo mentre la maternità è considerata un diritto della donna.

Si può supporre che dove vi sono più opportunità di incontro e di contatto fra giovani all'interno del gruppo ebraico, vi sia anche una maggiore possibilità di matrimoni

---

<sup>63</sup>“L'uomo non deve perdere il suo vigore” a l'uomo si chiede di fare al meno due figli, la coppia, per compiere con questo dovere. Note etnografiche, giugno 2012.

endogamici. (Della Pergola, 1976, pag. 233).

Durante la gravidanza ci sono diverse preghiere che la madre recita dai quaranta giorni fino ai nove mesi, mentre c'è ne sono altre che vanno recitate durante il nono mese<sup>64</sup>.

Riccardo (TP, E, 51 anni): io mi ricordo che mia madre mi portava fin da bambino piccolo al tempio il venerdì sera, per la cerimonia dello *shabbat* [...] mia madre stava al matroneo nella sinagoga maggiore, io ricordo l'immagine che io avevo del tempio l'alto con la visuale dalla grata [...] il papà ha sempre partecipato a tutte le manifestazioni religiose in famiglia imposte da mia madre e lui volontariamente avendo lasciato a lei questa delega comportamentale, lui le accettava. In casa si rispettava tutte le cose che imponeva mia madre.

La famiglia è il primo luogo di socializzazione religiosa perché, come sarà descritto più avanti, l'istituzione offre corsi ai bambini a partire dai sei anni. La madre è l'incaricata di questi saperi imparati ma voluti che garantiscono al bambino una direzione marcata a livello religioso.

Nel caso di Riccardo, figlio di una coppia in cui il padre è ateo e la madre ebrea, era quest'ultima a portarlo in comunità. Riccardo attribuisce alla casa un'impronta materna, forse anche in rapporto all'osservanza del cibo *kasher* e lo *shabbat*, di cui suo padre era anche partecipe.

Il primo rito di passaggio nell'ebraismo è la *Berith Milà*, in cui il bambino, al compimento dell'ottavo giorno, deve essere circonciso; essa è il simbolo che lega al bambino con l'ebraismo. A Padova si fa in una sala della comunità, ma potrebbe anche essere fatta nella casa del neonato; le circoncisioni attualmente vengono fatte da un medico, ma prima se ne occupavano rabbini specializzati nell'intervento. C'è una sedia in particolare dove si siede la persona che tiene in braccio il bambino; nel caso di Loris è stato suo nonno paterno a tenerlo in braccio.

“Questa è la Mia alleanza che voi osserverete, tra Me e voi e la vostra discendenza. Tutti i maschi tra di voi saranno circoncisi. Voi circonciderete la vostra carne e questo sarà il segno della alleanza tra Me e voi. Tutti i maschi all'età di otto giorni, nelle vostre generazioni, saranno circoncisi” (*Gen. 17, 10-12*).

Federico e Laura guardando la fotografia raccontano il giorno della *milà* del loro figlio più

---

<sup>64</sup>Note etnografiche, marzo 2012.

piccolo, e dal punto di vista della madre, otto giorni dopo avere partorito, deve separarsi in qualche modo da suo figlio. Laura racconta cosa ricorda di quell'esperienza durante l'intervista tramite la visione delle fotografie.



*Album di famiglia, interiore, località italiana, supporto cartaceo scannerizzato, foto di gruppo.*

Federico: questo è il giorno in cui abbiamo fatto la *milà*, questo è uno dei rabbini di Venezia, è lo stesso che ci ha sposato, qui la preghiera si diceva. Sempre nella sala grande (della comunità ebraica), cui c'era un po' di rinfresco, qualche tramezzino [...] e dopo la circoncisione si mangiava.

Laura (madre, E, 65 anni): La madre in genere non assiste alla circoncisione, perché è una cosa molto emozionante [...] si fa dopo otto giorni ma nel suo caso e anche nel caso di suo fratello. Nel caso suo, (il figlio più piccolo) è nato prematuro e aveva solo due chili, per cui abbiamo dovuto aspettare che avesse tre chili, il caso di suo fratello, aveva ittero postnatale, per cui abbiamo aspettato un mese perché quando ci hanno qualcosa i bambini bisogna aspettare che stiano bene insomma, completamente. Io c'ero solo che ero in una altra stanza, io ero in cucina...

Federico: non è che sia vietato assistere.

Laura (madre, E, 65 anni): no, però io non mi piaceva, sia in un caso che nell'altro, un po' così emozionante insomma questo bambino piccolo. Non gli fa niente, tra l'altro, va benissimo però è un'emozione molto forte quindi [...] noi in comunità abbiamo una sedia particolare dove in genere, c'è una persona, era suo papà che si sedeva con il bambino in braccio e il medico che appunto che lo circoncideva insomma.

Il bambino è appena nato e la madre si percepisce molto sensibile tramite il discorso quando ricorda il momento della circoncisione dei loro due figli. Nella fotografia si vedono persone più anziane e bambini che leggono in modo da dare il benvenuto al nuovo arrivato in comunità. La foto simboleggia l'ingresso del bambino nel mondo ebraico di questa piccola comunità di Padova; nell'immagine di questa scena non c'è nessuna donna, forse perché si trovano insieme a Laura in un'altra stanza. Questi uomini sono stati bambini che hanno passato per questo stesso rito, anche loro sono stati circoncisi, ma è tramite la loro madre che sono ebrei.

La sala della comunità è la stessa che viene usata per le lezioni di Bibbia ebraica ed è situata di fianco al tempio. La comunità dà il benvenuto al nuovo arrivato, e il bambino in questo modo si separa dalla madre (e dalla famiglia) per fare un'alleanza con Dio come rappresentante della comunità di credenti. La madre ha trasmesso l'ebraicità, ma il patto con Dio viene segnato nella circoncisione del bambino e anche questo segno visibile lo lega alla sua discendenza.

Anche nel caso musulmano la madre è la figura religiosa all'interno della famiglia e della casa. Su questo fatto, in rapporto con la migrazione, Nasim spiega che tradizionalmente le donne rimangono a casa, mentre in Italia molte donne lavorano, e questo cambiamento, con una madre che lavora, implica una differenza sostanziale rispetto alla socializzazione religiosa come avviene in Marocco.

Nasim (TP, M, 27 anni): soprattutto dell'età di mia madre, maggioranza erano casalinghe, non andavano a lavorare [...] Allora questa donna fa uno sforzo per far arrivare il massimo di informazione sia religiosa sia di educazione a questo figlio, mentre qua in Italia sempre c'è quel pensiero di che ne so, di fare casa in Marocco quindi la donna va a lavorare e il marito va a lavorare e il figlio dove sta, sta fuori, sta nella società italiana, se magari quando torna il padre trova il figlio sdraiato nel letto, le dà un bacio ma lui non vedeva prima cosa faceva nelle strade.

Dal racconto di Nasim emergono la necessità di una preparazione da parte dei genitori per educare il figlio nell'Islam; la concezione della migrazione come un movimento territoriale temporaneo in Italia. In rapporto con la società dove il figlio cresce si sottolinea la influenza negativa nei confronti della religione; il rischio della casa vuota e dei genitori occupati più dal lavoro che dal figlio; e anche la società italiana come pericolo in confronto alla vita religiosa. Il Marocco viene rappresentato come un luogo più sicuro in rapporto al controllo del rispetto delle norme islamiche. A questo proposito, quando dopo più di un anno dalla seconda

intervista tornai a casa di una delle famiglie musulmane, era nato il figlio di Amed (figlio, M, 26 anni) e gli domandai come pensasse insegnargli la sua religione. Amed mi disse che quando fosse stato più grande lo avrebbe mandato in Marocco con sua moglie mentre lui sarebbe rimasto in Italia a lavorare, così avrebbe imparato la religione 'bene'. Anche Amed è andato da piccolo alla scuola di Corano in Marocco ed è arrivato in Italia a sedici anni.<sup>65</sup>

In quanto al genere può aggiungersi che gli uomini di queste famiglie musulmane (Jamil, Ali) ed ebraiche (Federico, Simone, Luca) manifestano di partecipare alle celebrazioni. I padri delle famiglie focolari (Aldo, Romeo e Giuseppe) hanno una partecipazione attiva nei gruppi e nelle attività all'interno del movimento, e partecipano alle parrocchie di riferimento<sup>66</sup>. Tra gli armeni, i padri e i figli maschi di una delle famiglie intervistate portano avanti la gestione delle attività culturali, sono stati rappresentanti della comunità in celebrazioni ufficiali, e hanno un rapporto con l'isola di San Lazzaro, anche se il vincolo di appartenenza comunitario si presenta più culturale che religioso, accentuato dalla presenza della congregazione dei Padri mechtaristi a San Lazzaro.

Su tutti e due i genitori, i proverbi della Bibbia ebraica ricordano che un genitore non deve essere più importante dell'altro nel pensiero del figlio, e aggiungono “custodisci, figlio mio, il comando di tuo padre e non trascurare l'insegnamento di tua madre” (*Proverbi 6:20*). Nei proverbi il figlio stolto disprezza la madre nel senso di non seguire il suo insegnamento che viene considerato il modo di seguire la 'retta via'.

Sullo stesso argomento il Corano dice: “Il tuo Signore ha decretato che non adorate altri che Lui, e che siate buoni con i vostri genitori. Se uno di loro o entrambi rimangono con te fino alla vecchiaia non dire loro il tuo fastidio, non li rimproverare e invece parla generosamente. Piega davanti a loro l'ala dell'umiltà che viene dalla misericordia e di': Signore mio, abbi misericordia di loro come loro di me quando mi hanno cresciuto” (*Corano 17:23*).

Nasim e Nadia fanno riferimento a come sono considerati gli obblighi verso i figli e alla posizione in cui i figli collocano i loro genitori e a come si comportano di conseguenza.

Nasim (TP, M, 27 anni): i genitori sono molto importanti, nell'Islam importantissimo la loro benedizione, non puoi per dire, tu nel giorno di andare in paradiso (hai bisogno) della

---

<sup>65</sup> Note etnografiche, marzo 2013.

<sup>66</sup> Nel caso di Aldo, lui e sua moglie sono 'ministri straordinari dell'eucaristia' che impartiscono la comunione ai malati.

benedizione di Dio e la benedizione dei genitori, se non hai neanche la benedizione dei genitori non valuta la di Dio.

Nadia (figlia, M, 26 anni): i genitori ti devono tramandare, non è qualcosa che tu cerchi un posto per avere. Fin da piccoli ti viene spiegato come pregare, piano piano, abituarti a pregare, fare digiuno. Da piccola no [...] diventa adulto quando cambia voce, per la ragazza invece quando ha la prima mestruazione. Allora prima di quel momento lì, i genitori sono obbligati a educare i ragazzi.

Nasim (TP, M, 27 anni): i genitori sono diciamo primo pilastro da cui, la prima fonte da cui il figlio prende la religione, ad esempio il caso mio io mi ricordo fino ad adesso il tessuto oppure il camice che portava mio padre quando era piccolo lui faceva tante tante preghiera [...] io mi ricordo fino a adesso come era l'abbigliamento di mio padre, mi ricordo quando tornava dalla *ishae* dell'ultima preghiera.

Tramandare vuol dire trasmettere ai posteri usanze, valori e credenze. I genitori hanno questo obbligo fino a che il figlio diventa adulto nella religione, il che questo comporta l'obbligo di certe pratiche come il digiuno durante il Ramadan. Su questa trasmissione di credenze e pratiche Nasim ricorda, come se fosse una foto, l'immagine di suo padre che prega come base delle sue credenze e pratiche. Giulia nel suo racconto parla di retribuire i genitori nella loro vecchiaia, prendersene cura come ringraziamento da parte dei figli, rispettarli e cercare la loro benedizione perfino alla morte.

Giulia (figlia, M, 20 anni): comunque i genitori ti hanno sopportato da quando eri piccolo, ti hanno cresciuto, ci sono delle volte ti hanno sopportato perché (mia sorella) mi ricordo ancora di giorno dormiva e di notte voleva star sveglia a piangere [...] Nei paesi nostri non c'è il discorso della casa di riposo per gli anziani, infatti spero che anch'io un giorno i miei figli abbiano cura di me.

Facendo un paragone con l'istituzione geriatrica italiana a livello religioso un genitore aspetta le cure nella anzianità da parte dei suoi figli e questo simbolizza anche il loro rapporto tra padre o madre e i loro discendenti.

“Voi che credete, agite con ferma giustizia quando testimoniate davanti a Dio, anche se è contro voi stessi o contro i vostri genitori e contro i vostri parenti, siano essi poveri o ricchi, agli uni e agli altri Dio è più vicino di voi, dunque non seguite le passioni che vi fanno errare dalla rettitudine. Se storpiate la testimonianza o rifiuterete di darla, sappiate che Dio sa bene quel che fate” (Corano 4:135).

In rapporto con il prossimo frammento il Corano avverte che Dio è onnipresente come spiega anche Nadia a continuazione.

Nadia (figlia, M, 26 anni): Le cose che ci insegnano è: non dire bugie, pregare, sentire le cose che fai, senza farle perché devi far vedere, se un bambino dice: hai pregato? Sì ho pregato. Ma non ha pregato, diciamo, non devi dire di sì o di no, a noi per farci piacere. Intanto Dio ti vede se hai detto una bugia quindi devi fare lui ti vede, per fare contenti noi, cose insomma basilari.

L'idea di un Dio che vede ogni cosa e con cui alla fine bisogna fare i conti è presente nel Corano, quindi l'obbligo dipende dalla volontà e dalla consapevolezza di agire come un musulmano in ogni momento della giornata e della vita bisogna avere la consapevolezza di chi "tutto lo vede".

Rania (TP, M, 22 anni ): Da noi c'è il detto del Profeta dice che quando muore una persona [...] dice che le sue opere se interrompono tranne per tre cose: un bravo figlio, ha fatto una donazione. Le opere che continuano nel tempo... ospedale, moschea, oppure era sapiente e ha lasciato un libro e quando le persone leggono questo.

Ricercatrice: queste sono le tre: il bravo figlio, sapienza e le opere.

Rania: bravo figlio non qualsiasi [...] sì perché se non è praticante [...] nel giorno del giudizio si parla di fare giustizia nella terra, Dio accetta da noi musulmani e da altri, [...] dobbiamo vedere il padre e madre come sono e così possiamo parlare del figlio.

La continuità della vita del padre è in quella del figlio, ed è tramite il comportamento del figlio che si può intravedere cosa gli hanno insegnato i suoi genitori. L'essere adulti significa assumere la propria responsabilità irrinunciabile per il musulmano e apre la possibilità di essere giudicato per i propri comportamenti.

Per ultimo, il ruolo paterno nell'educazione religiosa dei figli, sostiene Rhazzali, "costringe il padre ad aumentare la propria severità in presenza di una cultura di altro tipo. È sempre il padre che spinge ad andare in moschea, che rimprovera le donne per come si vestono e si comportano [...] in generale tutti e due i genitori sono vissuti come più preoccupati, meno rilassati rispetto alla vita pre-emigrazione "(Rhazzali 2006, pag. 43).

### 3.5 Crescete e moltiplicatevi

Dopo aver segnalato i ruoli dei genitori, si affronta ora quello dei figli, secondo il modo in cui essi pensano loro stessi e il modo in cui i loro genitori descrivono la socializzazione religiosa che hanno dato ai loro figli. Questa sezione è incentrata in primo luogo sulle famiglie ebraiche; Simone descrive come queste si organizzavano con i loro figli nelle vacanze e con altre famiglie ebraiche. Gli armeni descrivono la loro socializzazione tra la comunità armena e

l'ambiente cattolico italiano, e le pratiche che ancora adesso ricordano. I genitori focalari differenziano tra le prediche e le azioni concrete in rapporto alla socializzazione dei figli, e ricordano anche di essere cresciuti quando loro già facevano parte del movimento. Per ultimo le famiglie musulmane segnalano come i genitori devono tramandare i figli nell'insegnamento dell'arabo per leggere il Corano e abituarli a compiere con la preghiera e il digiuno per quando abbiano l'età di assumere le responsabilità di musulmano e musulmana.

Ma un figlio non diventerà padre finché non fonderà un'altra famiglia: anche allora egli resterà sempre il figlio di suo padre; si tratta di un tipo di rapporto irreversibile: ed ugualmente i fratelli non possono cessare di essere fratelli: è un tipo di unione indissolubile (Halbwachs 1925, pag. 53).

“Ascolta, figlio mio, l'ammonimento di tuo padre, e non allontanarti dall'insegnamento di tua madre, poiché sono una corona di grazia al tuo capo e un monile al tuo collo” (Proverbi 1:8-10).

Simone (padre, E, 65 anni): Poi quando noi ci siamo sposati che abbiamo avuto subito i figli abbiamo cercato, di far venire a casa nostra e noi andare a casa loro, famiglie con altri bambini ebrei [...] in maniera di far credere ai miei figli che ci fosse un mondo ebraico, andavamo in vacanze l'estate, un giorno ho affittato sei appartamenti per sei famiglie e andavamo in montagna tutti assieme perché i nostri figli crescessero insieme agli altri. [...] si preferiva prendere due ragazzi che studiavano da rabbino giovani [...] le insegnavano qualche canzoncina [...] la sera c'era una lezione o c'era qualche spettacolo che facevamo fra di noi.

Nella coppia di Simone e Silvia c'è una decisione di far vivere i figli in un contesto ebraico, questa volontà fa che creano diverse attività di condivisione insieme ad altre famiglie ebraiche, il messaggio inviato dai genitori ai figli è coerente in rapporto alla vita religiosa. Durante le interviste è anche emerso che alcune famiglie che avevano bambini della stessa età le inviavano alla stessa scuola, e alcuni tra i figli riportano il beneficio di alcune pratiche a scuola quando c'erano già stati allievi ebrei.

Nel caso armeno, i figli di una delle famiglie parlano di complementarietà della spiritualità armena rispetto a quella cattolica dell'ambiente padovano in cui sono cresciuti.

Agop (figlio, CA, 48 anni): questa spiritualità che aveva delle caratteristiche particolari, sia a livello di liturgia sia a livello di espressioni e di modalità di preghiera ha reso familiare un tipo di esperienza religiosa diversa da quella che in realtà è stata quella più diretta su cui ci siamo formati, cioè quella diciamo del nostro contesto italiano e questo tipo di familiarità secondo me è stato una opportunità [...] di crescita e di arricchimento.



Sirum (figlio, CA, 41 anni): questo si lega anche al fatto che comunque la spiritualità armena è segnata da una grossa impronta ecumenica, nel senso no, che gli armeni, pur avendo questa identità specifica in realtà dal punto di vista religioso non hanno mai avuto preclusioni o difficoltà di dialogare e integrarsi con altre confessioni.

Carla (figlia, CA, 50 anni): anche perché ha una manifestazione proprio così, per esempio gli inni sacri, le preghiere che in realtà così sono qualcosa di bello da accoglie ma che non ti chiude in una prospettiva e basta insomma, al di là di un discorso più prettamente teologico, cristologico in cui le differenze ormai non ci sono più, ma essere appunto cristiani e trovarsi a San Lazzaro o trovarsi qua per noi sempre è stata una cosa bastante naturale, semplice.

Agop segnala che la spiritualità armena era naturale nella sua famiglia e che lo è stato anche il percorso di cattolicesimo italiano e spiritualità armena in cui sono cresciuti. I fratelli Carla e Sirum parlano di questa possibilità di complementarità anche per gli orizzonti culturali della Chiesa armena. Così i tre figli di questa famiglia armena descrivono la possibilità di arricchimento tra due forme religiose diverse (e vicine), e di come questo costituiva una caratteristica naturale all'interno della famiglia. La continuità della loro religione è data senza tensione, perché la religione italiana è sempre il cattolicesimo, ma la ritualità è attribuita alla discendenza armena.

“O mistero profondo, irraggiungibile, senza inizio! Ti hai ornato le potenze dell'altro quale talamo di luce inaccessibile, e i cori degli Angeli di splendida gloria.  
Con ineffabile, stupendo potere, hai creato Adamo a immagine del Signore, e di gloria delicata lo hai rivestito nel giardino dell'Eden, luogo di delizie.  
Con la passione del tuo Sant'Unigenito tutte le creature si sono rinnovate, e nuovamente l'uomo fu fatto immortale, rivestito di un abito di cui mai più verrà spogliato.  
O Re del cielo, conserva salda la tua Chiesa e custodisci nella pace gli adoratori del tuo nome”<sup>67</sup>.

Questo è il rito d'inizio della messa armena cattolica secondo la traduzione in italiano della comunità armena, Linda che la frequenta da molti anni ed è una dei membri più anziani, racconta che si emoziona ogni volta durante la cerimonia. Lei è figlia di un armeno e di un'italiana, e non ha mai conosciuto i suoi nonni, perché suo padre è arrivato da piccolo all'isola di San Lazzaro.

Linda (madre, CA, 82 anni): quando fa la elevazione il padre che giuro, mi ricorda, non i canti dei deportati insomma è una cosa che mi giuro che mi tocca... mi emoziona... e lo

---

<sup>67</sup> Divina liturgia in rito armeno comunità armena di Padova, fonte etnografica.

stesso che cantavano... è una cosa che proprio mi commuove perché i film che ho visto.

“Gli inni armeni sono composizioni poetiche di una densità teologica e di una ricchezza spirituale di rara bellezza, e vengono cantati ancora con le antiche melodie tramandate di generazione in generazione” (Pane 2011, pag. 114). Carla ricorda un senso di spiritualità trasmesso tramite luoghi e pratiche di memoria.

Carla (figlia, CA, 50 anni): gli armeni quindi diciamo era tutto questa tensione al mistero, al sacro, incenso, non si capiva nulla, c'era una preghiera personale, un ambiente molto suggestivo però senza una consapevolezza particolare di chi pregava, per cosa, di a chi pregavi così era questo a San Lazzaro ma anche quando vedevo mia nonna, questo rosario era in armeno per cui era più il senso che ti trasmetteva non il capire razionalmente o comunque consapevolmente cosa era.

L'ambiente suggestivo della spiritualità armena viene evidenziato nel discorso di Carla con i ricordi di chi ha vissuto da piccola questa esperienza religiosa con una sensazione di sacralità data dalla formalità della cerimonia e una lingua complessa, diversa all'italiano che rendeva difficoltosa la comprensione.

Durante messa armena il celebrante, al momento di presentare la Bibbia, esce dall'altare e la alza all'altezza della sua testa, la pone sopra la testa di una persona che si avvicina come se fosse alla comunione; il Padre fa questo gesto come di benedizione con la Bibbia in mano. Dopo ognuno torna al suo posto<sup>68</sup>.

Nel prossimo frammento Carla fa riferimento alla trasmissione di un senso di spiritualità, di un ambiente di sacralità di cui sua nonna faceva parte quotidianamente, anche se non capiva bene cosa succedeva.

Carla (figlia, CA, 50 anni): in parrocchia che soprattutto dai gesuiti e poi sempre di più era tutto molto più consapevole [...] Ecco, si prendeva in mano già il Vangelo mentre nel rito orientale il Vangelo andava baciato prima della proclamazione non potevi né toccarlo, baciarlo, sì appunto, veniva avvolto di un telo sacro, lo baciavi e poi lo leggeva il prete mentre io avevo la Bibbia, avevo il Vangelo.

È una questione di rispetto e di sacralità, superiore durante questo rito rispetto che durante una messa cattolica di rito latino; lo stesso paragone che fa Carla tra San Lazzaro e i Gesuiti presso cui ha frequentato il catechismo. Questo comportamento in rapporto al Vangelo è anche in rapporto con l'invenzione dell'alfabeto armeno, che ha reso possibile la traduzione

---

<sup>68</sup> Note etnografiche, novembre 2011.

della Bibbia; questo duplice aspetto, alfabeto e religione, costruisce l'identità culturale e religiosa armena. Al riguardo, Pane afferma “non stupisce in questo senso l'attenzione che la sensibilità armena riserva alla Parola scritta e allo stesso supporto materiale, il libro. Nella liturgia l'evangelario viene incensato e offerto alla venerazione dei fedeli, non viene mai toccato a mani nude, ma sempre con un prezioso velo ricamato” (Pane 2011, pag. 113).

All'interno del cattolicesimo, la socializzazione religiosa dei figli dei membri del Movimento dei Focolari viene descritta nei prossimi frammenti di intervista dai genitori di queste famiglie, sposati da più di trent'anni, i quali raccontano come hanno vissuto la crescita dei loro figli e quali sono state le scelte in rapporto alla religione vissuta in famiglia. I prossimi frammenti spiegano il modo in cui i genitori di queste famiglie hanno costruito un rapporto con i loro figli nel senso religioso.

Romeo (padre, MF, 63 anni): con i ragazzi noi abbiamo sempre di sicuro vissuto la nostra vita di cristiani come una cosa normale [...] io mi ricordo per esempio che da quando le dicevo erano al letto, andavo lì a fargli addormentare a dire la preghiera, quando mi mettevo a pregare, magari tenendo su la mano, la mano sulla fronte così, io diventavo serio, perché pregavo, veramente un po' col cuore.

Angela (madre, MF, 61 anni): ti dicevo che noi non avevamo tanto parlato, abbiamo più che altro mostrato, abbiamo cominciato ad insegnargli le preghiere [...] però dopo abbiamo pregato insieme, anche se loro non pregavano o pregavano a modo loro, abbiamo pregato come famiglia e questo secondo me gli ha tanto aiutati, la sera prima di andare al letto dopo cena, insieme.

Romeo segnala che la sua condotta nello stile di vita è stato il modo di “far vedere” come il testimoniaio tramite la vita vissuta che coincide con la politica focolare di vivere il Vangelo nella quotidianità nel senso di dare un senso di unità con Dio ad ogni azione. Angela allo stesso modo che suo marito segnala la pratica della preghiera grupale come una abitudine durante l'infanzia dei loro figli.

A continuazione Marta e Aldo fanno riferimento alle pratiche realizzate in famiglia durante l'infanzia dei loro figli in rapporto con la dimensione religiosa.

Marta (madre, MF; 60 anni): E con loro abbiamo cercato di dare delle cose pratiche, cioè di tradurre anche in pratica, non so di mettere una cassetta e di mettere qualche soldo in più, per chi aveva bisogno, o di donare i loro giochi in più o i vestiti in più o per dire [...] da quando Gloria ha fatto la comunione abbiamo anche fatto un'adozione a distanza che ha continuato finché il ragazzino aveva 18 anni.

Aldo (padre, MF, 73 anni): noi non abbiamo mai, come dire, indottrinato, se si può dire così, non abbiamo mai fatto delle prediche [...] però è chiara la nostra vita, il nostro comportamento era quello e loro ci hanno seguito anche se qualche volta qualche... forse, non dico una sgridatina, però insomma si dava il proprio punto di vista e poi loro capiscono, vedendo appunto noi come...

La pratica della preghiera, è il senso formale ed 'elevato' della spiritualità in Romeo la preghiera acquisisce una dimensione familiare in Angela e in Marta prende forma in azioni concrete come le donazioni di vestiti, giocatoli e soldi. La differenza tra parole e azioni danno importanza ai fatti concreti, come le donazioni di cui parla Marta.

Tra tutti i frammenti emerge l'idea del vivere la propria religiosità con naturalezza, far vedere ai figli con la propria "vita da cristiani". Appaiono la preghiera in comune tra genitori e figli e l'intenzione di fare "cose pratiche" come la donazione di giochi; Giuseppe sottolinea che loro sono cresciuti in una realtà particolare dove il cristianesimo "si vive" in un modo particolare.

Romeo (padre, MF, 63 anni): noi facciamo sempre quello che hanno fatto i nostri genitori anche se rinneghiamo di certe cose che ci hanno fatto soffrire poi siamo noi stessi a comportarsi come nostri genitori, perché, perché ci sono dei meccanismi, dei meccanismi quasi basilari, per cui io credo di aver dato ai miei figli la stessa educazione religiosa che ho avuto io.

Giuseppe (padre, MF, 59 anni): per loro è stato abbastanza facile quando dopo sono cresciuti a trovare un inserimento quasi naturale perché [...] loro ci hanno visti come persone che già aderivano e per loro penso che sia stato naturale anche per loro aderire a questa realtà, anche perché questa realtà è una realtà che è anche innovativa e dà anche un senso a quello che è il tuo vivere il cristianesimo mentre per noi, quanto meno per me è stato più una ricerca e [...] c'è stato una rielaborazione uno scartare e un riprendere ecc, che loro secondo me non hanno fatto.

Romeo afferma che nella condizione di padre si riprendono determinate abitudini della famiglia di origine; a questo proposito è interessante che Romeo affermi di aver dato ai suoi figli la stessa educazione religiosa che egli ha ricevuto dai propri, genitori senza far caso al periodo storico, a una Chiesa diversa e al fatto che all'epoca non esistessero ancora i movimenti ecclesiali. Sarebbe comunque far riferimento all'ambiente di una famiglia cristiana, quel che lui chiama "meccanismi basilari" in rapporto ai vincoli familiari e alla vita quotidiana all'interno della casa, una ritualità domestica che è fondamentale nella socializzazione religiosa.

Sulla proiezione dei figli intervistati che allo stesso tempo sono genitori, i prossimi estratti

sono in rapporto a come si rappresentano la socializzazione religiosa che danno ai suoi figli.

Vanessa (figlia, MF, 31 anni): io posso insegnare le preghiere pero io credo che la nostra dovrà essere un'educazione molto sul campo, vuol dire pratica, ci sta leggere insieme la frase del vangelo pero viverla, ci sta dire cerchiamo di amare tutti e dopo magari arriva uno e non gli apre neanche la porta, credo che la credibilità passa attraverso questo adesso, il comportamento.

Carolina (figlia, MF, 42 anni): non c'e quell'obbligo di vivere la religione che si sentiva magari 20 anni fa quando ero piccola io, quindi sicuramente per loro sarà proprio una scelta, non puoi dire vado perche vanno tutti, vado perche voglio andare, e credo che anche noi come genitori più che star la a fare tante prediche credo che dovremmo dare il nostro esempio.

Domenico (figlio, MF, 43 anni): ..da genitore penso a mia figlia di insegnarle qualcosa, vediamo cercare di insegnarle piccole cose, nei modi di comportamento che sono comunque di educazione generale pero tu gli dai un'impostazione diversa o magari il fatto di cominciare a portarle alla messa, farsi la segnale della croce, certe cose, che per te ha un valore.

In questi frammenti Vanessa segnala l'importanza del comportamento come modo di agire in corrispondenza con un modo di credere e tanto Vanessa come Carolina criticano l'esistenza di un cattolicesimo di apparenze. Nel caso di Domenico emerge una volontà di trasmettere quello che per lui è importante in riferimento a simboli di interpretazione religiosa.

Nelle famiglie musulmane invece la formazione del bambino viene impartita dalla famiglia fino a quando ha l'età per cominciare a studiare l'arabo, e il compito dei genitori, come discusso in precedenza, è quello di vegliare affinché imparino questi precetti religiosi ancora di più sottolineato in un contesto di minoranza religiosa.

Rania (TP, M, 22 anni): la famiglia si trova ad affrontare tutti gli aspetti educativi, si cerca di ritrovare perché nei nostri paesi c'è la scuola di Corano.

É questa la fede che Abramo ha raccomandato ai suoi figli e a Giacobbe: “Figli miei, Dio ha prescelto la fede per voi, badate di non morire in altra fede che non sia la sottomissione a Lui. Forse eravate presenti quando Giacobbe fu sul punto di morte? Disse ai suoi figli: 'Chi adorerete, quando non ci sarò più?'. Risposero: 'Adoreremo il tuo Dio, il Dio dei tuoi padri, il Dio di Abramo, di Ismaele e di Isacco, un unico Dio al quale siamo sottomessi'” (Corano 2:132-133).

A continuazione Abdel e Nasim fanno riferimento al percorso tramite cui i bambini (maschi) ricevono i primi passi della religione musulmana secondo la loro esperienza.

Abdel (padre, M, 61 anni): come la scuola, quando sveglia un bambino, sai il Corano, sa il profeta Mohammed [...] lui l'apprendere dopo quando arriva a dieci anni bisogna prendere la preghiera, se lo fa normalmente, e non prendere la preghiera cinque volte alla giornata, loro lo picchiano. Il padre e madre picchi perché non fa la preghiera, normalmente. Questa la profeta Mohammed lui ha scritto, in siera (sura) di Mohammed.

Nasim (TP, M, 27 anni): allora c'è l'*hadith* (detto del Profeta) che dice insegnate, non obbligatorio, hai sette anni s'insegna, ma da quando la persona diventa matura, da lì si comincia a diventare obbligatorio, ma da sette anni solo quando c'è un momento in cui s'impegna. Insegnate da sette anni quando arrivano a dieci picchiatevi quando non fanno la preghiera, a dieci anni la persona diventa matura.

Come una scuola, l'insegnamento religioso è un percorso che dura fino a che il bambino diventa adulto e le sue responsabilità cambiano; i genitori devono insegnare questo.

I genitori insegnano ai loro figli "quando il bambino si sveglia", nel senso che ha l'età di capire questi insegnamenti; bisogna insegnargli le preghiere, e quando sono più grandi possono digiunare per il Ramadan, il mese di digiuno dei musulmani. La maturità porta con sé l'obbligo di rispettare i doveri di musulmano; nel caso della donna la maturità coincide con l'inizio delle mestruazioni, nel caso dell'uomo col cambiamento di voce. Nei due frammenti, nonostante la differenza di età, entrambi gli intervistati parlano di punizioni corporali come metodologia di castigo nel caso che il bambino non compia con i suoi obblighi di musulmano. Per una delle famiglie musulmane la migrazione in Italia ha rappresentato un cambiamento nei confronti della religione a livello familiare, e la socializzazione religiosa ha unito la famiglia in una evoluzione della consapevolezza vincolata alle loro pratiche come avvertono i tre figli di una delle famiglie marocchine intervistate.

Jamil (figlio, M, 29 anni): andavo a scuola alle superiori, e c'era un amico [...] lui è arrivato in Italia (dal Marocco) che non sapeva parlare l'italiano e praticamente l'hanno preso di mira i compagni di classe [...] mi sono avvicinato a lui e ancora ora siamo amici [...] Facevamo ricupero al pomeriggio, lezioni e nell'orario di pausa, di pranzo andavamo in moschea, io le facevo compagnia più che altro, io non pregavo avevo quindici, sedici anni così [...] sono andato con lui due o tre volte dopo di che mi sono sentito in imbarazzo sono sentito che era arrivato il momento di cominciare.

Amina (figlia, M, 27 anni): quando siamo cresciuti perché comunque abbiamo cominciato a fare ricerche personali, i miei genitori magari non ci hanno mai detto "allora ragazzi si fa questa festa qua perché è così, perché magari nel Corano c'è scritto questo, questo, questo" [...] quindi abbiamo un po' mediato probabilmente con le sorelle più piccole, loro probabilmente hanno assimilato meglio rispetto a come magari l'abbiamo assimilato noi, comunque c'è stata una mediazione [...] c'è stato tutto un passarsi le cose.

Jamil si avvicina a un connazionale nella situazione di migrato e questo ragazzo cresciuto in una famiglia osservante è chi lo accompagna nel suo percorso di avvicinamento alla religione in quanto pratica e consapevolezza. Allo stesso modo, Jamil tramanda questa scoperta alle sue sorelle e a tutta la sua famiglia e si costituisce come il riferimento religioso della sua famiglia come indica Giulia a continuazione.

Giulia (figlia, M, 20 anni): mio fratello, lui m'insegnava è il mio primo riferimento in famiglia, lui mi spiegava meglio le cose, perché mi traduceva in italiano magari, era più semplice per capire meglio certi concetti.

Amina (figlia, M, 27 anni): Magari il contributo che lui ha dato alla nostra famiglia molte cose di cui non sapevamo il significato, comunque noi eravamo pigri nel senso nell'andare a cercare, nell'andare a capire, lui arrivava ci spiegava determinate cose quindi, dava significato a quello che noi dopo facevamo. Magari già noi prima facevamo determinate cose.

In questo caso la migrazione e il contesto cattolico sembrano rafforzare l'identità culturale e avvicinare i più simili. In questo modo, Jamil ha cominciato a frequentare la moschea. Amina e Giulia, sorelle di Jamil, lo segnalano entrambe come punto di riferimento per l'educazione religiosa, e anche per la mediazione linguistica e la consapevolezza del senso religioso.

Si riscopre l'Islam per reazione al contesto, per il percorso migratorio. Su questo, l'identità religiosa si confronta con un contesto che è altro (e non musulmano). Afferma Rhazzali (2010, pag. 20) che la religione può fornire quelle dosi di sicurezza contro gli assalti della incertezza<sup>69</sup>.

In questa ultima famiglia, i figli sono agenti di cambiamento che hanno influenzato la loro famiglia tramite una scoperta, una ricostruzione dei messaggi e trasmissione ai propri fratelli minori, e hanno incorporato tutto ciò tramite la pratica quotidiana e familiare.

Non sono i genitori i riferimenti religiosi ma il fratello più grande, che è l'unico uomo; ma la socializzazione è avvenuta comunque all'interno della famiglia. C'è stata una mediazione a livello linguistico tra i fratelli nati in Marocco e le sorelle nate in Italia, anche se all'interno della casa si parla in dialetto marocchino.

Le interviste riportano anche una riscoperta dell'Islam e del significato delle pratiche che si

---

<sup>69</sup> Rhazzali (2010) ha svolto una ricerca sull'Islam in carcere dove i carcerati come reazione al disagio di essere rinchiusi si avvicinano all'Islam e la religione costituiva uno dei più rilevanti elementi di identificazione.

compiono per abitudine a partire della migrazione. La famiglia in un contesto migratorio racchiude in sé anche il ruolo di insegnante a livello religioso quando non ci sono istituzioni che se ne occupino.

Secondo Razzhali (2006), alcuni accettano l'Islam come un semplice elemento ereditario, consapevoli di come i genitori siano la fonte primaria del loro incontro con la religione e aggiunge che "l'essere musulmani è vissuto come esito della trasmissione di un patrimonio ereditario [...] come frutto di una scelta personale [...] essere musulmani vuol dire soprattutto rispettare le regole" (Razzhali 2006, pag. 48) ma anche nel contesto migratorio emerge la esperienza condivisa di essere musulmani in Italia.

La trasmissione della religione appare come un dovere ai genitori, che saranno puniti o premiati a seconda ai comportamenti dei loro figli. Quando il bambino diventa adulto deve assumere le sue responsabilità di musulmano e ha anche il dovere di 'sopportare' i genitori come loro hanno sopportato i figli.

Amadini (2012, pag. 44) sostiene che la famiglia costituisce un contesto educativo e relazionale indispensabile per la trasmissione delle eredità e la formazione delle identità. In questo modo, essere parte di una storia familiare conferisce la sicurezza di non essere soli e di avere dei riferimenti.

### 3.6 La casa come dimora

La casa è rappresentata in diversi modi, ma rimane il luogo dove la famiglia costruisce i suoi rapporti, la sua quotidianità, e dove il dentro (casa) stabilisce il modo di significare il fuori. Questo paragrafo illustra la rappresentazione della casa attraverso differenti immagini concettuali: la casa *kasher* (come luogo delle leggi alimentari), come luogo degli oggetti della religione, come luogo di preghiera e come luogo della religione.

Casanova ricorda che "la casa è la sfera dell'amore, la espressione, la intimità, la soggettività, il sentimentalismo, le emozioni, la irrazionalità, la moralità, la spiritualità e la religione. In più, la sfera domestica è la sfera femminile per eccellenza" (Casanova 1999, pag. 158).

Bourdieu (1994) concepisce l'unità domestica come un agente attivo, dotato di volontà, capace di pensare, di sentire e attuare, e fondata su un insieme di presupposti cognitivi e di prescrizioni normative relative al modo corretto di vivere i rapporti domestici.



Marita Rampazi (2010) descrive la caratteristica della casa come quella di garantire un ordine destinato a durare nel tempo, entro il quale i soggetti possono trovare una collocazione, 'sistemarsi', godendo di risorse materiali, culturali e relazionali stabili, fonte di una sicurezza che riposa sulla prevedibilità del contesto (Mandich 2010, pag. 21).

I luoghi rimangono offrendo alla memoria certa stabilità (Barrera Rivera 2010), e così la casa è anche il luogo degli oggetti della religione: gli stipiti per segnalare le case dove abitano gli ebrei, i tappeti nelle case musulmane, i *samovar* nelle case dei discendenti di armeni, le fotografie di Chiara Lubich e gli oggetti artigianali che si vendono nelle Mariopoli s'identificano nelle abitazioni di queste famiglie.

Luca: a casa mia ci sono le candele per il sabato, ci sono la *chanucchia*, se la *mezuzà*<sup>70</sup> nella porta, ed è una casa ebraica perché è importante.

La casa come luogo delle regole alimentari, nel caso ebraico con le norme della *kasherut* e nel caso musulmano le case conservano secondo diversi livelli una osservanza delle regole alimentari ma soprattutto mantengono la tradizione della cucina del loro paese (Marocco e Somalia).

Ci sono oggetti, ad esempio vassoi diversi dagli abituali, che si usano nei rituali famigliari come la cena del venerdì sera che precede lo *shabat* o durante *Pesach*. Durante la celebrazione ebraica di *Pesach* la casa acquisisce un protagonismo particolare, perché tutta la casa deve essere stata accuratamente pulita in tutte le parti, specialmente la cucina, dove i fornelli e il forno hanno la maggiore importanza, per adempiere al precetto della *Torà* di “eliminare dalle nostre case tutto il *chametz*”.

Riccardo (TP, E, 51 anni): magari mio padre non essendo una persona di religione ebraica, tanto meno un credente, magari quando andava con gli amici a pescare mangiava quello che voleva tanto per fare un esempio però in casa era rigorosamente fedele a quello che preparava mia madre.

La separazione tra il dentro e fuori della casa è presente nelle regole all'interno delle abitazioni che stabiliscono per esempio cosa si può mangiare. La casa è anche il luogo dove lo stile di vita e i valori religiosi si vivono con naturalezza, soprattutto tra gli ebrei e i musulmani, perché il 'fuori della casa' può rappresentare un'influenza sulle loro pratiche religiose, per il

---

<sup>70</sup> *Mezuzà* è un astuccio fissato allo stipite destro della porta e contenente una pergamena con due passi della *Torà* (Gugenheim, 1978).

fatto di essere in diaspora in un paese cattolico e perché nel cattolicesimo non si seguono regole alimentari, con eccezione della Pasqua.

Ci sono anche tradizioni culinarie famigliari e piatti che ricordano diverse ricorrenze come ricorda Mario e la decisione (e responsabilità) di avere una alimentazione *kasher*.

Mario (padre, E, 48 anni): a *Shavuot* si fanno dei dolcetti a forma di scala che si danno i bambini, la scala che Mosè ha usato per andare a pigliare le tavole della legge, biscotto fatto a occhialini perché le occorreano gli occhialini per leggere le tavole, fatto a borsa per portare le tavole.

Avere una alimentazione *kasher* implica che la casa abbia delle regole ma che anche al di fuori le persone mantengano certe proibizioni come verrà affrontato più avanti in rapporto alla scuola.

Simone (padre, E, 65 anni): noi abbiamo deciso dal primo giorno che ci siamo sposati che la casa doveva essere *kasher*, o formaggio o carne, dividere i piatti, comprare la carne.

Silvia (madre, E, 60 anni): avere la casa *kasher* nel senso che abbiamo due servizi per la carne, per il latte [...] questo comporta dei grandissimi problemi per noi, perché la carne prima andavamo a pigliarla a Venezia [...] poi la carne e cominciata ad arrivare da Roma, non era permesso dalla legge italiana il trasporto di carne fresca se non con un camion speciale, i consumi erano piccoli per cui partiva un uomo da Roma con tutti i pezzi di carne tagliati dentro a due valigie.<sup>71</sup>

La *kasherut* prevede ha evoluzionato e adesso ci sono più prodotti permessi da quello che emerge dalle interviste, ci sono prodotti con il marchio di approvazione e anche si possono trovare in alcuni locali della città o direttamente in comunità. Alcuni esempi sono la cioccolata, coca cola, formaggio grana, tonno e salmone.

Un altro aspetto sulle restrizione alimentari viene evidenziato da Ricardo a continuazione per una questione di osservanza ma anche economica perché i prodotti *kasher* costano di più che quelli non *kasher*.

Riccardo (TP, E, 51 anni): in casa non si mangiava maiale, non si mangiavano frutti di mare ma la carne di manzo, tra virgolette che è permessa, si prendeva dal macellaio sotto casa, non si prendeva dal macellaio che vendeva la carne macellata secondo il rito.

Riccardo differenza tra casa *kasher* nelle abitudini alimentari anche se non tutti i prodotti sono *kasher* come distingue per la carne, cioè mangiano quello che è permesso ma non tutto con la certificazione *kasher* tra i motivi può essere la abitudine e la poca distribuzione dei prodotti

---

<sup>71</sup> Attualmente la carne si prenota tramite la comunità e arriva da Milano.

fino a oggi a Padova ci sono pochi locali con prodotti *kasher* certificati.

La casa può essere rappresentata anche come luogo di preghiera, come appare nelle interviste con musulmani; anche Carla quando ricorda che sua nonna armena recitava il Rosario girando attorno alla tavola.

Carla: io mi ricordo che andavo praticamente ogni giorno da mia nonna e lei ogni sera alle sei [...] diceva il Rosario [...] girando attorno alla tavola e [...] la nonna aveva ogni giorno le sue cadenze, la preghiera, al pomeriggio aveva tutta una serie di così, appuntamenti quotidiani, e questo me lo ricordo benissimo insomma, mi colpiva perché era così, una costante, vedere lei. Le preghiere scandivano la loro giornata.

Nelle diverse interviste ai discendenti di armeni, questi parlano di “sentirsi a casa” in rapporto all’isola di San Lazzaro, che viene chiamata “la piccola Armenia” come rappresentazione della terra patria, il paese natale, la terra madre.

*“Isola armena in acque straniere / con te si rinnova la luce dell’Armenia”*<sup>72</sup>

Linda, figlia di un armeno, abita in un piccolo appartamento tra le sue cose più care, ha tantissime fotografie dei suoi nipoti, delle figlie e di quel papà armeno che era scappato a cavallo e che una volta in Italia è stato accolto dai padri armeni sull’isola che ancora oggi l’intervistata frequenta. “Era una casa per mio papà”, dice Linda quando fa riferimento all’isola, quando ricorda le domeniche mattina in cui si svegliava presto per andare alla messa all’isola e passare la giornata lì con la sua famiglia.

Linda (madre, CA, 82 anni): Ma io mi ricordo l’isola, il primo mio impatto non credo che avevo visto molto, avevo due mesi.

---

<sup>72</sup> Hovhannes Shiraz, poeta armeno.



*Album di famiglia, esteriore, Venezia, supporto cartaceo scannerizzata, ritratto di gruppo nel primo caso e ritratto nel secondo.*

Linda (madre, CA, 82 anni): noi era veramente come andare a casa... a casa nostra... e quindi... il museo era tutto aperto, hanno una mummia... di faraone... e quella non so come sia arrivata... vicino alla mummia c'era un piattino con tutti i denti della mummia [...] era tutto aperto noi potevamo salire [...] Gli anni '30, tutte le domeniche.

Nella foto si vede Linda in braccio a sua mamma con suo fratello e suo cugino, la foto evidenzia uno dei primi approcci dell'isola da parte dell'intervista. A destra, un'altra foto di Linda in gioventù, già sposata, e questo rapporto che ha stabilito con quel'isola degli armeni che frequenta fino ad oggi.

Allo stesso modo, Agop e Sirum portano i loro figli sull'isola in caso di celebrazioni; per loro questo è il luogo dove si sono sposati i loro genitori e anche una delle loro sorelle, nonché il luogo dove hanno ricevuto i sacramenti del battesimo e della cresima.

Agop (figlio, CA; 48 anni): i nostri figli a San Lazzaro magari li portiamo. Lì si sentono a casa loro. È un luogo accogliente, sicuramente. però sì [...] ma essere appunto cristiani e trovarsi a San Lazzaro o trovarsi qua per noi sempre è stata una cosa bastante naturale, semplice...

Sirum (figlio, CA, 41 anni): sì, sono state tante volte.... Mio figlio facendo un po' di confusione, mi chiede, papà ma nella tua patria... sarebbe l'Armenia.

Anche se i figli di Sirum e Agop hanno socializzato, come loro, in ambienti parrocchiali, resta

presente questa provenienza etnica della loro madre che non si rivela nell'aspetto religioso ma in una dimensione culturale dove la religione è uno dei determinanti identitari.

Nel suo caso, Garbis studiava nel collegio armeno a Venezia, e spiega il suo rapporto con l'isola da studente liceale.

Garbis (TP, CA, 55 anni): si andava a fare la messa di Natale e dopo si mangiava qualcosa lì per il giorno di Natale, l'anno una tre o quattro volte si andava a San Lazzaro, noi abitavamo al collegio a Venezia ai Carmini, in città diciamo. C'erano svariati padri che venivano a darci delle lezioni, Lingua e letteratura armena, Matematica, io personalmente avevo Geografia che era un padre, Filosofia era un padre, dopo Storia europea c'era un altro padre... ai miei tempi eravamo una settantina in tutto... perché se consideri che negli ultimi anni erano una quindicina fino a che l'hanno chiuso...

La prossima fotografia è una delle cartoline fatte dall'unione degli studenti armeni d'Italia degli anni 30 che si trovano nelle scatole di fotografie di Linda, visionate durante l'intervista.



*Scatole di foto ricordo, esteriore, Venezia, supporto cartaceo scannerizzato, ritratto di gruppo.*

Garbis segnala il nesso tra l'isola e il collegio visto che molti dei suoi professori erano mechtaristi, l'immagine precedente infatti ha come protagonisti i padri della congregazione nel loro monastero con gli abiti che si usano per le celebrazioni liturgiche.

La casa può essere anche il luogo della religione, nel senso che racchiude il modo in cui la religione viene vissuta nella quotidianità della famiglia. Può rintracciarsi una memoria di certe pratiche religiose che rimangono incorporate e vincolate ai membri della famiglia come descrivono i prossimi estratti di interviste con le famiglie focolari.

Romeo (padre, MF, 63 anni): oh Dio, in casa mia era una famiglia cristiana, c'era non so, mio nonno che andava a messa alla mattina e poi passava del tempo a leggere *L'imitazione di Cristo*, che è un testo di spiritualità medievale, molto famoso, molto, e qui. Diceva il Rosario, mio nonno che pregava.

Paolo (figlio, MF, 27 anni): sicuramente la casa, l'ambiente familiare ti dà l'impronta come no, ti costruisce lo stampo, dopo sei tu che decidi cosa mettere dentro allo stampo e di girarlo poi per estrarlo e vedere poi che forma, di che forma sei, che tipo di cristiano sei, se ti senti cristiano o se non ti senti cristiano, se credi in Dio o se non credi in Dio.

Gloria (figlia, MF; 31 anni): Io ho questo ricordo che sempre a casa nostra c'era tanta gente [...] che magari il prete della parrocchia aveva segnalato che avevano bisogno di aiuto [...] i loro incontri (i genitori) come volontari<sup>73</sup> che magari facevano a casa nostra quindi io vedevo sempre questi che andavano e venivano una volta la settimana.

Romeo, padre di una di queste famiglie, definisce la sua casa 'cristiana', e suo nonno come un riferimento spirituale; Paolo afferma che la sua famiglia gli ha dato uno “stampo cristiano” dove la credenza viene determinata dalla famiglia, e sua sorella Gloria descrive l'ambiente in cui sono cresciuti come caratterizzato dal transito di persone del movimento. Così come Paolo e Gloria parlano della stessa casa dove sono cresciuti, anche i fratelli Domenico e Marcella fanno riferimento alla loro dimora in rapporto alla religione.

Domenico (figlio, MF, 43 anni): a casa si è sempre respirato, si è sempre vissuto, quella crescita sull'idea, il pensiero fisso, non nel senso negativo, con quella linea lì cristiana, del Vangelo, etc., anche perché da piccolo, i miei hanno sempre fatto parte del Movimento dei Focolari, io mi ricordo da piccolo, quando ero probabilmente molto piccolo, che sono andato qualche volta a una delle prime Mariapoli.

Marcella (figlia, MF, 37 anni): a casa alla fine ho trovato la conferma e la stabilità nel senso che io nelle istituzioni in questi ambienti parrocchiali mi sono resa conto dopo, che non

---

<sup>73</sup> I volontari è un cammino di lavoro pastorale all'interno del movimento, e una delle tante “Vocazioni” come quella di focolarino/a di consacrazione spirituale. I volontari sono gruppi composti da persone di più di trent'anni che hanno riunioni periodiche a Padova e dipendono da un responsabile.

sempre c'è l'autenticità del pregare o della persona che prega e poi la persona che vive [...] ho trovato nella famiglia, nei valori trasmessi dai miei genitori e nella testimonianza [...] mi è capitato di osservare questa cosa a casa, la fede salda dei miei genitori che mi hanno dato la giusta testimonianza.

Domenico e Marcella, nel descrivere l'ambiente familiare, connettono la figura dei loro genitori allo stile di vita cristiano e alla testimonianza. I figli di queste famiglie focolari mettono in risalto il comportamento dei genitori in rapporto alla vita religiosa e al fatto di essere etici con gli stili di vita come cristiani. In questi frammenti la casa appare come un luogo di apprendimento, di formazione, di passaggio di persone del Movimento dei Focolari, di pratiche religiose come la preghiera e di conferma dei valori religiosi.

La vita di un bambino, dice Halbwachs, è inserita più di quanto non si creda in ambienti sociali attraverso i quali entra in contatto con un passato più o meno lontano, che è come le cronache entro cui sono inseriti i suoi ricordi più personali. È su questo passato vissuto, molto più che su quello imparato dai libri di storia, che più tardi si potrà appoggiare la sua memoria (Halbwachs 1968, pag. 79).

Su questi ricordi dell'infanzia che mettono in rapporto la famiglia e la religione è stato sviluppato questo capitolo del quale per finire si esprimono alcune osservazioni su questo percorso.

### 3.7 Osservazioni conclusive

Il modo in cui i coniugi si sono conosciuti è stato importante in prospettiva per l'analisi della famiglia che si sono formati, e per verificare se queste coppie hanno mantenuto con i loro figli forme di comportamento presenti nelle proprie famiglie di origine. Nelle cerimonie matrimoniali, in ogni confessione si fa particolare attenzione ai simboli che stabiliscono i valori di base per la nuova famiglia, come la tenerezza, la felicità e anche la discendenza.

Nei matrimoni ebraici la comunità compie un ruolo rilevante, perché, essendo la comunità poco numerosa, ci si frequenta in raduni o diverse attività, ed è la comunità stessa che fa incontrare le coppie. Tra i focolari, due delle coppie si sono conosciute in ambienti religiosi, nello specifico parrocchiali. Invece tra gli armeni si parla di tre coppie miste etnicamente, in cui il discendente di armeno o armena ha sposato un italiano e si è stabilito nel paese di accoglienza.

Delle famiglie musulmane analizzate, una è diventata più osservante e più consapevole della

sua religione dalla migrazione in Italia ed è stato un percorso che ha coinvolto tutto il gruppo familiare.

Si può aggiungere che emerge nelle interviste l'idea dell'italiano cattolico in opposizione a un'autorappresentazione del musulmano migrante non italiano. L'Italia appare come un luogo di transizione e temporaneo per una delle famiglie, che pure abita in Italia da più di dieci anni. Le percezioni non sono uguali nelle famiglie in cui i figli più piccoli sono nati e scolarizzati in Italia. Nei tre casi la società italiana appare come l'*altro* degli ambienti islamici, cioè come un luogo insicuro dove per i genitori è più difficile far socializzare i figli perché insegnano loro delle cose che non trovano 'fuori' dalla casa. In questo modo, la casa rimane il luogo della religione, del cibo tradizionale e della lingua.

Fin qui, in rapporto con la socializzazione religiosa dei figli sono emerse questioni che hanno che fare con il contesto culturale cattolico italiano nel quale si introducono le famiglie intervistate a Padova.

Tra gli ebrei emerge la cura degli ambienti che si frequentano e la tendenza a cercare spazi da condividere con altre famiglie ebraiche. Tra gli armeni c'è una complementarità vissuta come naturale tra gli ambienti cattolici italiani e le incursioni della liturgia nelle festività armene, senza che però queste siano esclusive. In una delle famiglie musulmane la migrazione ha reso possibile una reinterpretazione della credenza e delle pratiche. Infine, tra i membri del Movimento dei Focolari il gruppo permette un approfondimento a livello personale della spiritualità che comunque corrisponde alla spiritualità cattolica e non altra. In questo modo, i segni sociali e simbolici della trasmissione si sviluppano in un contesto nel quale eticamente non generano tensione. In questo modo, i valori come la solidarietà e la comunione che derivano dal carisma dell'unità focolare corrispondono con i valori civili e religiosi-cattolici.

Nelle interviste ricavate, la casa emerge come il luogo dei primi contatti con la religione, ancor prima dell'istituzione religiosa, e i genitori come i primi educatori, situazione riportata dalla ragazza musulmana come un obbligo fino a che i figli non sono adulti, e piuttosto come un esempio nel caso del membro del Movimento dei Focolari, dove si fa riferimento al 'buon senso' e alla 'fede vera'.

Bisogna aggiungere che, come segnala Myers (1996), i rapporti tra marito e moglie possono influire sulla socializzazione religiosa. L'ambiente familiare, da quanto è emerso, rimane



come un'esperienza fondante, in quanto la famiglia continua ad essere l'agente delle identificazioni religiose primarie e ad assumere un ruolo fondante nella trasmissione delle credenze al di là dell'esperienza istituzionale vissuta, come si analizzerà nella terza parte di questo lavoro.

Sono apparse diverse rappresentazioni di famiglia, tra i musulmani i vicini possono essere considerati parenti come una famiglia allargata, anche i focolari che includono alla famiglia dell'opera intendendo del movimento. Tra gli armeni le famiglie intervistate sono miste nel senso che uno dei due genitori era armeno e l'altro italiano e tra gli ebrei i matrimoni si sono conosciuti tramite le comunità ebraiche italiane, quindi all'interno delle comunità di riferimento. Per ultimo, la figura della madre si presenta come la persona guida o responsabile dei primi ricordi relativi alla religione nelle diverse confessioni, in rapporto anche con la casa, l'alimentazione e le pratiche religiose.

Il prossimo capitolo descriverà le pratiche religiose della famiglia che le interviste riportano tramite i ricordi dell'infanzia, e le pratiche svolte oggi in cui gli intervistati si riconoscono come appartenenti a un gruppo credente.

## Capitolo 4- Pratiche della famiglia

Questo capitolo fa riferimento alle pratiche della famiglia che sono vincolate alla religione e ai vissuti religiosi della quotidianità degli intervistati, queste pratiche si intendono come il modo di garantire la trasmissione della memoria. Molte di queste pratiche sono ripetute anno dopo anno da quando gli intervistati erano bambini, con cambiamenti dai nonni ai genitori e con attualizzazioni nelle reinterpretazioni dei figli. Questa sezione è organizzata a partire dai ricordi d'infanzia degli ebrei, armeni e dei membri del Movimento dei Focolari; in un secondo paragrafo si affrontano le pratiche delle festività e i rituali famigliari che queste ricorrenze comportano. Ai vissuti dell'osservanza quotidiana dei precetti religiosi nei credenti ebrei e musulmani viene dedicata una sezione in questo capitolo, e in particolare alla preghiera come pratica che si combina nelle diverse confessioni studiate in questa ricerca. La visibilità delle donne musulmane viene trattata in un paragrafo speciale in rapporto alla società italiana e i percorsi migratori di queste famiglie. Per ultimo, quello che si è deciso di denominare 'pratiche della trasmissione' prevede le pratiche vincolate alla trasmissione culturale come la lingua e il cibo, quelle specificamente religiose come i precetti e il significato generazionali in rapporto con la continuità e l'appartenenza al gruppo credente.

Allora, cosa definisce l'io? Cio che dice? Cio che fa? O entrambe le cose? L'azione è un fatto contingente, passeggero; le parole cambiano, si rinnovano: cosa accadrà, in tal caso, all'identità? Cosa si perderà di lei, e come e perchè? Cosa rimarrà, e come e perchè? (Adonis 2005, pag 114).

### 4.1 Ricordi della socializzazione religiosa

In questa sezione si fa riferimento alla questione dei primi passi della religione in particolare nell'infanzia e all'interno della famiglia come è emerso dal lavoro empirico tra le famiglie ebraiche, armenie e focolare riprodotto a continuazione.

Da un punto di vista sociologico, “la religione può essere approcciata come un'attività sociale e simbolica vincolata alle rappresentazioni e alle pratiche che sono in rapporto con entità invisibili, danno un senso alla vita e alla morte, alla felicità e all'infelicità, orienta i comportamenti, genera una filiazione e un sentimento comunitario, permette di situarsi nella temporalità” (Willaime 2012, pag. 216).

Enzo Pace (2007, pag. 90) definisce pratica religiosa come la “messa in atto da parte di un credente di un insieme di prescrizioni rituali che una certa credenza religiosa, più o meno istituzionalizzata, impone perché l’adesione alla credenza stessa risulti visibile e verificabile”. Secondo l’autore l’autorità (non necessariamente istituzionalizzata), la ritualità (pubblica e domestica) e il corpo di specialisti che gestiscono i rituali; distingue tre indicatori della appartenenza religiosa.

Come ricorda Wiesel, *massora*-tradizione- proviene dal verbo *Limsor*- trasmettere: essere ebreo significa inserirsi nella tradizione per trasmetterla. Questo bisogno di comunicare, di spartire, assume nella nostra storia forza d'ossessione (Wiesel 1983, pag 11).

Di séguito Luca fa una descrizione del suo percorso educativo, tanto in comunità come in famiglia, tramite i rituali e le festività del calendario ebraico.

Luca (figlio, E, 37 anni): la cosa più grande la fa la famiglia, cioè quando tu vivi tutti gli anni, tutte le feste, nella festa delle capanne costruisci la *sukka*, costruisci la capanna in giardino, *Rosher shana*, a capodanno fai il *seder* con tutte le varie cose etc., poi vai al tempio, poi vivi, secondo me, la religione è una cosa che si vive, non si insegna, per carità si può anche insegnare, ma il modo migliore per capirla a pieno è viverla.

La religione viene vissuta come la figlia la vuole far vivere, e secondo i precetti che si devono seguire i membri della famiglia hanno ruoli particolari prestabiliti, così come la madre è l'incaricata di accendere le candele il venerdì sera, mentre gli uomini costruiscono le capanne per la festa di *Shukot*.

A continuazione, la madre di Luca che è nata e cresciuta nei paesi arabi, differenzia la vita ebraica da quella italiana di Padova e Silvia evidenzia la differenza tra l’insegnamento istituzionale della vita del quartiere con i suoi ritmi e le regole date dalla religione.

Silvia (madre, E, 60 anni): diciamo che l'educazione religiosa è una cosa che si apprendeva dalla vita pratica non c'era un insegnamento [...] era più una vita pratica religiosa che una vita di scolastica perché a casa c'era sempre l'osservanza del sabato, delle feste, di tutte le norme alimentari, quindi era una religiosità pratica e poi c'era sempre un genitore, la mamma che trasmetteva [...] non c'erano scuole ebraiche per i maschi c'era un insegnamento religioso perché si prendeva appunto un maestro privato che le insegnava così, le femmine no perché imparavano dalla vita di tutti i giorni e basta.

L'educazione a diventare moglie può essere generazionale più che religiosa, anche perché nell'ebraismo la donna è esonerata dallo studio. Nel discorso di Silvia si evidenzia anche una differenza di genere nella socializzazione religiosa dove uomini e donne hanno ruoli diversi dentro dell'ebraismo.

La tradizione culinaria familiare come trasmissione di generazione in generazione tra le donne appare anche nelle famiglie armene.

Nel commento precedente si identifica una differenza di genere esplicitata da Silvia, e anche il fatto che la famiglia riceve la delega dell'esecuzione degli insegnamenti religiosi.

Laura invece ha ricevuto un'educazione mista, perché è figlia di un matrimonio misto ebraico-cattolico: è andata alla scuola dove ha ricevuto le lezioni di religione e in seguito, durante l'adolescenza, ha deciso di frequentare la comunità ebraica.

Laura (madre, E, 65 anni): io invece avevo mia nonna cattolica che mi raccontava tutta la vita dei santi queste cose qua, ho avuto ... una educazione mista se si può dire, per una parte mia madre però con un ebraismo laico ma efficace perché mia madre per esempio faceva sempre digiuno di kippur, lei cucinava per tutti però [...] e io vedevo che lei non mangiava e sapevo che lei non mangiava perché era kippur [...] ho cominciato ad andare in Israele dai miei cugini e lì quindici giorni all'anno appunto venivo *full immersion* nel ebraismo ortodosso.

L'ebraismo non osservante a cui fa riferimento Laura è quello trasmesso come senso della spiritualità o di rispetto verso l'ebraismo, ma questa definizione permette intendere l'ebraismo come etnico-culturale e non come una trasmissione religiosa, questa dimensione si svilupperà con l'analisi di altri estratti di intervista principalmente della famiglia di Laura.

Tra gli armeni, tanto Ugo come Carla sono nipoti di armeni da parte materna e sono italiani. Il primo ha conosciuto la liturgia armena nella sua adolescenza e la seconda parla di "incursioni armene"; tutti e due frequentano la comunità armena a Padova.

Ugo (figlio, CA, 47 anni): la liturgia armena l'ho conosciuta soltanto ai tredici, quattordici anni, prima no, l'ho trovata, ai tredici, quattordici anni ti pesa tanto, perché è lunghissima e non capisci niente sostanzialmente perché poi è un rito molto lungo, la messa è molto lunga ed è tutto cantato e parlato in armeno, quindi, a me, un po" seccava andare.

Carla (figlia, CA; 50 anni): in realtà la nostra formazione è stata comunque nel contesto di Padova, del modo più tradizionale del contesto italiano però ogni tanto c'erano queste incursioni armene nei sacramenti soprattutto e poi anche nelle occasioni diciamo di festa, le grandi celebrazioni a Pasqua.

La ritualità armena viene caratterizzata tramite i sacramenti e le festività, ed è descritta come lunga, pesante e difficile da capire, soprattutto perché è in armeno, a differenza del rito latino. Comunque si riscontra una metodologia simile alla pratica cattolica italiana, che consiste nel frequentare la messa soprattutto per le celebrazioni come Pasqua e Natale come riportano le ricerche (Garelli 2011).

Continuando con i ricordi delle pratiche dell'infanzia relative alla socializzazione religiosa cattolica, Marta e Giuseppe, una coppia focolare, ricordano la loro infanzia in ambiti parrocchiali, mentre Vanessa e Carolina della generazione più giovane fanno lo stesso.

Marta (madre, MF, 60 anni): subito dopo la messa del fanciullo che era alle otto e mezza, poi alle nove, io mi ricordo che dopo ci fermavamo, andavamo alla scuola materna che era appena iniziata era come la Azione Cattolica di adesso, ci fermavamo con le bambine e facevamo la cosiddetta lunanza, c'erano delle ragazze che ci parlavano di Gesù, facevamo dei giochi [...] al pomeriggio della domenica.

Giuseppe (padre, MF, 59 anni): io sono vissuto in una famiglia religiosa, nel senso che praticavano, si andava a messa ogni domenica, poi noi frequentavamo da piccoli il catechismo, quindi c'era anche tutta una serie di condizioni che ti obbligavano a una frequentazione di quello che era l'ambito parrocchiale che dopo si traduceva in un ambito religioso.

Per entrambe il catechismo ha fatto parte della loro infanzia, e la parrocchia appare come luogo di aggregazione comunitario e come un'abitudine che costituiva il programma della domenica, in cui dopo la celebrazione c'erano le attività dell'associazionismo cattolico, che è stato continuato dall'Azione Cattolica. La domenica viene organizzata come un giorno della parrocchia e così lo stile di vita della famiglia prende questa dimensione parrocchiale una volta alla settimana.

Carolina (figlia, MF, 42 anni): la religione era vissuta in parrocchia, quindi si passava dalla messa domenicale ai gruppi parrocchiali, che erano gruppi di Azione cattolica, nelle elementari, sette, otto anni diciamo che funzionava così, si faceva la messa alle nove del mattino, la messa del fanciullo, e dopo la messa ci si fermava in patronato e quindi c'era questa oretta di azione cattolica mentre il catechismo veniva fatto il sabato pomeriggio.

Vanessa (figlia, MF, 31 anni): invece mi ricordo di più collegata alla vita nel Movimento dei Focolari con i Gen 4 che allora facevamo, ad esempio, non solo di recite ma c'era il discorso proprio di fare gli atti d'amore, i pacchettini per Gesù, quindi era molto figurata, come dire più tipo un gioco, ma l'obbiettivo era quello che mi è sempre rimasto impresso e che Gesù non era una persona lontana era un amico [...] se ti comportavi bene lui era felice.

Per la differenza di età, Carolina si trova più legata all'Azione Cattolica, Vanessa invece ai Gen, che sono il gruppo pastorale dei Focolari, contraddistinto secondo il suo racconto da una proposta più dinamica e innovativa. Le due intervistate fanno riferimento alla religione vissuta tramite i gruppi; per 'messa del fanciullo' si intende la celebrazione adattata ai ragazzi e le ragazze.

Il Movimento dei Focolari offre ai suoi membri la possibilità di partecipazione nelle differenti tappe della vita, a partire dal battesimo cattolico nella comunità di riferimento. Le attività per i bambini cominciano dai tre anni di età e continuano durante l'adolescenza, in cui si realizza il cammino di formazione chiamato Gen; dopo i trent'anni esistono diverse possibilità di partecipazione: a livello individuale come 'Volontario', come coppia attraverso una delle branche chiamate 'famiglie nuove', di consacrazione alla vita spirituale come 'focolarino/a o focolarino/a sposato/a', o come 'aderente'<sup>74</sup>. Tutte queste 'vocazioni' del movimento prevedono la partecipazione alle attività della comunità locale, incontri periodici e uno internazionale annuale<sup>75</sup>. Così, il movimento costituisce una proposta per ogni età e momento della vita. I genitori delle tre famiglie focolari della città di Padova intervistate si riuniscono periodicamente con altre famiglie insieme a cui fanno parte del gruppo 'Famiglie nuove'<sup>76</sup>. Queste tappe fanno riferimento alla struttura di base che questo gruppo organizza e sono comparabili con altri movimenti ecclesiali e con forme di organizzazione pastorali tradizionali all'interno della Chiesa, che come l'Azione Cattolica (i giovani e i giovanissimi) sono divisi per genere ed età, facendo cammini paralleli di formazione tanto per le femmine come per i

---

<sup>74</sup>Nel convegno di aderenti di 2011, durante una visita alla casa di Chiara Lubich, una delle persone del gruppo, una ex Gen e attuale aderente, commenta l'esperienza dicendo che "è stato come andare alla casa della madre" e molte persone del gruppo hanno risposto concordando su quest'idea di Chiara Lubich come figura di madre, concetto associato nel cattolicesimo all'immagine della Vergine Maria (Note etnografiche Novembre 2011).

<sup>75</sup> Nell'incontro annuale di aderenti a Novembre di 2011 a Castelgandolfo (Roma) parteciparono 1016 persone provenienti da diverse zone d'Italia e di Germania, Olanda, Portogallo, Spagna, Slovenia, Malta, Australia, Sudafrica, Argentina e Brasile (note etnografiche, novembre 2011).

<sup>76</sup> Questa istituzione è una branca che nasce dal Movimento dei Focolari nel 1967 e ha quattro linee guida: spiritualità, educazione, socialità e solidarietà.(www.famiglienuove.org, 2012) nella vita familiare con l'obiettivo di valorizzare e fare fecondo nell'umanità il sacramento del matrimonio (Fondi & Zanzucchi 2003, pag. 228). Il primo convegno internazionale è stato il Familyfest nel 1981, con 24000 persone. Nel 1982 sorge la scuola Loreto di formazione per le famiglie, basata sullo studio del carisma dell'unità con particolare attenzione alla prospettiva matrimoniale (Fondi & Zanzucchi 2003, pag. 230).

maschi fino a che, le loro necessità cambiano al termine dell'età giovanile o perché si sposano e passano a formare parte del gruppo di famiglie.

### Ripetizione e attualizzazione

Il presente paragrafo tratterà delle pratiche come rappresentazione dell'appartenenza e della non appartenenza, ed è organizzato nelle seguenti sezioni: le festività degli ebrei, focolari e armeni, l'osservanza tra i musulmani e gli ebrei, la preghiera in tutte le confessioni studiate e la visibilità tra le donne musulmane.

Il ricordo attualizzato trova compimento quando la tradizione viene interpretata. Secondo Assmann, una forma di utilizzo della memoria culturale è la differenziazione, che si manifesta in tutte le forme di celebrazione simbolica utili alla definizione di un'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, pag. 155).

Su questo, spiega Zerubavel, quando gli ebrei ringraziano Dio in *Chanukka* per i miracoli compiuti “in quei giorni oggi”, essi stanno associando simultaneamente quella festività con un particolare periodo della storia (la rivolta dei Maccabei nel 165 a.C.) e un particolare periodo dell'anno (la fine del mese di *Kislev*). Questa simbolica sincronia dell'ora e dell'allora riflette la nostra esigenza conservatrice di superare la distinzione fra i due (Zerubavel 2005, pag. 80).

Tra gli intervistati ebrei ci sono festività che sono ricordate in modo particolare per essere più emozionanti o perché sono legate al modo in cui sono vissute dalla famiglia.

Riccardo (TP, E, 51 anni): i ricordi da bambino, la festività che più, da bambino la festa che più mi emozionava erano le feste dove sentiva il suono dello *shofar*, quindi il capodanno, il *kippur oh shanaraba*, il settimo giorno della festa di *sukkoth* quando si fanno con i rotoli della *Torà* i giri intorno all'altare con le palme dell'*Ulav* in mano, quindi queste erano quelle che... ancora sento i brividi percorrere nella pelle del ricordarmi le sensazioni da bambino.

Lo *shofar* è il corno di montone che ricorda il sacrificio di Isacco e che viene suonato a *Rosh Hashana* (Gugenheim 1978), la festa del anno nuovo ebraico. L'uso dello *Shofar* nel mese di

*Elul* deriva dal suono che accompagnò Mosè quando salì sul monte per ricevere le nuove tavole del patto. “L’Eterno è nel suono dello *Shofar*” (Salmi 47:6).

“*Kippur* si annunciava con il suono dello *Shofar* l’anno del Giubileo, avendo perso il conteggio, per ricordo lo suoniamo tutti gli anni...”, dice il bollettino della comunità ebraica di Padova in rapporto con questa festività.

Sulla simbologia del rituale l'autore aggiunge che mangiare lo 'stesso' pane azzimo durante la Pasqua ebraica aiuta gli ebrei odierni a identificarsi con gli antichi israeliti che fuggirono dall'Egitto tremila anni fa: il fatto che ciò accada nello stesso periodo dell'anno dell'Esodo è specificamente inteso a rendere più 'naturale' il legame fra le due cose (Zerubavel 2005, pag. 81).

Il ricordare, dice Della Rocca (2007, pag 48), “non è un semplice rievocare un evento passato, poichè la catena della trasmissione del ricordo non solo custodisce l'evento stesso, ma lo riattiva in forma potenziata, lo restituisce a una nuova vita nel momento in cui viene rimesso nel circolo della narrazione e della celebrazione.

Luca racconta che la festa delle capanne ricorda il pellegrinaggio degli ebrei nel deserto, quando ricevettero le tavole della legge e uscirono dall'Egitto per entrare nella Terra Promessa. Allo stesso modo in cui si mangia il pane azzimo durante *Pesach*, durante *Sukkot* si costruiscono le capanne che materializzano il rituale.

Luca (figlio, E, 37 anni): nel deserto si spostavano e alloggiavano in queste abitazioni precarie no, in queste tende, [...] gli ebrei hanno il precetto di costruirla durante questa festa che è verso i primi di ottobre quest'anno comunque viene a settembre -ottobre questo periodo qua, ed è piovoso, bisogna costruirla con dei parametri bisogna aver lo spazio etc., io qui la faccio ogni anno, in giardino, con i miei pali, i miei tetti, vado a prendere le frasche, e la costruisco ogni anno.

La *sukka* viene costruita sotto la volta celeste, fuori dalla protezione del tetto della casa o dell'ombra di un albero, ed è coperta solo di fogliame. La riparano tre o quattro pareti che devono essere abbastanza solide per resistere al vento. Talvolta è costruita su un balcone il cui muro può essere utilizzato per una parete della *sukka*, o può essere costruita in una stanza all'ultimo piano, sotto il tetto che è temporaneamente smantellato in una piccola parte e sostituito con del fogliame (Gugenheim 1978, pag. 98).



Il libro del Levitico (23:42-43) dice di questa festa: “Per sette giorni abiterete nelle capanne. Ogni cittadino d’Israele abiterà nelle capanne, affinché le vostre generazioni sappiano che Io, il Signore Dio vostro, ho fatto risiedere i figli d’Israele nelle capanne quando li feci uscire dalla terra d’Egitto”.

Nel bollettino della comunità di Padova in riferimento alla festa della capanne dice: “La festa ci richiama alla memoria il lungo viaggio del popolo ebraico nel deserto dopo l’uscita dall’Egitto, periodo in cui accaddero degli eventi tutt’altro che felici. Lo scopo di questa *mitzvà* è di 'sapere', affinché le generazioni future sappiano che gli ebrei usciti dall’Egitto risedettero per quaranta anni sotto le capanne”<sup>77</sup>.

Luca (figlio, E, 37 anni): i miei genitori lo facevano più che altro per noi figli, io l’ho iniziato a fare per mia moglie, per farle vivere queste cose qua, e poi quando verranno i figli per loro [...] è un atto proprio fisico, di costruire col panel di legno e le viti attorno tutto col trapano è una cosa e poi è lì ed è bella, fa impressione e allora ti ricordi e vivi la festa più a pieno.

Luca lavora, ha una famiglia e le sue obbligazioni di frequentazione alla sinagoga soprattutto il venerdì sera, ma trova comunque il tempo per costruire la capanna nel suo giardino come ha visto fare a suo padre, e fa il paragone con le famiglie cristiane che fanno l’albero di Natale, come sicuramente facevano i suoi amici. È un momento di condivisione familiare. Simone, il padre di Luca ha smesso di costruire la capanna da quando i figli non sono più a casa, ma adesso Luca la costruisce a casa sua per sua moglie e i figli che verranno.

Dall’altra parte, secondo la tradizione il primo nome di battesimo dovrebbe essere quello del santo festeggiato nel giorno della nascita, mentre il secondo dovrebbe essere attinto alla tradizione onomastica armena, come attestano i frammenti riportati di séguito.

Davide (padre, CA, 81 anni): lui si chiama Gregorio (per suo figlio Ugo), perché il parroco non ha voluto battezzarlo perché credeva che fosse un nome straniero, non è cattolico, poi abbiamo scoperto recentemente che è diventato beato [...] e allora non ha voluto battezzarlo con questo nome strano, non sapendo.

Carla (figlia, CA, 50 anni): negli armeni gli onomastici erano molto più importanti del compleanno per lo meno lì, sui compleanni praticamente [...] perché anche i cani compiono gli anni ma è solo del cristiano, dell’uomo che ha un nome, quindi il concetto di nome [...] anzi direi che le riunioni erano legate più agli onomastici che ai compleanni [...] si faceva una torta, una cena.

---

<sup>77</sup> Fonti etnografiche.

Questa pratica di “dare il nome” di un santo a il neonato e quindi il festeggiamento dell'onomastico era una pratica familiare legata alla festività cattolica.

Tra i musulmani il mese più importante dell'anno è il mese del digiuno che arriva tra Luglio e Agosto. Dice il Corano che il *Ramadan* è il mese in cui è stato rivelato il Corano come guida per gli uomini, prove chiare di guida e di discernimento. “Quando vedete la luna nuova digiunate per l'intero mese, e chi è malato o in viaggio digiunerà in seguito per altrettanti giorni. Dio vuole l'agio per voi, non vuole il disagio per voi, e vuole che portiate a termine il numero dei giorni e rendiate gloria a Dio che vi ha guidato affinché Gli siate riconoscenti” (Corano 2:185).

Su questo mese sono molti dei primi ricordi degli intervistati che hanno a che fare con la religione, come riportano i seguenti paragrafi.

Jamil (figlio, M, 29 anni): io mi ricordo molto il periodo del Ramadan, che anche proprio il clima che si formava e anche unirsi alla sera per mangiare, mi ricordo questo ambiente e mi ricordo anche alla tv facevano mezz'ora prima di cominciare a mangiare, prima del tramonto c'era la lettura del Corano in tv, però mi ricordo sempre che era lunghissimo quel periodo là, prima di cominciare a mangiare. Io sono venuto qua all'età di sette, otto anni era in Marocco. Io ero piccolo, non avevo ancora diritto al digiuno.

Amina (figlia, M, 27 anni): anche i bambini là vivono molto il Ramadan perché comunque alla sera tutti quanti sono attorno al tavolo e per i bambini era una festa, non vedevamo l'ora.

Per Jamil l'Italia rappresenta anche l'inizio dei digiuni durante il *Ramadan*, perché, come egli racconta, ha lasciato il Marocco quando ancora non aveva diritto a digiunare. Nei ricordi d'infanzia di Jamil e Amina compaiono il *Ramadan* vissuto in famiglia e la condivisione del tavolo a partire dal cadere del sole. Questi ricordi del Marocco sul *Ramadan* sono di un precetto religioso vissuto come una festa e non in rapporto al sacrificio di digiunare.

Jamil (figlio, M, 29 anni): infatti, di farlo anche noi, digiunare anche noi, proprio per sederci anche noi come i grandi, al tavolo, avere la soddisfazione anche noi di aver, dopo per non farci digiunare ci raccontavano una frotta tra virgolette perché ti dicevano digiuna al mattino, e il giorno dopo mangia a pranzo oppure il giorno dopo digiuna un altro bambino e dopo di che noi te lo uniamo come avessi digiunato il giorno intero.

In questi ricordi d'infanzia sono presenti la percezione del sacrificio del digiuno e la soddisfazione di sedersi al tavolo con i grandi. Questa metafora è presente in diversi modi in tutte e tre le confessioni di cui tratta questo lavoro; in tutti i casi, per sedersi al tavolo e mangiare bisogna essere meritevoli.

A continuazione anche abdel e Latifa fanno riferimento a questo mese di ricorrenza religiosa:

Abdel (padre, M, 61 anni): Corano dice quando arriva fine del mese del *shaaban* quando ti vedi la luna, come (una mezza luna) quando vedi la luna, prendi Ramadan quando finisci la luna finito Ramadan, il Corano dice così. Mangi prima per apprendere Ramadan non mangiare quando ti vede un filo la mattina, quando vedi un filo finito mangiare.

Latifa (madre, M, 57 anni): mattina presto, c'è quando viene il sole c'è prima del sole, sotto c'è buio, sopra c'è un po' di luce, quello che è descritto qua un filo (di luce prima del sole) quando noi vediamo questa cosa così fermiamo mangiare, ferma tutti, finché andare via il sole.

A questo proposito dice il Corano: “Bevete e mangiate finché distinguerete il filo bianco dal filo nero e poi osserverete il digiuno fino a notte e non vi accosterete alle vostre donne ma starete in preghiera nei luoghi di preghiera, ecco i termini di Dio, non li trasgredite. Così Dio spiega i Suoi segni agli uomini affinché abbiano timore di Lui” (Corano 2:187).

Sul digiuno del *Ramadan* Pace scrive: “non è un fatto individuale; è in realtà un tempo sacro vissuto collettivamente: dalla famiglia che diventa per un mese un luogo dove passa più tempo assieme, pregando e mangiando durante la notte a partire dal momento in cui si rompe il digiuno, ai luoghi di preghiera che si popolano mediamente più di altri mesi dell'anno, per finire con la grande festa che segna la fine del mese sacro” (Pace 1999, pag. 94).

Il digiuno è una pratica che può trovarsi nelle tre confessioni studiate in questa ricerca; tra gli ebrei si digiuna durante tutta la giornata nella festività di *Kippur*, e tra i cattolici si digiuna per Pasqua.

Luca (figlio, E, 37 anni): Inizia come tutte le feste al tramonto del giorno prima e finisce con le tre stelle del giorno dopo quindi inizierà quest'anno sulle sette e finirà sulle otto del giorno dopo [...] non si usano scarpe di cuoio e noi usiamo scarpe da ginnastica e così, perché gli angeli non usano scarpe, non si mangia perché gli angeli non mangiano, si è tutto il tempo dedicato a Dio come gli angeli che sono tutto il tempo dedicati a Dio.

Gli angeli non hanno peccati, il significato della ricorrenza religiosa è vincolato ai giorni di penitenza vissuti a livello fisico come il modo di chiedere perdono.

Alberto invece racconta dell'educazione cattolica formale della sua infanzia in una famiglia praticante cattolica e in particolare sul digiuno di Pasqua.

Alberto (padre, CA, 79 anni): sì, almeno, quello che sono stato educato da piccolo, nel 1930 quindi molto formale, la messa, cioè saltare una messa era una roba grave, digiuno, avevo zie che il venerdì che sbagliavano il dado invece che essere di vegetale era di carne subito sentivano un senso di colpa, quindi forme così.

Le festività ricreano il rituale nella ripetizione, come la ricreazione dell'Ultima Cena in ogni messa cattolica; ogni anno Luca ricostruisce la capanna come i cattolici l'albero di Natale. Questi rituali rimangono impressi nei ricordi dell'infanzia e sono in rapporto a momenti conviviali con la famiglia, come la festa dell'onomastico o sedersi a tavola tutti insieme per mangiare durante il *Ramadan*.

#### 4.2- Osservanza

La disciplina è fondamentale nelle tradizioni, soprattutto ebraica e musulmana, in cui la religione define i valori e lo stile di vita. La memoria nel quotidiano è organizzatrice delle pratiche ordinarie, come organizzatrice di senso in cui la vita quotidiana e la religione si vivono insieme.

La sezione è organizzata a partire dalle interviste a musulmani ed ebrei sulle pratiche relative all'osservanza dei precetti religiosi e su come queste influenzano la ritualità domestica e quotidiana, come per esempio nel caso delle restrizioni alimentari o dei giorni festivi (nell'ebraismo, il sabato).

Secondo Pace (1999, pag. 88), la disciplina agli occhi del credente non appare mai imposta. A continuazione in riferimento alla religione nella vita quotidiana, Giulia e Jamil raccontano tramite esempi i momenti della giornata dedicati alla preghiera e alle facende domestiche, per spiegare come la religione è vissuta come uno stile di vita.

Giulia (figlia, M, 20 anni): nell'arco della giornata, le cose quotidiane che tu fai c'è sempre comunque la religione in mezzo [...] il semplice pasto, sempre il cibo che ogni persona mangia, noi comunque c'è sempre il lato religioso, noi non mangiamo carne di un certo tipo, deve essere macellata in un certo tipo.

Jamil (figlio, M, 29 anni): per dirti la religione ti insegna come entrare in bagno, per dirti una banalità.

Ricercatrice: come si entra in bagno?

Jamil: tu sai che nell'Islam comunque ti dice che tu comunque hai gli angeli dietro alle spalle che ti annotano, le buone azione e le cattive e praticamente tu li hai

sempre dietro questi angeli, quando stai per entrare in bagno [...] essendo puri gli angeli non possono, non entrano su un ambiente c'è odore (sporco), puri gli angeli, sono angeli. Di conseguenza ti aspettano fuori dalla porta perché, infatti, quando si entra in bagno non bisognerebbe parlare, appena parli, loro devono entrare per annotare cosa hai fatto, cosa hai detto [...] l'Islam ti dice che ci sono, ti insegna anche come entrare in bagno come uscire quando esci da casa.

La religione non ha un luogo o un momento: è in tutta la giornata nel rituale in cui è stata macellata la carne che mangiamo, nella preghiera del pasto, quando si entra in bagno e nel caso di Jamil gli angeli agiscono come i guardiani della coscienza del musulmano. Allo stesso modo, per gli ebrei le preghiere accompagnano la mattina, il pomeriggio e la sera, l'alimentazione e lo *shabbat* che altera la routine settimanale. Le leggi alimentari nel caso degli ebrei costringono ad avere cura di ciò che si mangia tutti i giorni, e ci sono dei precetti, come quelli famigliari del venerdì sera raccontati da Federico, che hanno anche a che fare con il livello con cui si è deciso di osservare questi precetti.

Federico (padre, E, 67 anni): non possiamo dirci osservanti ma abbiamo mantenuto tutta una serie di tradizioni diciamo per esempio il venerdì sera facciamo il *Qiddush*, la benedizione.. e quello normalmente lo facciamo, ci teniamo che il nostro figlio se può sia il venerdì sera a casa diciamo anche se magari lui ha impegni con amici etc., però ci teniamo che sia a casa perché ci piace fare questa ... in famiglia...

Il *Qiddush* è la benedizione d'entrata allo *Shabbat* nelle case ebraiche, e viene mantenuto come tradizione familiare in cui il venerdì sera cessa ogni lavoro, le luci sfavillano in tutte le stanze, la donna della casa accende le candele<sup>78</sup> e recita la benedizione (Gugenheim 1978, pag. 69). Sulla tavola apparecchiata si riunisce la famiglia e prima dei canti e di mangiare i genitori benedicono i figli.

Simone (padre, E, 65 anni): intanto io e mia moglie abbiamo deciso di fare una famiglia abbastanza ebraica, sicuramente superiore alla media normale, come osservanza, superiore al normale a Padova, in altre città è tutto diverso.

Luca (figlio, E, 37 anni): nella mia famiglia [...] è sempre stata diciamo legata all'ebraismo però ha avuto una evoluzione sull'osservanza dei precetti, nel senso che io mi ricordo da bambino per dire mia madre sempre di sabato, non cucinava,

---

<sup>78</sup> Nel bollettino della comunità vengono esplicitati gli orari di accensione delle candele.

preparava prima il cibo, accendeva le candele, ha sempre fatto questo, però era abbastanza normale, si utilizzava il telefono, piuttosto che si andava in macchina. Tra le famiglie a Padova esistono diversi livelli di osservanza, e Luca racconta come la sua famiglia sia più osservante di una volta; questa evoluzione cercata viene esplicitata da Simone. Il venerdì sera la casa e la famiglia riunita attorno alla tavola si preparano a ricevere lo *Shabbat*. Dopo le benedizioni il padre, sollevando la coppa con il vino, pronuncia le parole del *Qiddush*; taglia poi il pane e ne distribuisce a ciascuno un pezzetto (Gugenheim 1978, pag. 70).

Federico (padre, E, 67 anni): non si può prescindere che i valori ebraici hanno fondamento nella Bibbia, [...] anche il fatto di calare questi valori nella concretezza della vita quotidiana attraverso l'osservanza di quelle che sono le *mitzvoth*, i precetti, qui ci può essere chi lo osserva più o meno però anche noi un certo tipo di osservanza l'abbiamo mantenuta.

Federico afferma che l'elemento che collega l'osservanza nella vita quotidiana ai precetti è la religione, ma che la continuità familiare della loro osservanza si limita a valori culturali. Loris racconta un'episodio dell'adolescenza in cui l'osservanza dei precetti religiosi metteva in evidenza la diversità rispetto ai suoi amici cattolici.

Loris (figlio, E, 25 anni): intorno ai quindici anni, quindi piena adolescenza che si aveva voglia di che cosa, di stare con gli amici, di uscire [...] io non potevo farlo perché i miei amici erano non ebrei [...] prendevano il telefono, si mettevano d'accordo il sabato finito scuola, il pomeriggio guarda ci troviamo lì alla totora, facciamo così, io non potevo farlo perché il telefono non lo utilizzavo [...] quindi ero solo e non mi piaceva [...] allora ho smesso e ho iniziato a utilizzare il telefono, mi mettevo d'accordo con gli amici, prendevo la mia bicicletta.

Loris racconta questo successo come viveva diversamente dai suoi familiari il giorno di festa anche se condivideva con loro i pasti e le benedizioni che sono precetti.

I non ebrei sono la maggioranza in Italia e quindi lo *Shabbat* rimane una festa che si vive solo in famiglia e in comunità, come era nell'infanzia e come rimane perfino adesso. Per questa ragione molte famiglie di Padova cercano scuole con la settimana corta per i loro figli in cui il sabato i bambini possono rimanere a casa o anche scuole frequentate per altri conoscenti ebrei come racconta Luca nel prossimo estratto.

Luca (figlio, E, 37 anni): certo, io dunque, al liceo sì ero l'unico, anche se c'erano stati dei precedenti [...] invece alle scuole elementari e alle medie avevo un'amica, che è una famiglia di amici di qui, di Padova, che hanno detto, va beh, inviamo i figli assieme così si sostengono l'un l'altro [...] andavo a scuola però non scrivevo

non prendevo appunti, non portavo i libri a scuola, andavo e sentivo solo le lezioni così, poi le insegnanti lo sapevano cercavano di non mettere il compito in classe di sabato e così.

Alcuni autori chiamano questo un processo bidirezionale di negoziazione tra i più giovani e i loro parenti influenzato dal mondo in cui vivono (Horwart, Lees, Sidebotham 2012, pag. 270), anche se in realtà il processo di Loris è stato più una ribellione che una negoziazione. Tuttavia l'osservanza dei precetti dell'ebraismo in una comunità piccola come quella di Padova presenta una negoziazione tra i pregiudizi e la responsabilità di essere pochi membri.

Secondo Assmann (1997, pag. 126), ciascun individuo deve sapere e non dimenticare nemmeno per un istante che fa parte di un popolo, e che questa appartenenza lo obbliga a un modello di vita regolato rigorosamente (“contrattualmente”), chiaramente separato rispetto a tutti gli altri 'popoli'.

Questa dimensione di diversità rispetto alla popolazione locale è una caratteristica non soltanto ebraica ma che può rintracciarsi tra i musulmani, per i quali la ritualità domestica differisce dalle abitudini della società italiana. Per esempio, il sabato è un giorno pre-festivo e lavorativo nel quale i bambini ebrei vanno a scuola e i genitori, se sono dipendenti, lavorano, così come anche durante il mese di *Ramadan* i musulmani lavorano a giornata piena. Questa dimensione verrà ripresa nella terza parte di questo lavoro in rapporto con la scuola, la città e gli ambiti lavorativi invece il prossimo paragrafo è sulla preghiera che nelle diverse confessioni emerge come una pratica in tutte le generazioni delle famiglie intervistate.

#### 4.3 Chi prega, crede

Un altro elemento è la pratica della preghiera che è emersa una categoria di analisi perchè costituisce una pratica che può anche essere condivisa in famiglia. Come è stato detto precedentemente nel capitolo 3, la casa è il luogo della preghiera nei tappeti delle case musulmane; anche la *mezuzà*<sup>79</sup> sugli stipiti delle porte nelle case ebraiche, le candele per le feste e alcuni dei primi ricordi religiosi sono vincolati alla preghiera, come racconta Giulia.

Giulia (figlia, M, 20 anni): Da piccola i primi ricordi cioè quando comincio a ricordare le cose, niente, vedevo la mia mamma pregare, mio papà nelle stanze che comunque pregavano, e poi ho capito cosa facevano.

---

<sup>79</sup> *Mezuzà* è un piccolo rotolo di pergamena chiuso in un astuccio posto sullo stipite destro della porta principale della casa e delle porte delle stanze interne (Gugenheim 1978).

Anche se i genitori di Giulia non sono il suo riferimento religioso, perché è più presente suo fratello su questo aspetto, i suoi primi ricordi sono legati al vedere i suoi genitori pregare, anche se non è stato tramandato da bambina il modo in cui si prega. I ricordi della infanzia sembrano mostrare un cumulo di capitale religioso (Myers 1996) tramite i vissuti famigliari e i rapporti con i genitori. Questi ricordi religiosi della socializzazione rimangono impressi ed emergono durante le interviste, soprattutto riguardo a quello che gli intervistati delle tre confessioni ricordano di aver visto fare ai loro genitori.

“Voi che credete, ricordate il nome di Dio, ricordatelo molto e cantate le Sue lodi all'alba e cantatele al calare del sole” (Corano 33:41).

Il pomeriggio dell'intervista, dopo il tè marocchino e i dolci che mi hanno offerto, chiedo a Giulia come si fa a pregare, perché ci sono anche diverse posture del corpo che accompagnano il verbale. A spiegarmi la aiuta sua sorella più piccola Rashida (che fa i movimenti accompagnando il racconto di Giulia con me a suo fianco che la imito) che ancora non prega, non sa le preghiere, ma vede tutti i suoi fratelli farlo.

Giulia (figlia, M, 20 anni): si mette in direzione verso la Mecca [...] è verso di là, e dove sorge il sole.

Ricercatrice: lo fatte qua in salotto?

Giulia: di qua o nelle camere basta comunque avere il tappetino perché deve essere, la parte dove preghiamo deve essere pulita [...] prima di pregare, bisogna andare in bagno si ci fa un rito, bisogna allora lavarsi prima cosa è la parte intima, le mani, il viso, la bocca, il naso (dentro ti metti l'acqua), tre volte tutto quanto per essere sicuri di aver lavato tutto quanto bene perché se magari una volta l'hai fatto male, la seconda, la terza comunque hai preso tutto quanto, le mani, le braccia, acqua (solo acqua), poi viso, le orecchie, con l'acqua, con le mani bagnate si fa così (si passano le mani facendo il contorno dei capelli fino alla lunghezza dei capelli, una volta) poi i piedi tre volte fino alla caviglia, poi si esce e si va alla preghiera.

Si evidenzia qui l'importanza della pulizia del luogo della preghiera e della persona che prega: non si può essere sporco quando si prega, per rispetto ma anche per la comunicazione che la preghiera coinvolge. Jamil invece spiega che ci sono cose sull'Islam che si fanno, ma che la preghiera costituisce un livello diverso di impegno e anche di responsabilità.

Jamil (figlio, M, 29 anni): quando non pregavo io non è che mi ritenevo un non credente, comunque credere in Dio e aver timore di Dio, quello c'è sempre stato bene o male però la preghiera in sé, è un passo molto importante, che ci sono persone per dire anche in Marocco, persone che anche a trent'anni e dopo



cominciano a pregare, dipende dalla famiglia comunque [...] ogni musulmano sa, sono le cose proprio basilari quelle. Chi è Dio, sa dal più piccolo al più grande ti dice che è Allah, sono le cose che le hai stampate, in automatico.

Quello che differenzia l'essere praticante dal non esserlo è la consapevolezza. Se l'osservanza viene tramandata fin da piccoli dalla famiglia non bisogna cominciare perché è una pratica già incorporata, mentre cominciare, come dice Jamil, implica una responsabilità e un impegno. Qua potrebbe farsi un discorso sull'ortoprassi e l'ortodossia, per cui l'Islam chiede ai suoi fedeli di aderire a un insieme di precetti pratici, a un insieme di regole divinamente fondate che devono concretamente essere seguite giorno per giorno (Pace 1999, pag. 92).

“Compi la preghiera nelle due parti del giorno e all'inizio della notte, perché le buone azioni scacciano le cattive azioni, è un avvertimento per chi sa ricordare” (Corano: 11:114).

Nel prossimo estratto Amina descrive come ha cominciato a pregare e Jamil su come è vissuto il giorno festivo del venerdì in moschea e con la famiglia.

Amina (figlia, M, 27 anni): a me ad esempio mi ha insegnato un cugino, quando è arrivato qua, sette anni [...] non ho più smesso di farlo, è diventato proprio parte della mia vita quotidiana, cioè io cinque preghiere al giorno le faccio, altrimenti mi sento un peso, qualcosa che non ho fatto, sento che nel lato della giornata c'è un vuoto quindi non ho fatto qualcosa.

Jamil (figlio, M, 29 anni): anche il venerdì, che è un giorno molto importante per noi che appunto si formano fase delle tradizioni tra virgolette, perché praticamente tutti quanti gli uomini vanno a far la preghiera, quando ritornano c'è la tradizione di mangiare il *cous cous* per dire, e quindi anche questo particolare c'è lo hai in mente di quando ero piccolo.

L'inizio della pratica della preghiera emerge nelle interviste come un salto qualitativo nella religiosità islamica al di là della osservanza. Nel caso della preghiera del venerdì, come nelle feste che sono state osservate durante la ricerca sul campo, finisce con la condivisione di un pasto. La famiglia ha un posto nella giornata festiva nel frammento di Jamil con il *cous cous* del venerdì; la dimensione familiare è parte del rituale di celebrazione invece la dimensione comunitaria della preghiera collettiva verrà analizzata nel capitolo 6 di questo testo.

La pratica della preghiera viene ricordata anche tra le famiglie discendenti di armeni, molte delle quali sono miste e hanno avuto una socializzazione anche tradizionale nel catechismo

italiano. Su questo Alberto, italiano sposato con una discendente di armeni, cresciuto nella campagna padovana insieme a una famiglia di sette fratelli. Nella loro casa c'era una cappella dove si riuniva tutta la famiglia e si pregava tutte le sere.

Alberto (padre, CA, 79 anni): almeno mi ricordo che da piccoli ci obbligavano a dire le preghiere, andare a messa, (in casa) c'era una capellina e tutte le sere [...] andavamo su prima di andare al letto a dire una preghiera. Bisognava andare tutti in fila e nominare anche i parenti anche l'Italia, per il governo, per il Re, per tutti, c'era preghiera per tutti [...] (dai) cinque anni penso finché mio padre è stato vivo.

Avere una cappella in casa fa sì che questa pratica venga associata alla famiglia, ma in particolare alla figura del padre, e venga oggi descritta come una formalità, come caratteristica di una religiosità preconciabile in concerto con quei tempi.

In rapporto alle pratiche dei membri del Movimento dei Focolari c'è osservanza della messa settimanale ma anche giornaliera, che appare in alcuni casi come una pratica familiare, e la preghiera del Rosario come pratica di tutti i giorni, come si descrive di seguito.

Angela (madre, MF, 61 anni): io di più vado più a messa che una volta perché vado a messa non solo nelle festività, e la domenica, ma quando posso ci vado anche durante la settimana [...] rispetto a una volta credo anche di recitare il Rosario [...] di più anche faccio la confessione e la comunione [...] e di sicuro prego anche più di una volta con più costanza e più regolarità includendo nelle preghiere anche le preghiere di persone che mi chiedono di pregare per loro...

Vanessa (figlia, MF, 31 anni): allora, a un certo punto quando io facevo la scuola superiore, e anche dopo quando facevo l'università, io andavo a messa tutte le sere, era diventato come un bisogno anche, era un momento in cui potevo un po' pensare, riflettere, stare con Gesù, comunque dovevo studiare [...] anche quando sono andata a studiare all'estero che li abitavo lontano [...] io partivo con il freddo in bicicletta per andare alla messa alle otto quindi, per me è sempre stato importante riuscire.

Carolina (figlia, MF, 42 anni): la nostra scelta è stata quella di andare a messa la domenica, sarebbe molto più semplice dire i bambini, andiamo a turno e uno sta a casa con i bambini però invece ci piace più l'idea di andare a messa tutti insieme e allora la domenica mattina non so ad esempio, dipende l'ora che ci alziamo, ti organizzi la domenica in funzione della messa mattina.

Angela compara le sue pratiche con quelle del tempo in cui non partecipava al Movimento, Vanessa è stata socializzata in ambienti del movimento a partire dai quattro anni e adesso continua a frequentare i gruppo dei volontari con i suoi figli come facevano i suoi genitori

quando lei è nata. Nel caso di Carolina, l'organizzazione familiare è in funzione della messa domenicale per la volontà di condividere con i figli questa celebrazione.

La preghiera appare nei ricordi di diversi momenti della giornata come una pratica familiare: nel caso di Alessandra con i genitori che alla sera recitano il Rosario, nel caso di Paolo con sua madre e sua sorella che pregano prima di andare al letto, mentre Marcella ricorda di pregare con sua sorella e i suoi genitori al mattino.

Alessandra (figlia, MF, 32 anni): ...alla sera mi piace ma è una cosa recente, mamma e papà dicono il Rosario insieme allora io [...] quando ero piccola no, neanche alla sera, non ho ricordi che si diceva la preghiera con la mamma [...] anche una volta che faccio il viaggio in strada un po' di musica e dopo il Rosario. Il Rosario da spesso, forse perché con le Gen, anche nelle vacanze d'estate... andare a messa sono bastante costante in queste cose, anche non ho mai avuto periodi di crisi, di buio, no. Anzi cerco sempre, la confessione [...] perché vedo che mi aiutano, [...] forse sarei già affondata senza avere questo sostegno.

Paolo (figlio, MF, 27 anni): c'erano momenti in cui, soprattutto alla sera perché la mattina era un po' più difficile si pregava anche tutti insieme, io, mia sorella, mio papà, mia mamma così, prima di andare a letto, quando noi andavamo a letto prima magari si pregava tutti quanti insieme, poi magari è venuto un po' meno questa dimensione collettiva allora magari delle volte pregavo io insieme a mia sorella e mia mamma.

Marcella (figlia, MF, 37 anni): ecco mi ricordo che comunque anche crescendo certi momenti che sempre, eravamo più io e Alessandra questi eravamo con la mamma e il papà a fare le preghiere al mattino prima della giornata [...] mi ricordo la preghiera che io ho imparato, che ho trasmesso ai miei bambini, quella di "Gesù bambino, stammi sempre vicino" così che quella sicuramente che diciamo alla sera, che l'ho portata da quando era piccola io.

Alessandra descrive il sostegno spirituale che costituisce la preghiera nel suo caso, in Paolo la preghiera è collettiva e familiare, Marcella nel suo caso ha trasmesso il rituale di recitare una preghiera ai suoi figli come fece sua madre quando lei era una bambina. A livello generazionale, le interviste riportano che genitori e figli focalari appartengono alla stessa Chiesa e condividono le stesse celebrazioni. Sono osservanti in rapporto alla pratica della messa settimanale (e in alcuni casi giornaliera), alla comunione, alla confessione e alla preghiera del Rosario. Queste pratiche appaiono tanto nei genitori come nei figli, senza marcare differenze generazionali, bensì relative a diversi momenti della vita, come

manifestano le interviste in rapporto ai figli sposati che hanno bambini piccoli. Alcune pratiche religiose appaiono condivise con la famiglia, con gli amici, etc.

#### 4.4 Sulla visibilità (delle minoranze)

Durante le interviste alle famiglie musulmane è emerso il tema del velo in rapporto con la visibilità della credenza religiosa delle persone intervistate; nelle famiglie marocchine portano il velo soltanto Samira, la madre di Amina, e Giulia, che l'ha messo in Italia all'età di trentotto anni, mentre le sue figlie lo usano soltanto quando vanno in moschea. Tra le tre famiglie musulmane intervistate soltanto Nadia e sua madre Leila, della famiglia di origine somala, portano il velo, un velo lungo fino alla vita.

Nadia (figlia, M, 26 anni): (il velo) la regola dice che lo devi mettere prima la mestruazione, ma se tu non lo metti, il peccato che cometti, ...fai i conti con Dio dopo... Allah, no?... quindi non deve essere una cosa, me l'hai detto tu, devo mettere... devi sentirlo là dentro, anche perché se tu lo metti perché te l'ha detto il vicino di casa... o chi sa che cosa, è come se non l'avessi messo...

Amina (figlia, M, 27 anni): nel senso che nel Corano c'è scritto che bisognerebbe coprirsi [...] ed essere pudiche. Io l'ho presa molto alla larga 'sta cosa, nel senso che come la vivo io alla religione, si bisogna essere pudiche, bisogna coprirsi etc. [...] comunque io penso di rispettare la mia religione quando vado fuori, con un semplice pantalone e una maglietta, normale, non penso di evadere da quella che è la normalità.

Tanto Nadia come Amina interpretano l'uso del velo come un precetto Coranico, in Amina rispetta l'essere pudica in rapporto alla società italiana. Amina parla di visibilità nei confronti con gli altri e di come interpreta l'essere pudica, mentre parla veste jeans e una maglietta con maniche corte.

Sull'uso del velo, una giovane scrittrice si domanda “Perché la minigonna sì e il velo no? Perché combattere affinché le donne abbiano il diritto di non portare il burqa, di non mettersi un velo, e perché non combatterne anche affinché le donne abbiano il diritto, se vogliono, di indossarlo, il velo? (Ghazy, 2007, pag. 138).

Su questo dice il Corano, “Di’ ai credenti che abbassino gli occhi e custodiscano la loro castità, che non mostrino le loro bellezze eccetto quel che è visibile, che si coprano il petto con un velo e mostrino le loro bellezze solo ai mariti o ai padri o ai suoceri o ai figli o ai figli

dei mariti o ai fratelli o ai figli dei fratelli o ai figli delle sorelle o alle loro donne o alle loro schiave o ai servi maschi impotenti o ai bambini che non notano la nudità delle donne. E di' loro che non battano i piedi per mostrare le loro bellezze" (Corano 24:31).

A continuazione Amina e Giulia spiegano come si sentono in rapporto alla loro madre che usa il velo e come è stato percepito nella loro famiglia.

Amina (figlia, M, 27 anni): lei appunto ha detto che a trentotto anni è arrivata alla consapevolezza ha capito il motivo per il quale le donne se lo mettevano [...] il fatto magari di scoprirsi ad altri uomini che non era il proprio marito era questo il motivo principale, lei ad esempio non lo aveva mai, non lo conosceva, nel momento in cui è giunta a questa consapevolezza, se l'ha messo. però ad esempio mio papà, le diceva non mettertelo, ma sì, non serve, perché [...] infatti tutt'ora non mi ha mai detto mettiti il velo...

Giulia (figlia, M, 20 anni): sì però non, non mi sento di coprirmi perché io sono cresciuta in un altro ambiente anche perché comunque c'è. Sono abituata così per adesso non mi va, magari più vecchia. Magari se è per andare a pregare in moschea sì ma per andare in giro non mi vedo, non mi sentirei a mio agio ecco [...] Però per uscire così come lo usa mia mamma non riuscirei.

Amina (figlia, M, 27 anni): sinceramente anch'io ci ho pensato perché mio fratello è il suo sogno vedere le sue sorelle con il velo [...] Ma lui questa cosa qua non riesce a concepirla che magari per noi donne è più difficile rispetto a un uomo, vivere la religione in maniera più tranquilla. È più visibile, quindi io comunque non ho mai negato di essere musulmana fuori [...] Però non vedo necessario il fatto di renderlo così tanto visibile, per carità, è un obbligo delle musulmane vestirsi anche in un determinato modo.

Giulia è nata in Italia, a differenza di Amina che aveva cinque anni quando è venuta in questo paese, e quindi ha diversi ricordi del Marocco; lei appartiene all'Islam italiano e non può pensare l'Islam come esclusivamente appartenente al mondo arabo. Sua cognata ha messo il velo dopo essersi sposata e sua madre a trentacinque anni, quando ha capito che voleva coprirsi davanti agli uomini che non erano il padre di Giulia.

Per alcune donne il velo è un precetto e un rifugio ma in un contesto diverso a quello dei paesi arabi a volte è vissuto come una visibilità di migrante come nei frammenti a continuazione.

Amina (figlia, M, 27 anni): Il semplice fatto anche di lavorare, molte cose cambiano, una volta che tu hai messo il velo secondo me la gente pensa che tu sia cambiata totalmente quando in realtà sotto il velo sei sempre tu. Quindi è anche quello che mi porta a me a dire, no aspetta chi me lo fa fare di lottare, già uno lotta quando arriva qua, per integrarsi perché è una lotta, fin da piccolini si sente dire che è diverso e tu non ti rendi conto.

Per la donna musulmana portare il velo è una decisione che provoca un cambio nella religiosità, ma Amina vede il cambiamento della percezione che gli altri potrebbero avere di lei, relativamente al suo inserimento nella società del Nord Italia come migrante e musulmana. Amina lavora con bambini e racconta come a volte le fanno domande sul colore della sua pelle, e mi racconta che sua sorella più piccola Rashida si è arrabbiata perché all'asilo la maestra l'aveva dipinta di marrone; allora Rashida ha fatto un disegno della maestra e le ha dipinto la pelle di colore verde spiegando che se la maestra la vede marrone lei la vede di color verde.

Sulla visibilità e sul velo, Amina usa un esempio per spiegare cosa pensa del ruolo della donna nella sua religione e sull'uso del velo.

Amina (figlia, M, 27 anni): un racconto nel Corano che dice comunque la donna è considerata, si fa il paragone tra la merce che c'è nel mercato quindi la frutta e la verdura e la merce che è invece all'orefice [...] una cosa preziosa che non va toccata e solo poche se lo possono permettere, mentre invece la frutta e la verdura chiunque la tocca, la guarda etc. [...] dicono appunto che la donna che sceglie comunque di mettersi il velo è il gioiello protetto, e una preziosa rara, ok, che va nascosta, che va tutelata e solo chi se lo merita, chi lo rispetta la otterrà, è un rispetto che anche lei ha nei suoi confronti perché non è buttata lì come merce davanti a tutti quanti.

Chantal Sant Blancat (2004) sostiene che il velo rappresenta una richiesta di individualizzazione dall'interpretazione pratica religiosa che porta a lungo termine all'inclusione di un pluralismo di comportamenti dentro a una comunità e in questo caso a un paese.

Il conflitto tra la cultura italiana e i valori religiosi si può vedere anche attraverso l'uso del velo e la necessità di costruire una cultura (con l'Islam) differente da quella nazionale. I giovani più impegnati in associazioni religiose parlano di un Islam europeo che ha che fare con bisogni diversi da quelli dei paesi arabi, come per esempio l'uso del velo. Tra le giovani impegnate in gruppi e associazioni è molto diffuso l'uso del velo e questa visibilità a volte

viene usata come provocazione, a differenza di Amina e Giulia, per le quali la visibilità rappresenta un'esposizione che non si sentono pronte ad affrontare.

#### 4.5 Pratiche della trasmissione

Per capire come è avvenuta la trasmissione delle credenze e delle pratiche religiose nelle famiglie intervistate i risultati sono stati raggruppati in tre dimensioni: la prima legata alla trasmissione culturale della lingua ebraica, dell'armeno e dell'arabo classico; la seconda connessa alle dottrine specifiche di ogni confessione Islam, Ebraismo e Cattolicesimo. L'ultima dimensione è quella generazionale che comprende lo sviluppo, la continuità e la reinterpretazione delle pratiche e la proiezione utopica in rapporto con il contesto attuale a partire dalle proprie esperienze.

Nel quadro teorico di riferimento di questo lavoro è attraversato dall'idea di memoria, in cui la trasmissione religiosa è intesa come un movimento con cambi e continuità, con l'influenza di fattori sociali, storici e politici.

Monica Amadini identifica la trasmissione come una delle funzioni della memoria familiare<sup>80</sup> che risponde al bisogno dei legami genealogici e simbolici che uniscono i membri della famiglia, ed "è la rivelazione di un noi, a cui si appartiene e da cui l'identità personale in qualche modo scaturisce" (Amadini 2012, pag. 38).

D'accordo con Pace, l'atto di trasmissione indica un movimento continuo nel tempo: nel passaggio da una generazione all'altra non solo le condizioni esterne mutano, ma si alternano e si confrontano diversi modi di intendere e interpretare i contenuti stessi delle credenze trasmesse (Pace 2008, pag. 201).

Questa strutturazione delle credenze è di carattere sociale, culturale e politico e può interpretarsi come una ricerca di nuovi sensi per la vita quotidiana di fronte alla diversità come un continuo processo di negoziazione dell'estensione delle frontiere simboliche della fede, una continua reinvenzione simbolica (e generazionale) in rapporto con la congiuntura.

D'accordo con Roland Campiche, nello specifico la trasmissione religiosa mostra una storia personale che si costruisce attraverso il rapporto tra l'evoluzione della libertà individuale, il

---

<sup>80</sup> Le altre due funzioni sono la reviviscenza dei ricordi familiari e la riflessione come istanza critica del soggetto tra l'esperienza familiare e la proiezione verso il futuro (Amadini 2012, pag. 30-45).

gestire un'eredità e l'inserzione in un contesto socio-storico specifico (Campiche 2010, pag. 113).

Paulo Barrera Rivera intende la trasmissione come una dinamica del lignaggio religioso in costruzione e la definisce come inseparabile dal concetto di memoria autorizzata dal gruppo, punto nel quale si stabilisce un inevitabile rapporto fra trasmissione ed esercizio del potere religioso. Secondo questo autore brasiliano, l'obiettivo della trasmissione è assicurare la socializzazione degli individui e dei gruppi all'interno di questo quadro di riferimento istituzionale, integrando in maniera equilibrata i registri comunitari, etici, emozionali e culturali d'identificazione con il lignaggio religioso. In questo modo, la trasmissione continua ad essere un processo in costruzione e ricostruzione di identità religiosa (temporali e parziali) a partire dall'esperienza dei soggetti, definendo così il regime di verità e l'autorità religiosa (Barrera Rivera 2001, pag. 213-215).

Secondo Bengtson (2009) il modo di trasmettere le credenze e pratiche religiose dipende in ogni famiglia dal genere, la nazionalità, i rapporti della coppia e la posizione socioeconomica. Su questo, Della Rocca spiega che i Maestri interpretano la *Torà* come “il libro della posterità di Abramo” affermando che il vero libro di cui si parla sono i figli dell'uomo, perché essi portano nel cuore la *Torà* trasmettendola così ai loro discendenti” (Della Rocca 2007, pag 52). Come già è stato detto, la comunità ebraica impartisce i corsi di ebraico per la preparazione al *bar mitzvà* alla maggioranza religiosa; dopo si offrono corsi di ebraico come di lettura dei libri sacri, che sono seguiti da persone di diversa età ma in minor misura dai giovani, anche forse come strategia della comunità per mantenere la pratica della lingua.

Luca (figlio, E, 37 anni): io non conosco la lingua ebraica, la so leggere, la so seguire la preghiera ma non so cosa dicono, sì posso, se voglio sapere cosa sto dicendo devo leggere la traduzione in italiano a fronte. Io riesco a leggere pronunciar le parole scritte in ebraico mettere il suono della parola ma non so il significato.

Nei corsi della comunità ebraica la metodologia di lettura prevede che l'insegnante legga in ebraico e spieghi il significato in italiano. I libri sono in ebraico e tutti seguono la lettura, inoltre ci sono altri libri che hanno la traduzione in italiano.

Nel caso dell'armeno, la comunità offre anche corsi di lingua, che sono frequentati da dieci persone in media e si fanno quando si riesce a formare un gruppo. Soltanto gli armeni di



nascita o di genitori armeni parlano la lingua, i figli riconoscono soltanto le parole; ho sentito inoltre cantare qualche canzone d'infanzia. Carla è figlia di una discendente di armeni e un italiano, ma è cresciuta quando ancora era viva la nonna armena che le parlava in armeno.

Carla (figlia, CA, 50 anni): per esempio io l'armeno l'ho imparato con le preghiere anche (mi recita una preghiera) Sì, il primo armeno è quello della fede, della fede e poi della quotidianità in casa e del cibo [...] io so soprattutto preghiere e alimenti.. verdure, (le parole) [...] devi chiedere a mio fratello, cucina benissimo, però ci han passato questo.

Le prime parole imparate nella lingua della nonna sono in riferimento alla cultura armena e anche questo rapporto che si stabilisce tra i nipoti piccoli e le nonne che durante l'infanzia passano molto tempo insieme.

Zekiyan (2004) ritiene che l'identità del popolo armeno si definisca anzitutto in base a connotazioni di carattere culturale più che politico come la lingua, la cultura, “tutto ciò che entrava nell'ambito della vita e della sopravvivenza del popolo si rivestirono per ciò stesso di un carattere di sacralità”.

Nell'Islam invece l'arabo classico, a differenza dei dialetti, è fondamentale soprattutto per leggere il Corano che rappresenta il verbo e il libro di Dio; l'Islam si è diffuso grazie alla lingua araba.

Nasim (TP, M, 27 anni): mio padre mi picchiava per la lingua araba, ricordo lui mi disegnavo, mi scriveva nella terra, mi ricordo, lupo in arabo senza punto, si fa la punto [...] perché la lingua araba è importante per capire la religione anche per essere bravo... è normale perché è la lingua del Corano, e la lingua di tutta la religione.

“Leggi quel che ti è stato rivelato del libro del tuo Signore, nessuno può mutare le Sue parole, al di fuori di lui non troverai rifugio” (Corano 18:27).

Il Corano è un libro particolare, per l'importanza che riveste la lingua araba e perché il modo di leggerlo è cantato, a differenza di qualsiasi altro libro (Ventura 2010, pag. XXX). Ha una lettura complessa perché, anche se ci sono molte storie, ogni *Sura* comprende una serie di diversi messaggi.

Il poeta siriano Adonis (2005, pag 115) spiega che il testo coranico, da un punto di vista storico, è una scrittura con una forma linguistica e una struttura nuove, che non trovano precedenti nella lingua araba.

Khalid (figlio, M, 34 anni): questo è il Corano, lui legge, come canta (nel canale alla Tv).

Ricercatrice: si deve imparare a leggere così, cantando?

Khalid: sì, meglio. Se vuoi leggere il Corano come una storia ti trovi tante storie. Se ti leggi così ti senti bene. Quella è una storia, stanno sette bambini con un cane che loro dormendo 500 mila anni, quando loro svegliare trovare un cane, tutto mangiato il cane, (le ossa) il cane morto 400 anni. Guardate mamma mia, trovate dove abita e trovate tutto cambiato (loro sono ancora bambini) ci sono tante storie.

La 'Sura della caverna', di cui parla Khalid racconta di un gruppo dai tre ai sette bambini che insieme al loro cane dormono per trecento anni solari, equivalenti a trecentonove anni lunari. Secondo i commenti, il loro risveglio viene interpretato come simbolo della resurrezione dell'intera umanità.

“Quando vi sarete allontanati da loro e dagli idoli che essi adorano al di fuori di Dio, rifugiatevi nella caverna e allora il vostro Signore spargerà su di voi parte della Sua misericordia e addolcirà per voi la vostra sorte” (Corano 18:16).

Il musulmano ha il rifugio nella sua religiosità e nella consapevolezza che il suo Dio lo protegge ma la religione tramandata e quella vissuta implica nel discorso di Amina delle competenze che permettano il fondamento della spiritualità di una religione storica più che in una tradizione ereditata.

Amina (figlia, M, 27 anni): quando era piccolina non pregavo e potevo ad esempio mangiare [...] ad esempio il maiale, cosa che adesso chi prega e chi non prega non lo fa comunque, per ignoranza [...] adesso magari con la televisione ci sono un sacco di programmi religiosi [...] né io né mio fratello sappiamo leggere il Corano, è per quello anche che lui va spesso in moschea, c'è la predica e di conseguenza lui assorbe le cose qua ci riferisce tante cose.

La famiglia è cambiata a partire dal punto di riferimento spirituale in rapporto con la responsabilità che implica la consapevolezza delle pratiche. Si potrebbe dire che in questa famiglia i genitori hanno tramandato ai figli un senso della spiritualità religiosa ma non una osservanza consapevole.

La religione può servire per rafforzare i vincoli emozionali tra i membri della famiglia (Bengtson 2009), come in questo caso in cui la famiglia ha vissuto un risveglio dell'interpretazione della religione e ha trovato nell'Islam uno stile di vita nella migrazione come un rifugio identitario in un contesto diverso (dai paesi arabi) come l'italiano.

Luca, per esempio, parla della sua continuità ebraica in rapporto ai figli che ancora non ha ma che vuole siano ebrei che non si 'confondano' e anche Federico e Silvia parlano di elementi identitari in rapporto alle loro famiglie.

Luca (figlio, E, 37 anni): io posso anche dire che noi di sabato prendo la macchina oppure uso il cellulare oppure una volta non ho voglia di andare in sinagoga perché magari avrei voglia di andarmene al mare però il fatto di poter pensare che i miei figli possano abbracciare un'altra religione etc. mi fa no, inorridire, mi fa proprio star male [...] non che siano migliori o peggiori o cosa e proprio è la tua continuazione.

Federico (padre, E, 61 anni): e poi l'altro elemento che fa di identità appunto la consapevolezza della storia del popolo ebraico, delle generazioni e cui legato e la catena delle generazioni, la trasmissione dell'ebraismo attraverso delle generazioni, la storia del legame col popolo.

Silvia (madre, E, 60 anni): infatti io ho rafforzato molto la mia identità ebraica e anche l'osservanza qua a Padova perché capivo che dovevo in qualche modo rafforzarla per difendere un po' dall'assimilazione [...] in realtà c'è sempre stato molto rispetto, quando uno ha una forza di identità religiosa forte io credo che gli altri la rispettino.

La responsabilità del figlio che diventa padre è nelle parole di Luca, in cui le pratiche appaiono come un modo di “abbracciare” la religione e la continuità della sua discendenza. Nel caso di Federico si stabilisce una separazione tra l'appartenenza al popolo e l'elemento “strettamente religioso” come continuità identitaria tramite le generazioni di una “cultura dell'ebraismo”, introduce il concetto di trasmissione generazionale che divide il legame culturale da quello religioso. Silvia invece afferma di aver rafforzato la sua identità religiosa per “difendersi” dall'assimilazione che si collega a un discorso sulla continuità del lignaggio e anche come madre i figli che nascono da lei. In rapporto con questo, nel prossimo estratto Riccardo sviluppa questo concetto della discendenza familiare in rapporto alla appartenenza ebraica.

Riccardo (TP, E, 51 anni): dipende sempre dalla volontà della persona di crearsi una famiglia ebraica anche quella ci vuole una volontà seria [...] la gente comincia a capire che se si crea un certo tipo di famiglia rischia di tagliare diretto il suo collegamento, quanto meno il suo frutto è scollegato dalla discendenza. La sua identità ebraica si perde e quindi c'è bisogno di una consapevolezza maggiore in

questa scelta, ognuno sceglie il proprio livello e poi come avviene in tutti, le persone uno poi sceglie quello che la coscienza in quel momento lo fa star meglio.

La volontà della persona e della famiglia nel creare un ambiente religioso dove far socializzare i figli è una decisione per Riccardo e dove l'istituzione è ha disposizione ma dipende dei genitori. Il rischio è quello di tagliare i legami con le persone a cui si è uniti, di non dare continuità a un linaggio inteso come il legame tra chi è stato prima alla propria esistenza

Tra i membri del Movimento dei Focolari la trasmissione delle credenze si vincolano tanto alla casa quanto alla rappresentazione religiosa istituzionale della parrocchia e il movimento.

Giuseppe (padre, MF, 59 anni): ...si andava in chiesa e quindi il senso della preghiera era delegato alla parrocchia, al parroco, al cappellano, a chi magari ti seguiva al catechismo da piccoli [...] i miei avevano un senso religioso ma non è che avessero questa pratica da un punto di vista familiare ecco [...] ma non sotto l'aspetto che magari potevano essere i miei in prima persona ad essere le persone che trasmettevano questo senso religioso.

Romeo (padre, MF, 63 anni): io ho sempre seguito così gli insegnamenti religiosi seguiti in casa, però quando ho la mia vera conversione, la mia vera nascita alla vita matura del cristiano è stato il capire che Dio è amore [...] (con i figli) ci siamo occupati di vivere in famiglia da cristiani non tanto di predicare [...] e quindi loro credo che abbiamo, penso che anche a loro siano arrivati questi precetti, eh poi hanno conosciuto il movimento Gen da bambini e lì dentro credo che hanno avuto proprio la radicalizzazione di questi aspetti di vita.

Giuseppe descrive la pratica religiosa dei suoi genitori come uno stile di vita culturale cattolico ma non esplicito, in rapporto con la socializzazione religiosa che rimane solo quella istituzionalizzata. Romeo invece fa un paragone tra la sua formazione religiosa in famiglia e quella dei suoi figli, attribuendo importanza alla socializzazione all'interno del movimento. Per entrambi questi padri di famiglia il movimento offre un modo di socializzazione diverso da quello della loro infanzia, forse più consapevole e riflessivo, che Romeo chiama "radicale".

Fin qui, questa seconda dimensione specifica della trasmissione religiosa presenta, tramite gli estratti di intervista, il fatto che tanto nella famiglia musulmana come in una delle famiglie ebraiche il rischio dell'assimilazione emerge in confronto con il contesto che viene rappresentato come italiano-cattolico. Affiorano anche come la consapevolezza e la volontà

creano il modo di dare continuità al legame con la tradizione familiare e, come si approfondirà nella terza parte, con la comunità di credenti.

La dimensione generazionale si ritrova in quello che pensano sulla educazione religiosa che daranno ai loro figli coloro che sono già sposati, sulle differenze rispetto ai loro fratelli più grandi o più piccoli vincolati alla vita religiosa.

La trasmissione intergenerazionale garantisce alla famiglia la possibilità di non dissolversi, ma di crescere e riprodursi, in un gioco dialettico tra continuità e discontinuità. Nell'avvicinarsi delle generazioni, le forme dei legami subiscono mutamenti ma il senso del familiare viene rinnovato, attraverso la permanenza di un patrimonio, pur rivisitato sulla base delle caratteristiche personali e delle dinamiche sociali (Amadini 2012, pag. 40).

“I nostri genitori camminavano davanti a noi, e ci guidavano verso l'avvenire. Arriva un momento in cui si fermano, e noi li superiamo. Allora, bisogna che ci volgiamo indietro verso di loro, e ci sembra quasi che siano stati ripresi dal passato, siano assorbiti anzitempo fra le ombre di una volta” (Halbwachs 1968, pag. 78).

Per quanto riguarda i riferimenti al passato, generazione *postmemory* fa riferimento alla trasmissione della memoria familiare attraverso le generazioni, e nello specifico i vincoli delle seconde generazioni con il proprio passato religioso “in una oscillazione tra continuità e rottura” (Hirsch 2008, pag. 106).<sup>81</sup>

In questo senso può parlarsi di generazione *postmemory* vincolato al concetto proposto, per cui i figli delle famiglie ebraiche non hanno vissuto l'olocausto, durante il quale sono stati deportati i nonni e parenti delle famiglie intervistate; i discendenti di armeni non hanno vissuto il genocidio, dal quale sono scappati i nonni di una delle famiglie; e le nuove generazioni dei focolari non sono passate per l'esperienza della seconda guerra mondiale, quando cominciava a nascere il movimento tra Lubich e le sue compagne; e neanche sono stati parte della rivoluzione giovanile che hanno vissuto i genitori delle famiglie intervistate, né hanno conosciuto la Chiesa preconciliare e il sorgere dei movimenti ecclesiali come quello di cui formano parte.

Per quanto riguarda le nuove generazioni, Carla parla del rapporto delle sue figlie con San Lazzaro e la loro religiosità, Luca di come ha vissuto l'evoluzione dell'osservanza nella sua

---

<sup>81</sup> Il concetto di *postmemory* come è stato spiegato nel capitolo 2 proviene dal lavoro dell'autrice sulle autobiografie di scrittori e artisti appartenenti alle seconde generazioni di famiglie ebraiche.

famiglia, a differenza di suo fratello dieci anni più piccolo di lui, e Vanessa della socializzazione religiosa dei suoi figli, che oggi hanno rispettivamente tre e un anno di età.

Carla (figlia, CA, 50 anni): sono andate anche le mie figlie a San Lazzaro, hanno visto senza comprendere molto, ma non è la loro spiritualità, e molto più moderna, più consapevole [...] ecco una fede molto vissuta, che ha che fare con la vita, non solo con la religione la domenica, non le obbligo ad andare a messa...

Luca (figlio, E, 37 anni): quello che attivamente i miei hanno deciso di fare, anche mio fratello più piccolo come noi c'era in comunità dal rabbino, anche lui come noi è andato nelle associazioni culturali ebraiche, nell'UGEI giovanile<sup>82</sup>, etc. però lui è nato già in una fase di un'osservanza superiore (della famiglia) però di sicuro sì.

Vanessa (figlia, MF, 31 anni): sicuramente i miei figli avranno una educazione religiosa di tipo diverso perché mio marito non è del movimento per cui sicuramente, cioè rimane secondo me, perché fa un po' parte della nostra generazione il fatto che, non credi più tanto nei dogmi [...] perché la nostra generazione non è cresciuta con "andiamo a messa tutte le domeniche".

Carla vede la differenza con la socializzazione religiosa delle sue figlie in una religione più quotidiana, Luca dipinge un ambiente familiare che può testimoniare un'osservanza in crescita, e Vanessa vede nella sua generazione differenze da quella dei suoi genitori, nel modo in cui cresceranno cattolicamente i suoi figli e per il fatto che suo marito non è del Movimento come erano invece entrambi i suoi genitori.

Romeo e Angela fanno accenno alla Chiesa preconciliare in cui loro sono cresciuti, e a come la visione dei focolari viene a trasmettere un risveglio anche nel modo di capire il rapporto con Dio, una visione del mondo in cui i loro figli sono cresciuti.

Romeo (padre, MF, 63 anni): io ho fatto il catechismo studiando il catechismo di Pio X a memoria, "chi ci ha creato, ci ha creato Dio" per esempio, e i miei figli hanno fatto la scuola Gen [...] è molto molto diverso, intanto la Chiesa è cambiata [...] però loro sono membri della stessa Chiesa di cui sono membro io adesso per cui vivono una vita del tutto simile alla mia...

Angela (madre, MF, 61 anni): io ero partita da quel discorso non del timor di Dio, del temere Dio e i suoi castighi [...] per cui facevi le cose bene perché avevi paura che succedesse qualcosa, miei figli sono venuti su dalla consapevolezza di Dio amore [...] che puoi avere un rapporto quotidiano con lui e non un rapporto di paura, come l'ho avevo io all'inizio cioè, io non mi ricordo una religione gioiosa, una religione di obbligo come, di dovere.

---

<sup>82</sup> Unione di Giovani Ebrei Italiani.

Nel discorso di Romeo si percepiscono i diversi percorsi di formazione religiosa e come la Chiesa sia cambiata tra la generazione del padre e quella del figlio. Angela fa riferimento al cambio di concezione del rapporto con Dio nella spiritualità più quotidiana. Nel caso dei focolari, tramite i ricordi delle messe d'infanzia, la parrocchia emerge come luogo di aggregazione della Chiesa preconciliare dei genitori di queste famiglie, anche se oggi il movimento raduna nella stessa Chiesa le diverse generazioni, e anche se padre e figli sono cresciuti in diversi momenti storici della Chiesa.

Abbruzzese (2010, pag. 113) sostiene che si è venuto dissolvendo il rapporto tra il territorio in cui si abita e le istituzioni che lo caratterizzano, tra le quali la parrocchia. A questo si aggiunge lo sviluppo di attività parascolastiche presso centri specializzati che finiscono con l'ignorare la parrocchia come centro di incontro e affermano una pratica volontaria.

Tra le differenze nell'educazione dei genitori e dei figli, la Chiesa pre e postconciliare occupa un luogo decisivo nel racconto, perché i cambiamenti prodotti hanno influenzato la vita religiosa familiare. Romeo fa riferimento alle differenze tra il catechismo della sua infanzia e l'esperienza Gen dei suoi figli, mentre Angela fa un paragone tra la concezione di Dio in cui è cresciuta, basata sul timore del castigo divino e sull'idea d'inferno, e la concezione di "Dio amore" di Chiara Lubich e la fede come una scelta di ogni persona.

Angela dalla sua parte, fa una descrizione del cambiamento nella concezione di Dio dall'idea di sacrificio a quello di gratuità, e parla anche di un cambiamento generazionale tra lei e i suoi figli.

C'è anche il fatto che il Concilio viene ad affermare molti dei concetti promulgati dalla Lubich dopo la guerra, e che dopo il Concilio Vaticano II il contesto ha reso possibile lo sviluppo tanto dei focolari come di altri movimenti ecclesiali. Così, le interviste dipingono la Chiesa come l'istituzione che attualmente riunisce le generazioni di genitori e figli nelle sue pratiche. Può anche farsi riferimento alle ritualità collettive all'interno del movimento, che uniscono genitori e figli come tutti i membri del gruppo.

Un'altra dimensione del cambio generazionale e storico che spiega la possibilità d'espansione dei movimenti ecclesiali fu l'importanza dell'associazionismo religioso e lo sviluppo del ruolo dei laici nella vita della Chiesa, un altro punto discusso dal Concilio Vaticano II.

In questo modo, nel passato le istituzioni come la famiglia e la Chiesa furono determinanti tanto per l'analisi della religiosità della società italiana come per la fondazione di modelli comunitari quali i movimenti ecclesiali nella storia della Chiesa.

Anche le differenze alimentari possono essere capite come reinterpretazioni generazionali delle leggi alimentari. Così come c'è una maggiore consapevolezza degli alimenti che possono consumarsi e ci sono ogni volta più marchi riconosciuti che sono *kasher* o leciti di essere consumati, tanto per i musulmani come per gli ebrei esiste anche una propria interpretazione in questo senso.

Luca (figlio, E, 37 anni): c'è una differenza io sono più morbido nel senso che io il formaggio me lo mangio, anche quello del supermercato, è formaggio [...] Ci sono alcune cose che io le ritengo talmente delle esagerazioni e che non seguo. Il formaggio, il vino [...] il vino *kasher* è solo quello da noi prodotto, cioè, lo produciamo e ce lo beviamo e non prendiamo quello dal mercato.

Un altro aspetto è anche che questi prodotti, a causa dell'elaborazione e della distribuzione, abbiano un costo comparativamente più alto, e che si trovino soltanto in alcuni negozi e in comunità a Padova.

Dice Amadini (2012, pag. 44) che nella rielaborazione delle appartenenze, debiti, eredità, le nuove generazioni possono scoprire la presenza di un patrimonio di modelli, regole, valori che danno la rassicurante sensazione di non dover partire da zero.

L'idea di comportamento religioso, di ortoprassi può applicarsi ai focolari come ai musulmani e agli ebrei, secondo l'osservanza del senso della responsabilità in rapporto all'appartenenza.

Ci sono due livelli della credenza religiosa, dice Abbruzzese (2010, pag. 271): “quello della credenza che si traduce in partecipazione e quella della credenza che si risolve in semplice appartenenza, cioè in un legame, una sorta di religione della memoria identitaria, alla quale il soggetto non solo non vuole rinunciare, ma desidera che resti in qualche modo nel ruolo di 'eredità a disposizione'. A questo modello identitario il soggetto esplicitamente sceglie di legarsi, nelle forme discrete e personali che gli appartengono, attraverso il ricorso al rito religioso per solennizzare i momenti fondamentali della propria esistenza [...] quando il soggetto avverte il bisogno di orientare e dare senso a degli avvenimenti fondativi o rifondativi della propria esistenza”.

Per concludere questo capitolo sulle pratiche, è opportuna una riflessione sull'aspetto dell'appartenenza (che sarà approfondita nel capitolo 6), che può rintracciarsi dai concetti di



responsabilità e comportamento vincolato al gruppo credente come un'eredità ricevuta, tramite estratti delle interviste effettuate in questa ricerca.

La responsabilità è anche in rapporto con il senso di “quello che deve essere fatto” implicito come per esempio nei precetti ebraici come spiegano i prossimi estratti.

Laura (madre, E, 65 anni): più che altro il senso di responsabilità nei confronti degli altri e di sé stessi, per esempio quando si fa il *minian* ci vogliono dieci uomini per fare le preghiere allora uno va al tempio magari cerca di far fare *minian* anche agli altri perché è giusto che anche gli altri... dare la possibilità a chi vuole a chi ci tiene di dire tutte le preghiere...

Loris: vado (a fare *minian*) per fare un favore, io non vado per pregare, lo sanno, è chiaro, io non vado per pregare... infatti anzi spesso mi scoccio che siamo così pochi che capita che mi chiedono di andare, siamo molto pochi...

Luca (figlio, E, 37 anni): comunque a me non era mai piaciuto adesso sto andando, ormai è da un anno che vado tutti i sabati invece in sinagoga ed è anche questo qua, un mio sforzo che faccio, non mi piace, non è che sono cambiato io ma perché deve essere, lo voglio fare, deve essere così [...] per la mia famiglia [...] io sto sicuramente facendo molte più cose di quelle che avrei fatto normalmente.

L'appartenenza nel racconto di Loris ha che fare con l'eredità del popolo ebraico, e rappresenta l'idea, presente nelle interviste, di un ebraismo più culturale che religioso. Nelle sue pratiche sostiene di frequentare la sinagoga quando hanno bisogno di lui per il *minian*, la preghiera pubblica che esige un numero minimo di dieci uomini che abbiano raggiunto la maggiore età religiosa (Gugenheim 1978, pag. 31). Luca invece afferma di fare un sacrificio di partecipazione pensando all'inserimento della sua famiglia nella comunità locale. In questo caso, la responsabilità non è quella di raggiungere il numero minimo per la preghiera pubblica, ma quella di capofamiglia.

A continuazione su questa scia familiare e il rapporto con la discendenza si propongo due estratti di intervista.

Riccardo (TP, E, 51 anni): torniamo al discorso di famiglia, di come uno imposta la famiglia, di far vivere queste cose, perché quello che fai vivere adesso se lo troveranno per tutta la vita e se magari un percorso faranno invece di un strada dritta, prenderanno delle curve, si allontaneranno dal punto principale, se hanno qualche cosa dentro le riporterà sempre sulla via di casa.

Luca (figlio, E, 37 anni): Il nostro popolo si è conservato perché è così, perché se no come i fenici, i romani, i greci si sarebbero confusi con altra gente e si sarebbero trasformati in qualcosa di diverso, un'identità nazionale completamente diversa invece noi abbiamo secondo me, ognuno di noi abbiamo anche questo compito di continuare questo nostro popolo, se non sparisce, se non fosse stato così non saremmo qua da cinquemila anni.

Gli intervistati fanno riferimento a che rimane nella volontà della famiglia avere una vita ebraica al interno della casa e nella socializzazione dei figli come hanno fatto quelli che sono stati prima.

“Le eredità religiose sembrano manifestarsi come l'insieme delle credenze e dei simboli religiosi ereditati e custoditi dal singolo, in una sorta di personale cassetto della memoria, pronte ad essere recuperate e riattivate 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, pag. 259).

Tra i focolari la responsabilità passa per la coerenza tra la predica e il modo di vita, comportarsi “da cristiani” come hanno fatto quelli che “sono stati prima”.

Angela (madre, MF, 61 anni): Il fatto di essere cristiana mi obbliga in modo fra virgolette ad essere testimone della fede e verso i fratelli che incontro [...] ma comunque la responsabilità grande è quella di avere una coerenza di vita che le persone che mi vedono che non possono dire con la bocca che sono cristiana ma che possano dire testimonia quello che crede.

Paolo (figlio, MF, 27 anni): Quindi anche far passare il senso, quello che conta, anche nel senso di esperienze che hai vissuto tu, proporle alle giovani generazioni perché sai che qualcuno prima di te, si è speso, ha sacrificato qualcosa per donarti in quello che tu hai ricevuto, allora delle volte ricevi e a volte arriva il momento di dare, allora anche tutto questo fatto di spendersi, di impiegare risorse, tempo, attività lo fai uno perché ci credi e perché qualcun altro lo ha fatto prima di te.

Allo stesso modo che in confessioni che hanno dei precetti da seguire nella quotidianità i membri dei focolari stabiliscono degli obblighi nella loro osservanza di una vita cristiana perché per loro la santità è una proiezione e uno scopo nella vita. Anche in questa tradizione, anche se relativamente nuova in comparazione alle altre situazioni studiate, Paolo stabilisce una continuità con chi è stato prima e ha costruito questa realtà.

Dice Hervieu-Léger, non è la continuità che vale di per sé, ma il fatto che essa sia l'espressione visibile di una filiazione che il credente individuale o collettivo rivendica esplicitamente e che lo fa membro di una comunità spirituale che raccoglie i credenti passati, presenti e futuri (1996, pag. 129).

Romeo racconta come sente la responsabilità nei confronti della sua religione ma anche nei confronti del movimento ecclesiale cui appartiene.

Romeo: alla fine della vita verremo esaminati sull'amore, io dicevo questo è un esame per il quale sono molto contento di studiare [...] per questo esame sono pronto a prepararmi capito? La sento come una responsabilità davanti a Dio per tutto quello che ho avuto, io potevo benissimo trovare un altro ambito di chiesa [...] per me il Movimento dei Focolari è stato un treno [...] che corre più veloce che andare a piedi.

Avere una “vita da cristiani” come testimonianza di fede e la partecipazione attraverso percorsi individuali o di gruppo, di coppia, come famiglia, costituisce il modo di vivere la propria religiosità in modo più radicale. La responsabilità è anche restituzione, e il Movimento appare come la possibilità di vivere la spiritualità con maggiore impegno. Le esperienze personali dei membri si verbalizzano nelle storie di vita e testimonianza come racconto negli incontri locali e nei congressi nazionali, intensificando la dimensione emozionale della vita religiosa del gruppo.

Tra i musulmani il comportamento dei genitori, dei figli e dei musulmani di fronte agli altri musulmani implica un controllo sociale da parte della comunità, soprattutto in Italia, dove l'ambiente culturale religioso è diverso rispetto al Marocco.

Jamil (figlio, M, 29 anni): Io devo dare il buon esempio da musulmano se io per dire, credo in Dio e credo che sia la mia salvezza, se voglio bene alle persone che mi stanno attorno cercherò di imitare con l'esempio [...] è comportarsi come dovrebbe essere come bisognerebbe [...] C'erano gli amici del Profeta che non stavano a dire, devi comportarti così, non devi rubare, diciamo dando l'esempio, e gli altri vedevano come si comportava e cercavano di imitarlo.

Abdel (padre, M, 61 anni): davanti alla famiglia quando (suo figlio) studi quando viene a casa, lui vede suo padre fa la preghiera, lui vede alla sua mamma far la preghiera, lui vede la grande fratelli di lui far la preghiera, allora ... lui dice faccio così se l'Islam dice così, vieni fai (sai) come lavare, allora quando lui ha insegnato non prendere per esempio quello che dice la Bibbia [...] c'è un canale (di TV) [...] che apprendere (insegna) la religione islamica in lingua araba.

Il figlio in casa impara osservando gli altri, imitando al Profeta e se si ha imparato bene il Corano, non c'è rischio di assimilarsi ai cristiani. Abdel segnala ancora una volta nel suo discorso una differenza con i cristiani quando parla della Bibbia. Sullo stesso argomento Giulia fa riferimento all'ambiente familiare religioso incorporato.

Giulia (figlia, M, 20 anni): cioè a casa mia, la mia famiglia tutti quanti pregano perché è arrivato un momento in cui se li son sentiti e hanno voluto imparare, ma questo è stato dal fatto che vedevamo i nostri genitori farlo e quindi per assomigliare a loro e per avvicinarci anche un po', si tende a imitarle quindi ad arrivare a queste cose qua senza che loro ci costringevano a fare queste cose.

Nel racconto emerge il comportamento dei genitori come influenza nelle pratiche dei figli. Come Giulia, Carolina, Alessandra e Marcella sono tre figlie di una famiglia focolare che nei loro discorsi riportano il comportamento religioso osservato nei loro genitori durante l'infanzia e l'adolescenza come fondamentale motore di stabilità e di rafforzamento delle loro credenze religiose.

Carolina (figlia, MF, anni): l'esempio di mamma e papà è sempre stato un esempio di persone insomma se non altro, ligie alla morale religiosa [...] noi da bambini che ci ce ne accorgevamo, loro ci hanno sempre insegnato, a parte le preghiere, la pratica, quindi non perdere la messa, i sacramenti, ma anche il comportamento, l'esempio che hanno sempre dato, quindi sicuramente non è mai mancato come fanciulla e poi comunque che ha segnato tanto la mia vita dal punto di vista religioso...

Alessandra (figlia, MF, anni): mi ricordo che magari noi portavamo a messa con la macchina [...] le cugine che adesso non sono più legate alla Chiesa, non praticano, adesso non voglio dire che è quello, però per dire se un genitore manda il proprio figlio a messa con gli zii e loro non vanno, allora già lì casca il palco, invece mamma e papà ovviamente messa o appunto catechista, nel movimento, l'esempio prima di tutto.

Marcella (figlia, MF, anni): per me è importante proprio la testimonianza, quello che dico a loro (ai suoi figli) nel senso io penso per me mamma, di cercare di essere il più vera possibile in quello che gli dico magari e in quello che faccio perché loro notano tutto loro sono però non credo che noi eravamo così da bambini, loro sono molto attenti e loro ti osservano tanto per cui se tu non sei... sono i primi a dirti.

Viene esplicitato dalle intervistate il desiderio di dare ai loro figli la testimonianza quando segnalano l'importanza dell'esempio dei loro genitori. L'esempio emerso in questi frammenti parla anche della coerenza tra quello che i genitori dicono e fanno a livello religioso e come

questa coerenza (Bader & Desmond 2006) tra credenze e comportamento può influire sulla trasmissione religiosa nei figli; anche perché in questo modo i figli possono rappresentarsi quanto è importante la religione per i loro genitori. Aldo e Francesca sono stati genitori praticanti, lui catechista, ed entrambi sono ministri straordinari dell'eucaristia, si riuniscono settimanalmente con il gruppo dei volontari del Movimento dei Focolari e lui coordina una “comunità locale” all'interno del movimento.

Le famiglie focolari che partecipano a questa ricerca potrebbero definirsi come 'ereditariamente focolari'; le coppie provengono da ambienti parrocchiali o conoscevano riferimenti religiosi che li invitarono a partecipare, e i figli furono educati dentro il movimento. Nei tre casi la continuità nel movimento coincide con la quotidianità della famiglia e la comunità di amici; esiste una rappresentazione del comportamento paragonabile a quanto emerso dalle interviste a famiglie ebraiche o musulmane, e un attivismo dei focolari all'interno del cattolicesimo vincolato alle pratiche.

Per ultimo i prossimi paragrafi illustrano alcune riflessioni conclusive su quanto è stato sottolineato in questo capitolo in rapporto alle pratiche familiari nelle quattro situazioni studiate.

#### 4.6 Osservazioni conclusive

All'inizio di questo capitolo, tra i ricordi della socializzazione religiosa appaiono i ricordi familiari di festività e della religione vissuta, la vita dei quartieri ebraici e i ricordi di mamme che digiunano; tra i ricordi armeni, le lunghe celebrazioni in occasioni particolari. I focolari ricordano pratiche come la messa, lo stare in parrocchia la domenica, i gruppi della pastorale, e i tra i più giovani il percorso di formazione Gen al interno del movimento.

I genitori musulmani sono stati educati in un contesto musulmano, a differenza dei figli, i quali affrontano altri conflitti a causa del contesto in cui hanno vissuto la migrazione e delle loro ricerche personali. I genitori ebrei sono stati educati nello stesso contesto italiano dei membri del Movimento dei Focolari e dei discendenti di armeni.

Tra le pratiche emergono fondamentalmente le festività ebraiche come *Shukkot*, la festa degli onomastici tra gli armeni celebrata come se fosse un altro compleanno, e tra i musulmani il tempo di *Ramadan*. In queste pratiche si può identificare l'esistenza di un'autorità religiosa

come tra i cattolici e gli ebrei, e l'esistenza di un dispositivo di riti in tutte le festività e sacramenti che vengono rintracciati nei frammenti di intervista. Tra i musulmani l'autorità può essere il controllo reciproco sociale stabilito tra la comunità in diaspora.

Tra gli esempi di partecipazione ai riti sono identificabili le celebrazioni in chiesa tra i cattolici e il servizio in sinagoga, ma ci sono pratiche rituali, come quelle ebraiche, che si svolgono in famiglia, e le preghiere della giornata (tre nel caso ebraico e cinque in quello musulmano) che possono realizzarsi in casa, così come le letture religiose e le meditazioni (presenti anche tra i focolari per imitazione della fondatrice Chiara Lubich) che sono una partecipazione invisibile e personale, e costruiscono il senso di appartenenza a un gruppo credente. Così l'appartenenza ha a che fare con le forme di partecipazione effettiva alla vita della comunità e con forme più ampie ai rituali o pratiche liturgiche nel caso dei cattolici e i musulmani.

Una persona è cattolica perché è stata battezzata, ma è focolare perché partecipa a certe pratiche religiose e attività di gruppo, come Paolo che è l'esempio forse del più integrato. L'ebraicità invece si trasmette per nascita, nel caso di Luca che frequenta la comunità per dare una vita ebraica alla sua famiglia. Loris non si considera religioso, ma comunque ebreo, perché è nato da una madre ebraica e si sente appartenente a un popolo. Ci sono anche famiglie ebraiche che mangiano *kasher* e osservano lo *shabbat* per rispetto all'identità ebraica. Questa tensione si vede nell'idea dell'esistenza di un ebraismo culturale separato della religione, perché non c'è bisogno di partecipazione per appartenere, come nel caso del passaggio simbolico tra l'essere o no membro dei focolari.

La preghiera è l'espressione del fedele, che si trova nei ricordi dei genitori e dei figli e nelle pratiche di tutti gli intervistati. In questo modo la preghiera richiama la religione nella vita quotidiana allo stesso modo che il cibo *kasher* o entrare in bagno per i musulmani, è un mezzo di comunicazione intimo, personale e di fiducia nei casi delle tre confessioni studiate.

In rapporto ai livelli di partecipazione, dal punto di vista generazionale tra i focolari si verifica una condivisione tra genitori e figli/e, in cui sono impegnate le due generazioni, mentre tra gli armeni si vedono meno giovani che frequentano la messa secondo il rito armeno. Tra loro c'è una continuità all'interno del cattolicesimo, quindi la vicinanza con la liturgia armena dipende della volontà delle famiglie.

Emerge un'osservanza delle regole alimentari, alla preghiera, al giorno di festa ebraico lo *Shabbat*. La preghiera appare nei diversi ricordi e nella contemporaneità degli intervistati come pratica a volte collettiva, personale, nei luoghi sacri, nei diversi momenti della giornata tra musulmani ed ebrei, con preghiere particolari come il Rosario tra i focolari. Invece per quanto riguarda la visibilità l'uso del velo ha diverse interpretazioni nelle tre famiglie musulmane e pone il dibattito anche sull'Islam europeo vissuto in un paese di maggioranza cattolica da un lato e la concezione della esperienza musulmana fuori dei territori arabi.

Dice Amadini “interrogare il passato [...] significa sia cercare risposte alle proprie esigenze del presente sia assumersi la responsabilità simbolica di dar voce a questo passato, verso il quale ci si riconosce in debito (2012, pag. 45).

Potrebbe pensarsi in una formula di “appartenenza senza partecipazione” verso i figli per esempio Linda frequenta sempre, anche in caso di pioggia o neve, la lezione di spiritualità e la messa secondo il rito armeno, ma le sue figlie sono state battezzate cattolicamente con rito latino e non frequentano la comunità armena di Padova. Esiste una continuità a livello confessionale nella sua famiglia perché le figlie sono comunque cattoliche, ma non una partecipazione nella comunità armena. Per gli ebrei la partecipazione include un ampio ventaglio di possibilità, che va dalla minima partecipazione necessaria, come nel caso del riuscire ad arrivare al numero per il *minian*, passando per l'adesione culturale, fino all'appartenenza a un gruppo e alla consapevolezza della continuità della discendenza, che si sviluppa nel caso di Luca nel passaggio da figlio a padre.

Nel filone dell'ebraismo culturale l'osservanza dipende da ogni famiglia, fra le quali molte osservano più alcune festività che altre (per esempio il *Qiddush* e *Pesach*) e seguono un'alimentazione *kasher* su alcuni prodotti. Tra i musulmani esiste un'osservanza delle regole alimentari e il mantenimento del cibo tradizionale marocchino, somalo e anche italiano, il rispetto del *Ramadan*, e la festa del sacrificio vissuta in famiglia tra le famiglie marocchine, mentre quella somala ha un rapporto più stretto con la comunità somala di riferimento.

Nel caso dei focolari si possono osservare dinamiche di rete, che saranno descritte nella terza parte in rapporto con le comunità, ma a livello familiare si stabilisce una partecipazione condivisa con la famiglia a diverse attività e a celebrazioni, come a livello individuale a impegni con il gruppo di riferimento, come i “volontari” nel caso di Aldo, le famiglie nuove

nel caso di Romeo e i Gen nel caso di Paolo su cui si approfondirà nella terza parte di questo testo.



Terza parte

## Capitolo 5- Comunità e Diaspora

Nel capitolo precedente sono state illustrate le dimensioni delle pratiche familiari nella socializzazione religiosa, in questa sezione invece si affronteranno questioni in rapporto con la dimensione comunitaria di queste situazioni che formano parte del campo di osservazione della ricerca. Questo capitolo è organizzato a partire dallo sviluppo di ogni comunità, studiata in questo ordine: la comunità ebraica, armena, musulmana e quella del Movimento dei Focolari, in cui si descrive la composizione di ciascuna tramite gli estratti di intervista analizzati e la riproduzione delle fotografie della ricerca empirica, secondo categorie come identità, diversità e movimento che definiscono il rapporto del gruppo con il territorio dove vive e con la terra d'origine.

Dal modo di rappresentarsi delle comunità legato a un discorso del movimento, anche quando non sono stati loro in prima persona a muoversi, ma secondo il modo in cui queste comunità si sono stabilite a Padova. I concetti di diaspora, territorio e transnazionalismo saranno sviluppati in questa terza parte e emergeranno attraverso l'analisi del modo con cui le diverse comunità si rappresentano.

Detto questo, nel caso armeno, musulmano ed ebraico, le minoranze religiose sono considerate come gruppi che tendono a mantenere vivo il ricordo, le pratiche linguistiche e religiose, e le tradizioni culturali dei loro antenati. Invece le comunità degli appartenenti al Movimento dei Focolari sono intese come delle avanguardie della fede, portatrici di uno specifico carisma di rifondazione o di missione, rispetto alla massa dei credenti per tradizione sociologica.

Secondo Giménez Beliveau (2004, pag 388) “i gruppi costituiscono le loro frontiere per affermare in tal modo al loro interno una autonomia relativa, che è più o meno ampia in accordo con il tipo di comunità, il periodo di sviluppo che attraversa e il momento socio-storico della istituzione”.

Il concetto di comunità utilizzato si riferisce allo schema della parentela e all'idealizzazione religiosa che implica un'eredità, ossia un patrimonio ricevuto da antenati. La nozione di comunità in questa accezione include le dinamiche familiari e i rituali che vanno a comporre il

lessico sociale di una famiglia, le relazioni sociali e la quotidianità dei membri all'interno del gruppo. Il termine è stato più comunemente usato per indicare le molteplici comunità in ambito rurale che erano anche religiose, mentre nel contesto urbano erano comunità a carattere confessionale di minoranze religiose (Gallissot 2001, 65).

Questo concetto permetterebbe un racconto delle origini del gruppo e allo stesso tempo mettere in evidenza il suo carattere utopico e costituire allo stesso tempo il fondamento basilico della sociabilità (De Marinis 2010, pag. 8).

In rapporto ai gruppi di credenti come comunità, l'ipotesi di Hervieu-Léger (1993, pag. 120) sostiene che non vi è religione senza che sia invocata l'autorità di una tradizione. "Non è la continuità che vale di per sé, ma il fatto che essa sia l'espressione visibile di una filiazione che il credente individuale o collettivo rivendica esplicitamente e che lo fa membro di una comunità spirituale che raccoglie i credenti passati, presenti e futuri".

Per quanto riguarda l'elemento che unifica i membri di un gruppo come comunità, Jedlowski (2002) intende il concetto di "memoria collettiva" come l'insieme delle rappresentazioni sociali riguardanti il passato che ogni gruppo produce, istituzionalizza, custodisce e trasmette attraverso l'interazione dei suoi membri fra loro. La trasmissione della memoria collettiva definisce le modalità tramite le quali il passato richiama la comunità ad affrontare il presente e il futuro con un insieme di rappresentazioni e pratiche proprie del gruppo (Hervieu-Léger, 1993).

La comunità si separa dalle altre, si distingue, si chiude in sé e il senso di appartenenza rafforza l'identità del gruppo e l'integrazione dei suoi membri. In questo modo emerge come necessità di associarsi, la comunità abbia la sua propria urbanità e abitudini che perdurano e tendono a sviluppare diversi significati.

Le quattro situazioni studiate che compongono il campo di questa ricerca sono comunità con le loro proprie regole, memorie e proiezione verso il futuro, e sono anche comunità immaginate (Anderson 1991), con legami in due dimensioni al loro interno ma anche con persone sconosciute dal punto di vista etnico, identitario o religioso a un dispositivo che organizza i significati simbolici e dà senso alle loro pratiche.

I gruppi definiti come diasporici sono quelli ebraico e armeno, mentre le comunità musulmane e focolari vengono analizzate secondo il loro rapporto con il territorio, che può

permettere un approccio alle nuove identità collettive che si sostengono nel tempo per la creazione di temporalità proprie che mantengano o strutturino i miti, rituali e memorie del gruppo (Sorj 2008).

La concezione di diaspora consiste nella differenza fondata sulla costruzione di una frontiera esclusiva e dipende dalla costruzione dell'Altro e l'opposizione esistente tra dentro e fuori (Hall 1999).

Per Tambiah (2000), 'diaspora' è una categoria legata al viaggio che cambia con la globalizzazione; in origine questa categoria descriveva gli ebrei, gli armeni, i greci, ma adesso è estesa a un dominio semantico più ampio che include migranti, rifugiati, espatriati, comunità in esilio, comunità etniche, ecc.

Al contrario, Brubaker (2005) dice che se tutto è diasporico non c'è distinzione, e in questo modo l'universalizzazione della diaspora la fa scomparire; mentre Bruneau (2012) sostiene che "l'essere in diaspora" significa vivere in simultaneo a livello transnazionale.

La diaspora deve presentare limiti definiti ed essere vincolata da istituzioni e pratiche precise (Tololyan 2000); quello che la definisce come tipo ideale è la dispersione provocata da un trauma (Brubaker 2005), la memoria collettiva che genera un'eredità culturale, la volontà di trasmettere l'identità culturale e la continuità nel tempo (Chalaind e Rageau 1991, citato in Sorj 2007), la non accettazione della società locale, il rapporto con la terra madre attraverso l'idealizzazione del ritorno (Brubaker 2005) e l'impegno per la sua restaurazione (Safran 1991, citato in Sorj 2007).

Nel caso ebraico c'è un rapporto simbolico con Israele e pratico con le altre comunità ebraiche italiane, anche se le comunità di Milano e Roma distano molto dalla realtà di quelle medie e piccole (come Padova); invece gli armeni hanno un rapporto simbolico con l'Armenia e uno pratico tramite la frequentazione dell'isola di San Lazzaro come luogo di memoria e di appartenenza in Italia.

Si ritiene che nel concetto di diaspora non possa includersi ogni popolazione in dispersione, perché tanto le famiglie musulmane studiate quanto molti dei membri dei focolari sono gruppi che costruiscono la loro identità collettiva a partire dal contesto culturale, politico e materiale specifico della realtà italiana.

“Grazie al discorso sulle diaspore è possibile da un lato 'de-ebraicizzare' caratteristiche un tempo considerate come tipicamente 'ebraiche' e considerarle come modalità di risposta che qualsiasi diaspora tende a fornire di fronte a particolari stimoli o atteggiamenti dell'ambiente circostante e dall'altro individuare e riconoscere sul nascere le tendenze alla 'diasporizzazione' di un qualsiasi gruppo migrante” (Trevisan Semi 2006, pag. 117).

Sulle famiglie ebraiche, i prossimi estratti fanno riferimento alla comunità che definisce come ortodosse le sue dinamiche e caratteristiche all'interno delle comunità ebraiche italiane.

Mario (padre, E, 48 anni): le comunità ebraiche italiane sono comunità ortodosse come tradizione per cui all'interno della comunità si osservano tutte le regole, la osservanza del sabato che non si può lavorare, non si può... fumare, non si può rispondere al telefono... e... anche se poi all'interno della comunità ci sono famiglie osservanti e famiglie che appunto hanno un grado di osservanza minore.

Simone (padre, E, 65 anni): anche per me è stato così, andavo a *kippur*, andavo nelle feste, ma non c'è un motivo, a Padova non trovavi gli amici, se andavo al tempio non trovavo nessuno per cui, così era, si torna in comunità quando ti sposi, fai i figli, i figli cominciano l'asilo e inizia la necessità almeno nel nostro caso.

Quando c'è la necessità di educare i figli in un ambiente religioso la comunità offre questa possibilità in una città piccola come Padova, dove soltanto nella comunità e nella casa (dipendendo dalla famiglia) si può vivere ebraicamente.

La comunità di Padova è composta al suo interno da un'ampia varietà di famiglie con diverso grado di osservanza, anche se la comunità è considerata 'ortodossa' e non ci sono a Padova gruppi di *Reformer* come negli Stati Uniti, né rappresentanti dell'ebraismo ortodosso come si possono trovare a Venezia e Milano, secondo quanto riferisce da Federico nel prossimo estratto di intervista.

Federico (padre, E, 67 anni): nei soggiorni estivi eravamo portati all'ortodossia, quindi lì si osservava [...] la realtà ebraica italiana è molto variegata [...] per esempio la mia cugina e suo marito loro sono osservanti quindi la comunità ebraica di Milano ha un notevole nucleo, poi ci sono anche famiglie che hanno un'identità ebraica diciamo simile alla nostra più legata alla storia alla cultura alla tradizione.

Simone (padre, E, 65 anni): a Roma sì, perché escono i ragazzi, vanno a ballare, si incontrano, si conoscono tante ragazze io parlo dal punto di vista dell'uomo, incontrano delle ragazze che non conosci. Mentre che qui a Padova, a parte che non

ci sono più giovani, all'epoca mia le ragazze che c'erano erano per me come sorelle, non riuscivo a vederle come possibili ragazze con un interesse.

Essere parte di una comunità piccola restringe anche le possibilità di conoscere altre persone ebraiche e quindi si cresce con gli amici, colleghi e anche parenti che sono generalmente cattolici, e anche nelle possibilità di incontrare ragazze all'età in cui si vuole fidanzarsi.

Come riferito precedentemente, la comunità non attrae i giovani dopo le lezioni di preparazione al *bar mitzvà*; esiste una rete di istituzioni all'interno dell'Unione delle comunità ebraiche italiane che organizzano diverse attività come campeggi, soggiorni e diversi spazi di socializzazione, come l'Unione dei Giovani ebrei italiani, che è un raggruppamento di giovani a cui partecipare durante l'adolescenza e ha sede in diverse città, organizza incontri e anche soggiorni estivi.<sup>83</sup>

Luca (figlio, E, 37 anni): allora a Padova ebrei siamo pochi [...] i miei amici e anche i miei fratelli più o meno giovani quasi tutti se ne sono andati via, sono andati a Milano, sono andati in America, a Roma, sono andati a Israele, sono andati via, quindi l'unico modo per comunque avere altre amicizie era frequentare queste vacanze riservate agli ebrei dove potevi conoscere altre persone, campeggi.

Il limite della comunità piccola sta nel condividere la vita ebraica durante l'adolescenza perché si trovano più coetanei tra le coppie sposate o tra i bambini piccoli che frequentano le lezioni in comunità che durante la giovinezza, in cui ci sono meno opportunità di condivisione pensate per questo proposito, come le vacanze per sciare citate da Luca. Invece le comunità più grandi, che in Italia sono soltanto Roma e Milano, offrono altre possibilità e spazi di socializzazione al di là del supporto della consapevolezza che altre persone vivono nello stesso modo.

Luca introduce l'idea di andare altrove per osservare e poter avere una vita ebraica, ma comunque l'intervistato ha una vita ebraica padovana, nella quale va in sinagoga il venerdì sera, e a casa sua ci sono le candele per la festa dello *shabbat*. Le festività le vive a casa con la sua famiglia di origine e la moglie, e tra l'altro afferma di costruire la capanna per *Sukkot* come faceva suo padre quando lui era piccolo. La famiglia dei genitori di Luca si definisce come osservante nell'ambito delle famiglie della comunità di Padova, con un'osservanza che

---

<sup>83</sup> Durante il 2012 si è realizzata a Padova la festa di *Purim* che ha coinvolto i giovani di diverse comunità ebraiche italiane. (Note etnografiche)

ha avuto un'evoluzione nel tempo e con un rafforzamento dell'identità ebraica da parte della madre, nata nei paesi arabi.

Il passaggio da figlio a sposo in Luca comporta anche un avvicinamento alla comunità e alla osservanza nelle sue pratiche, di cui magari non aveva bisogno o possibilità durante l'adolescenza, anche perché è l'unico dei suoi fratelli che non è andato via da Padova.

Per quanto riguarda l'osservanza dei precetti, i prossimi estratti fanno cenno alla volontà individuale delle persone, alla costruzione di una 'ortodossia italiana' che comprende diversi livelli secondo le famiglie.

Riccardo (TP, E, 51 anni): c'è aggregazione fra comunità, dipende sempre della volontà della persona di crearsi una famiglia ebraica anche quella ci vuole una volontà seria.

Silvia (madre, E, 60 anni): il numero è 170 però calcola che di queste 170 ci sono tante persone che non sono qui, sono iscritte a Padova ma non sono a Padova, ci sono giovani che sono in giro nel mondo, stanno studiando, ci sono anche persone che vivono a Milano, a Roma, da altre parti.

L'ortodossia all'italiana' consente la rappresentazione di questa realtà in famiglie che hanno diverso grado di osservanza così variegata in cui sono leciti diversi modi di capire la propria ebraicità e quali pratiche osservare.

La comunità presenta un'assenza di giovani le cui ragioni hanno a che fare con la guerra e lo stato di Israele. Come segnala Pace (2013, pag. 132), gli anni cinquanta furono un periodo di ricostruzione delle comunità che erano state pesantemente colpite dalle persecuzioni fasciste e dalle deportazioni naziste. Questa generazione mancante rappresenta un vuoto per la comunità locale, in cui si passa da bambini e alcuni adolescenti a ragazzi sopra i trentacinque anni, e in cui sono pochi quelli che residono a Padova perché sono migrati per studio o lavoro. Tra gli intervistati residenti, solo quelli sposati hanno un rapporto e una frequenza alla comunità per il servizio religioso.

Riccardo (TP, E, 51 anni): negli anni '70, '80, la generazione di mezzo che dovevano fare i figli [...] si sono tutti trasferiti all'estero, chi all'estero e chi in Israele, ecc., quindi c'è un buco tra i giovani giovani e i cinquantenni, (alcune famiglie) sono quelli che hanno, il figlio maggiore e il figlio più piccolo con dieci anni di differenza, perché hanno fatto un figlio, persone che a cinquant'anni hanno rifatto un figlio.

Simone (padre, E, 65 anni): la guerra ha ridotto moltissimo la comunità, nel dopoguerra molti ebrei si sono anche molto allontanati perché l'antisemitismo gli ha fatto allontanarsi, si sono sentiti più tranquilli ad essere mescolati alle altre persone e poi lo stato di Israele ha fatto sì che molti ragazzi di Padova sono andati a vivere in Israele, ma tantissimi, quelli della mia generazione e quelli della generazione dopo, e quindi quello che non ha fatto la guerra, l'ha fatto Israele.

Questo buco generazionale si vede nelle lezioni in comunità, frequentate da pochi giovani; quelle che assistono sono persone appena laureate o che hanno studiato o lavorano a Padova<sup>84</sup>. Durante l'Olocausto, circa 7.500 ebrei italiani perirono nei campi di sterminio e nel corso della lotta di Resistenza; c'è stato un calo dei matrimoni e delle nascite di cui ha risentito fino ad oggi la popolazione ebraica. Secondo Della Pergola, il bilancio delle migrazioni internazionali si concludeva in quegli anni con un saldo negativo di circa 9000 persone, mentre oltre 6000 erano i convertiti ad altre religioni. L'autore sostiene che tra 1938 e 1945 il 49,7% della popolazione ebraica era scomparso rispetto ai censimenti del 1938 (Della Pergola 1976, pag. 143).

Sara Parenzo è una scrittrice padovana che nel suo libro *Il posto delle capre* (2012, pag. 64) racconta la storia della sua famiglia di ebrei russi che si stabilirono a Padova: i nonni e la zia di sette anni furono deportati ad Auschwitz. Secondo l'autrice "in totale saranno settantadue e di questi quarantasette verranno deportati. Solo tre faranno ritorno."

Secondo il censimento compiuto nell'agosto del 1938 dal regime fascista, in occasione dell'emanazione delle leggi razziali, c'erano 58.000 ebrei (di cui 48.000 di origine italiana e 10.000 stranieri). Una gran parte fu deportata e sterminata nei campi di concentramento (8000 persone), mentre un'altra emigrò (6.000) e un'altra – non di poca entità- si era convertita (4.000) (Toscano 2010 in Pace 2013, pag. 132).

Tra gli intervistati, la famiglia di Federico si rifugiò in Svizzera dal 1944 al 1945 quando l'intervistato aveva due anni, e la madre di Laura era una sopravvissuta del campo di Bergen-Belsen dove è morto suo nonno.

---

<sup>84</sup> Dai frequentatori dei corsi molti parlano dei loro figli che residono all'estero o a Roma, durante una delle ricorrenze religiose nel Tempio invece c'erano giovani ma ancora in età scolastica che accompagnavano i loro genitori.

Comunque nella situazione attuale, anche per chi non è ebreo le possibilità di lavoro professionale portano a cercare occupazione in altri paesi, e in questo modo i giovani vanno via dall'Italia; si tratta di un discorso generazionale, come spiega Riccardo.

Riccardo (TP, E, 51 anni): esattamente che si stanno costruendo la vita fuori, per motivi di lavoro, per motivi di opportunità, non è soltanto il discorso ebraico è il discorso di opportunità, questo è il discorso sociale che c'è in Italia oggi.

Avere una vita ebraica implica vivere con persone con cui si condivide le stesse abitudini e tradizioni e al suo interno si mantiene con le sue regole come se fosse dentro le porte del ghetto. Dice Pas Bagdadi sulla sua infanzia in Siria: “La vita comunitaria somigliava a quella che avevo lasciato a Damasco, sicura all'interno, ma minacciata dall'esterno, dal pericolo costante degli arabi”, racconta la scrittrice siriana che è cresciuta in un *kibbutz* in Palestina (Pas Bagdadi 2002, pag. 60). In rapporto alla vita comunitaria ebraica in altri paesi e in paragone con l'Italia, Simone commenta sulla necessità di avere una comunità come spazio di sociabilità ma anche di possibilità per una vita ebraica italiana:

Simone (padre, E, 65 anni): (nei paesi arabi) gli ebrei vivevano tra gli ebrei [...] ma c'era una vita ebraica, suo papà diceva che gli ebrei non lavoravano il sabato, i musulmani non lavoravano il venerdì, i cristiani non lavoravano la domenica, ognuno chiudeva il suo lavoro in giorni diversi, eravamo noi che avevamo la necessità di avere una comunità perché c'era solo la famiglia e nientr'altro.

Secondo il censimento del 1961, vivevano in Israele circa 2.500 ebrei nati in Italia, esclusi i figli dei profughi transitati dall'Italia nel dopoguerra; nel 1972, tale numero era salito a circa 2.800, ai quali si possono aggiungere circa 1.500 persone nate in Israele da padre nato in Italia (Della Pergola 1976, pag. 66).

La comunità emerge come una necessità ma anche come uno spazio dove conservare, mantenere e trasmettere l'ebraismo, come supporto alla famiglia nella socializzazione religiosa e nello spazio di raduno. Bauman (2003) definisce la comunità come il rifugio più sicuro di fronte al caos e al sentimento di appartenenza condiviso, creando un vincolo di armonia tra i membri.

L'elemento che unifica la collettività ebraica secondo Della Pergola (1976) “è una forma di associazione informale e spontanea che è frutto di comuni condizioni di vita, nonché di



tradizioni culturali e di valori, e che a sua volta costituisce il sostrato entro cui tali condizioni, tradizioni e valori vengono recepiti, assimilati ed elaborati”.

La comunità riesce a fissare i rituali tramite i ricordi e il modo in cui i gruppi rievocano il passato, e così questa memoria collettiva contribuisce alla coesione delle identità sociali (Schultz 1971, citato in Montesperelli 2003, pag. 6).

La storia della comunità ha consolidato non solo il rapporto con le diverse comunità ebraiche in diaspora e la comunicazione con quelle italiane, ma anche con la società italiana che si rappresenta la comunità ebraica.

Federico (padre, E, 67 anni): c'è questa idea che la comunità è chiusa e questo sì c'è l'idea e un po' è anche vero, è anche vero che la comunità fa fatica diciamo ad aprirsi all'esterno appunto deriva da un retaggio storico adesso si comincia a liberare a venir fuori... retaggio storico dovuto a persecuzioni, ghetti... cioè è una le generazioni dei miei, la mia meno, probabilmente la loro molto meno chiusura... si parla però c'è indubbiamente.

Nel modo di mettersi in rapporto con la società italiana, da tredici anni si è instaurata la giornata ebraica europea, che prevede l'apertura delle sinagoghe d'Italia, tra cui quella di Padova, visite guidate ed eventi culturali come rappresentazioni teatrali e concerti aperti alla comunità. È anche la possibilità per i padovani di conoscere la sinagoga e avvicinarsi ai loro vicini.

Anche in rapporto con questo, durante le interviste si raccontava che al lavoro i colleghi non sempre sapevano che l'intervistato era ebreo, a differenza dei bambini a scuola, dove viene evidenziata la confessione. Come si è accennato precedentemente, anche il cognome in molti casi non determina la discendenza.

Nel prossimo paragrafo si fa riferimento al processo tramite cui vengono costituite e mantenute i principali segni di identità che legano a un gruppo credente.

### 5.1 Identità

Nel caso della diaspora ebraica, l'osservanza della legge permise di restare uniti nella diaspora e nel legame con Israele, ma ci sono elementi religiosi, nazionali, linguistici che caratterizzano l'identità ebraica. A questo riguardo, Della Pergola scrive che “il concetto tradizionale dell'identità ebraica non distingue fra tali molteplici elementi, ma anzi li

compendia e li armonizza in una legge di vita che aspira a guidare l'uomo in ogni momento e in ogni azione della sua vita" (Della Pergola 1976, pag. 14).

La memoria così, come esperienza, nasce sempre da un esilio, che paradossalmente ne costituisce la linfa vitale e la direzione dell'azione umana presente e futura. Un gioco di trasformazione e continuo rinnovamento che mantiene con il passato sempre un legame, ma che non è mai passivo ma attivo e che necessita sempre di un esilio. Viceversa è anche la memoria a nutrire l'esilio, a coltivarlo, a mantenere vivo il senso di appartenenza sradicata, la nostalgia dell'altrove e l'ansia del ritorno (Della Rocca 2007, pag. 123).

Infatti il pluralismo e la pluriappartenenza rafforzano nel singolo l'intreccio fra differenziazione dagli altri e identificazione con gli altri, intreccio che costituisce la base dell'identità (Simmel 1903 citato in Montesperelli 2003, pag. 33).

I prossimi frammenti fanno riferimento alla rappresentazione dell'identità ebraica del padre e del figlio di una delle famiglie intervistate.

Federico (padre, E, 67 anni): non si può prescindere dal fatto che la cultura ebraica cioè affonda le sue radici nella Bibbia [...] il fatto di calare questi valori nella concretezza della vita quotidiana attraverso l'osservanza di quelle che sono le *mitzvot*, [...] noi un certo tipo di osservanza l'abbiamo mantenuta.

Loris (figlio, E, 25 anni): non sono religioso, forse se mi fermo a pensarci forse non credo neanche in Dio, non è la mia identità ebraica e qualcosa che non ha niente a che vedere con Dio e il precetto religioso [...] mi sento ebreo pur non praticando le norme dell'ebraismo [...] nel mio caso almeno, e penso anche nel caso di tanti altri, amici miei che conosco... ebrei.

Federico separa la cultura dell'ebraismo e i valori nelle pratiche dei precetti; cultura e valori vengono manifestati in modo che sembra che possano esercitarsi separatamente, la religione tramite l'osservanza dei precetti e la cultura nel modo in cui Loris si "sente ebreo" ma non è religioso.

Il senso di appartenenza è in rapporto con la discendenza del popolo e anche con gli amici ebrei in cui ci si riconosce. Laura rintraccia poi le caratteristiche culturali del gruppo, e Riccardo le articola a un modo di rappresentarsi che ha le sue origini al di fuori dell'ebraismo.

Serena (madre, E, 46 anni): poi ci sono delle peculiarità che sono tipiche forse della mentalità ebraica perché per esempio che si fonda da un lato per lo studio [...] un altro elemento fondamentale è il senso di giustizia diciamo che è un elemento

abbastanza caratteristico [...] appunto dallo studio anche il senso critico di non dar nulla per scontato.

Riccardo (TP, E; 51 anni): non esiste nell'ebraismo mondo laico e mondo religioso, esiste l'ebraismo e basta, laddove la distinzione è uno che osserva e uno che non osserva, questa è l'unica distinzione che ci può essere, però questo è assorbire un qualcosa che non ci appartiene [...] non esiste un ebraismo culturale. La cultura ebraica è quella, distinguere religiosa e culturale è un errore [...] questa distinzione che è stata applicata all'ebraismo è il retaggio di una cultura estranea all'ebraismo che fa questa distinzione.

È interessante come questi valori vengano coltivati in modo speciale tra gli ebrei ma si possano trovare nei precetti (Maimonide 1980) dove 'ebraismo' è religione e popolo assieme, e non esiste l'ebraismo culturale. Nel discorso di Riccardo la dispersione può essere la circostanza che rende possibile un discorso sull'ebraismo prodotto da culture confessionalmente 'altre', in cui le comunità ebraiche vivono come minoranza.

Dice Baumann che "l'identità nazionale non è più così razionalista come pretende di essere, l'identità etnica non è più così naturale come appare, e l'identità religiosa non è più così eternamente immutabile come si proclama che sia. Piuttosto, sono tutte identificazioni collegate a una concezione reificata della cultura [...] Se pensavamo la cultura come qualcosa che possediamo e di cui siamo membri, ora possiamo concepirla come qualcosa che noi stessi facciamo e di cui siamo i costruttori" (Baumann 1989, pag. 143).

Sull'identità ebraica Federico aggiunge la questione etnica come legame a un popolo immaginario e come la discendenza di un lignaggio, mentre Garbis che è armeno, racconta come si definisce in rapporto all'appartenenza a un territorio nazionale.

Federico (padre, E, 67 anni): e poi l'altro elemento che fa di identità appunto la consapevolezza della storia del popolo ebraico [...] è la catena delle generazioni, la trasmissione dell'ebraismo attraverso delle generazioni, la storia del legame col popolo [...] al di fuori di quello che è l'elemento strettamente religioso.

Garbis (TP, CA, 55 anni): io mi sento armeno. Infatti quando mi chiedono... ma da dove sei, io non dico sono italiano [...] uno nato in quel paese lì è molto difficile la pronuncia... quasi impossibile almeno... per cui si sente subito che non sei locale [...] mi sento armeno, la mia educazione è una educazione eclettica fatta di cultura armena, [...] insomma un mix di questi paesi dove sono stato.

Mi sembrava interessante evidenziare questi due passaggi delle interviste in cui Federico fa accenno alla sua identità ebraica legando il concetto al territorio di Israele: egli è un ebreo italiano, nato e cresciuto in Italia, figlio di ebrei italiani. Invece nel caso di Garbis, egli si sente armeno, ma l'Armenia è l'unico paese in cui non ha vissuto, perché è figlio di armeni nato in Libano; ha quindi un'appartenenza a un territorio 'simbolico'.

C'è una rappresentazione dell'appartenenza in rapporto con il territorio, che in tutti e due i casi è una terra in cui non si vive e non si è mai vissuto ma continua ad essere il paese di origine diversamente a quello che succede con le famiglie musulmane in cui i loro figli sono nati e hanno vissuto la loro infanzia in Marocco o Somalia e hanno ricordi di quello. A ogni modo, nei discorsi è presente un racconto del movimento delle famiglie e dei popoli ereditati dalla vita in diaspora.

In rapporto con questo, Hervieu-Léger (1993, pag. 244) afferma che “l'etnico e il religioso, entrambi creano un legame sociale sulla base di una genealogia postulata e naturalizzata (perché riferita al sangue e al suolo) da un lato, e di una genealogia simbolizzata (perché basata sul riferimento fideistico a un mito o a un racconto fondatore).”

Dal punto di vista di Regine Azria (2008) la diaspora è una dimensione strutturata all'interno dell'ebraismo, e allo stesso tempo l'ebraismo è prodotto dalla diaspora. Secondo l'autrice i paradigmi centro/periferia ed esilio/ritorno e quello circolazione/mobilità si sovrappongono, e quest'ultimo sarebbe il più adatto per il presente globale della diaspora. La lingua, la legge e il passato comune sono il vincolo immaginario con Israele di queste comunità diasporiche in riferimento alla 'genealogia' simbolizzata menzionata precedentemente.

Questa posizione di Israele come istituzione che stabilisce dei rapporti con i gruppi diasporici tramite la dichiarazione su cosa è lecito e cosa illecito fare o mangiare.

Simone (padre, E, 65 anni): Israele sta dando una regola generale all'ebraismo. L'ebraismo prima dello stato di Israele era molto locale, perché le comunità col fatto che le feste non puoi viaggiare io non so bene le tradizioni di Venezia, quelle di Ferrara, delle comunità vicine, ognuno ha delle sue caratteristiche un po' particolare, con lo stato d'Israele, non guardiamo le piccole differenze [...] ma le grandi differenze tra i sefarditi, gli aschenaziti.

In questo estratto, in rapporto al concetto di territorio, Simone spiega il passaggio dalla vita delle comunità locali, delle città italiane a una rete tra le comunità diasporiche a livello mondiale, dove Israele si costituisce come il centro dopo la creazione dello Stato.

Il prossimo paragrafo si focalizza invece sulla realtà di Padova e le sue caratteristiche nella quotidianità di una piccola comunità ebraica.

## 5.2 Diversità

Bruneau (2012) definisce le diaspore ebraiche e armene in rapporto con la religione e la lingua e segnala la rete di istituzioni come scuole e sinagoghe che stabiliscono un rapporto del gruppo con lo spazio e il tempo.

L'esistenza vissuta viene raccontata principalmente come diversità nel contesto scolastico, che nel dibattito pubblico europeo è emerso tramite l'uso del velo negli spazi pubblici, come è successo in Francia, e i simboli religiosi, in particolare nelle scuole in Italia (Pace 2005).

Gli estratti delle prossime pagine fanno riferimento alla scuola come spazio di riconoscimento e definizione identitari.

Federico (padre, E, 67 anni): quando ho fatto scuola io, lì veramente era molto diverso [...] c'era la preghiera alla mattina, prima di entrare in classe... gli altri la dicevano e io stavo lì dritto in piedi un po' imbarazzato... ero un po' il diverso, ero l'unico [...] ormai adesso con i musulmani che ci sono.

Loris (figlio, E, 25 anni): sei il bambino ebreo e allora la maestra che al solito fa, "noi abbiamo la fortuna di avere un bambino ebreo" [...] hai la consapevolezza che sei della diversità [...] sono l'unico ad alzarmi durante l'ora di religione per andare fuori [...] e mi fanno ritagliare dei fogli, lo senti, lo capisci... però non necessariamente costituisce un problema, io non ricordo di averla vissuta male.

L'accettazione della situazione di diversità religiosa, la percezione di dover fare qualcosa di diverso perché si è differente dai compagni e anche la sensazione di non fare niente di produttivo o di dover fare per forza qualcosa. Per esempio, la questione della preghiera a scuola è emersa come pratica che evidenziava la diversità e la rendeva visibile agli altri si mantiene fino a oggi anche ormai la diversità è un'altra a partire dalla migrazione, soprattutto di famiglie di confessione musulmana.

Simone (padre, E, 65 anni): io avevo la fortuna che due classi, la classe sotto alla mia c'erano due ragazzi ebrei ma altrimenti dovevi chiedere l'esenzione della religione

[...] magari se ti trovava il preside in corridoio, ti chiedeva cosa ci fai, perché chi era in corridoio normalmente era stato buttato fuori dalla classe.

La diversità si percepisce anche nel cibo e nei fogli ritagliati, nei bambini che non ripetono le preghiere e non sanno cosa fare mentre gli altri pregano (qualcuno di loro rischia anche di essere preso per quello è stato buttato fuori dalla classe per aver fatto una cosa sbagliata). Un altro momento diverso è il sabato, che è nell'ebraismo il giorno di festa e anche il giorno di riposo. Per i bambini che vanno a scuola la possibilità di rispettare il sabato dipende dalle istituzioni pubbliche che frequentato, poiché soltanto in alcune scuole c'è la settimana corta.

Riccardo (TP, E; 51 anni): Il sabato andavo a scuola, cercavo di fare il meno possibile, il compito in classe magari la professoressa non c'è lo faceva fare però mi portavo i libri dietro era una cosa un po' così ibrida, invece il fatto che ci sono delle scuole elementari, medie e anche superiori che fanno la settimana corta... è importante, poi le festività, fai l'assenza e stai a casa.

I figli di Riccardo e quelli che avrà Luca, anche se frequentano scuole con settimana corta, si domanderanno cosa fare durante la 'preghierina' del mattino, come i loro genitori.

D'altra parte, esiste la percezione degli italiani come un popolo cattolico e che la diversità religiosa si è incorporata con le migrazioni degli anni '90, senza includere nella storia dell'identità italiana la comunità ebraica come parte della costituzione di una nazione in cui è presente fin dal medioevo (Ciscato 1901). Infatti c'è una diffusa sensazione che il numero degli ebrei in Italia sia molto superiore agli iscritti alle comunità: quella che Della Pergola chiama "popolazione ebraica allargata" (Della Pergola 1976). Secondo le ultime ricerche (Pace 2013) gli ebrei in Italia sarebbero 24.000 persone e c'è la sensazione che esista ancora una popolazione ebraica allargata che non sa di essere ebraica soprattutto con la esistenza dei matrimoni misti.

Sulla minoranza religiosa all'interno di una maggioranza cattolica, la riflessione degli intervistati si concentra sulla percezione di ignoranza da parte dei cattolici verso l'ebraismo e sulla situazione attuale di aumento della diversità religiosa, incrementata non a causa di una maggiore visibilità ebraica ma per l'aumento delle migrazioni nel paese.

Durante le interviste sulle restrizioni alimentari è emerso che quando i figli di queste famiglie erano piccoli era eccezionale che un bambino non mangiasse maiale rispetto all'attualità in

cui nelle scuole ci sono più bambini, in maggioranza musulmani, che non lo mangiano, e si tratta quindi di un'evenienza frequente.

Per ultimo, la scuola è anche il luogo di un episodio con un compagno di classe, raccontato da Luca, in cui la sua appartenenza religiosa viene segnalata in modo spregiativo.

Luca (figlio, E, 37 anni): un compagno [...] mi ha dato dello sporco ebreo allora lì ti senti, bello sottolineato che sei diverso, la cosa che in questo episodio [...] poi abbiamo fatto amicizia, poi lui è venuto al mio *bar mitzva* e io sono andato alla sua cresima [...] tutto l'antisemitismo è ignoranza, cioè è sentito dire, allora cosa posso dire a quello lì per insultarlo per bene per fargli del male?

Riccardo (TP, E, 51 anni): c'è tutta una confusione a livello sociale e si fa confusione fra chi è italiano, chi non è italiano, chi è extracomunitario e qui si passa anche quasi un ritorno all'idea della identità religiosa come elemento che contraddistingue la cittadinanza, l'italiano è cristiano, o il cristiano è italiano.

Nel caso di due bambini, come nella storia di Luca, questi hanno ancora la possibilità di costruire un rapporto basato sulla conoscenza e sull'amicizia, ma rimane la confusione a livello socio-culturale nei confronti della religione ebraica, così come i pregiudizi che denunciano le nuove generazioni di giovani musulmani.

Sulla questione dell'appartenenza identitaria e nazionale, Della Pergola avvertiva che questa polarità tra l'essere italiano e l'essere ebreo (forse erede della scelta imposta dal fascismo), “scaturisce da qui, quasi inevitabilmente, una tensione, talvolta percepita, talvolta latente, a volte vissuta intensamente, a volte rifiutata esplicitamente, fra tipicità e atipicità, fra l'essere conformi e l'essere diversi, fra la sintesi di valori differenti o la dispersione delle eredità culturali di una delle due matrici o di entrambe” (Della Pergola 1976, pag. XIV).

Loris (figlio, E, 25 anni): purtroppo nella cultura popolare c'è queste parole, almeno in Italia se devi dire a uno che è turchio, gli dici rabbino ma fa parte del vocabolario ormai acquisito dalla popolazione e quindi il pregiudizio c'è, poi quando c'è la conoscenza cambiano le cose.

In questo modo, l'ebreo viene caratterizzato come turchio e raduna diversi aggettivi negativi che sono emersi durante le interviste che sottolineano questo modo dispregiativo di far riferimento a chi non è cattolico ma specificamente a chi è ebreo. A Padova, la targa sulla

porta della comunità ebraica recita “Comunità israelita”; Laura spiega il perché del cambiamento che coinvolgeva una decisione a livello europeo.

Laura (madre, E, 65 anni): anche israelita che è questo termine che è venuto fuori dopo la guerra che sembra più bello di ebreo, perché sembrava che fosse una parolaccia dire ebreo c'è sempre questo discorso... perché poi ci sono stati tante di quelle persecuzioni...

Serena (madre, E, 46 anni): una volta al lavoro è venuto fuori dopo anni che ero lì che ero ebrea e allora una mia collega mi fa "ma sei italiana"? [...] io ho detto siamo in Italia da 2000 anni è sufficiente? non so... la famiglia di mio marito è qua dal 1500 documentato... cosa bisogna fare per essere italiana?

Allo stesso modo con gli ebrei italiani hanno una storia in Italia e una presenza fin dal medioevo, per cui appartengono al territorio italiano tanto quanto i cattolici, ma non hanno un luogo nelle rappresentazioni delle persone in rapporto con la religione come viene evidenziato dai frammenti in cui emerge ancora la questione dell'italiano come rappresentazione.

### 5.3 La comunità armena

Questa sezione è organizzata a partire dai frammenti di intervista selezionati e dalla riproduzione di fotografie visionate durante le interviste con album di famiglia, perché fra le comunità studiate in quella armena si ritrova la dimensione comunitaria nel supporto visuale e le fotografie costituiscono un archivio per questo gruppo formato maggiormente da discendenti.

La comunità armena, come è stato descritto nel primo capitolo, è formata da una quindicina di famiglie di discendenza armena e che con gli anni hanno sempre mantenuto un rapporto tra di loro e con i padri mechtaristi del monastero dell'isola di San Lazzaro a Venezia.

In questa prima fotografia la discendenza viene segnalata anche dalla posizione dei protagonisti, con quelli più anziani al centro insieme al più giovane in mezzo tra di loro, e i discendenti posizionati intorno. Questo centro è caratterizzato dal nonno con il figlio più piccolo seduto sulle sue ginocchia come a rappresentare la continuità della discendenza del lignaggio familiare, e dalla donna anch'essa al centro è seduta ma spostata verso uno dei lati;



dalle somiglianze fisiche si intuisce il legame familiare dei protagonisti di queste foto di gruppo.



*Album di famiglia, esteriore, Padova, supporto cartaceo scannerizzato, ritratto di gruppo.*

Queste famiglie discendenti di armeni sono coppie in cui uno dei due *partner* era armeno, arrivate per studio o in diaspora. Venezia è stata un punto di riferimento fin dal medioevo (Zekiyani 1999), con il monastero mechtarista a San Lazzaro e il collegio armeno che durante più di 150 anni ha formato molti figli di armeni. Padova è stata popolata dagli studenti armeni che facevano lì i loro studi universitari, e molti dei quali sono rimasti in città. La comunità armena di Padova degli anni '30 viene raccontata dagli intervistati come molto attiva; essa radunava i propri membri in occasioni di gite e ricorrenze religiose.

Anche se le famiglie sono miste e integrate alla società italiana, con i figli socializzati, esse mantengono questo vincolo con San Lazzaro, le attività dell'associazione Italia-Armenia che li

raduna e le occasioni di messa secondo il rito armeno, anche se si osserva più partecipazione agli eventi sociali che a quelli religiosi<sup>85</sup>.

A questo proposito, sostiene Aliprandi (2009, pag. 28) che “la loro sopravvivenza nel corso dei secoli è proprio dovuta a questa ricerca di preservare la cultura e la tradizione del popolo, facendosi parte integrante del sistema ma senza rinunciare alla propria armenità.”

Sono pratiche storiche che il popolo ha sviluppato per vivere sotto diverse dominazioni, tra cui principalmente la lingua, il cibo e la religione, il che si confronta al pregiudizio che può esistere sulla comunità di armeni, che è più una comunità etnica e meno religiosa, perché la religione non è diversa da quella italiana, ma le pratiche che radunano la comunità armena di Padova sono celebrazioni religiose periodiche.

Come nella comunità ebraica anche in quella armena Padova rappresenta un piccolo gruppo rispetto a Milano e Roma, dove è presente anche la Chiesa apostolica armena, a differenza di Padova che è cattolica.

Agop (figlio, CA, 48 anni): questi sono occasioni in cui spesso ci sono presenze di tutti i tipi da varie provenienze di varie natura, no? quindi la cosa che unisce è vivere il momento lì ma non il fatto di riconoscersi come gruppo chiuso insomma. Non è mai stato così, San Lazzaro, Padova, sono occasioni di incontro non di... isolamento o comunque per riconoscere una appartenenza.

Agop rappresenta la comunità armena come aperta e in dialogo con le altre, una comunità che si autorappresenta anche come italiana senza separare una discendenza etnica dal contesto del quale fa parte, come ad esempio si potrebbe pensare nel caso ebraico e musulmano, anche perché questa comunità non ha differenze confessionali con l'Italia. Dall'altra parte, la famiglia di Ugo proviene da Roma e lì tutte le domeniche frequentava la messa, in cui la nonna aveva l'opportunità di parlare armeno.

Ugo (figlio, CA, 47 anni): (a Roma) c'è la Chiesa armena cattolica e accanto c'è il collegio dove ci sono i seminaristi, armeni [...] sono ragazzi che vengono dal Libano, dalla Siria poco dall'Armenia, soprattutto libanesi e siriani erano e loro fanno gli studi presso l'Università Pontificia a Roma e poi fanno, e poi vengono consacrati, ecc.

---

<sup>85</sup> La messa armena ha una frequenza di trenta persone circa che aumenta per Natale e Pasqua.

La corrente cattolica è rappresentata dalla congregazione mechitarista di San Lazzaro e dal patriarcato che ha sede a Bzommar, dal quale dipende il Pontificio Collegio Armeno di Roma, dove sono ospitati gli studenti di teologia che frequentano le facoltà romane (Uluhogian 2009)<sup>86</sup>.

I diversi legami storici, culturali, commerciali e religiosi hanno sempre unito il popolo armeno all'Europa ed in particolare all'Italia, come testimoniano numerosi insediamenti di origine medievale, da quelli già menzionati a Venezia e Roma alle comunità di Milano, Bari e Livorno, da S. Bartolomeo degli Armeni (Genova) a S. Gregorio Armeno (Napoli), per non tralasciare l'antica presenza armena in Calabria come testimonia, ad esempio, Rocca Armena (CS) (Aliprandi 2009, pag. 34).

Ugo (figlio, CA, 47 anni): andavo spesso a Roma [...] e andavo a messa degli armeni quindi per un lungo periodo [...] io andavo per le feste per il Natale, per la Pasqua, andavo a Roma a festeggiare con loro, con i seminaristi, con tutta la comunità armena di Roma e molte volte io portavo le notizie di Padova a Roma e da Roma.

Ugo, il quale ha un secondo nome armeno, a distanza di anni continua a frequentare da adulto la comunità armena di Padova, con un qualche senso di appartenenza nei suoi confronti. Inoltre, anche Linda racconta di aver frequentato l'isola da bambina con i suoi genitori e ancora adesso da sola. Nei due casi c'è una continuità al di là di anni in cui non hanno frequentato.

Linda (madre, CA, 82 anni): Sai adesso sono pochi (i padri), perché c'era il seminario... era tutto il refettorio pieno, quando andavamo lì, io, la mamma e mio fratello... mangiavamo in una saletta [...] papà invece mangiava dove c'era l'abate... per noi era veramente come andare a casa... a casa nostra [...] io andavo al chiostro... di fatti non lo chiamano San Lazzaro, ma l'isola degli armeni... sarà stato il '35, '36...

Questa casa veniva chiamata 'l'angolo degli armeni', poiché vi abitavano gli studenti armeni che frequentavano l'Università a Padova. La fotografia evidenzia i rapporti di simpatia tra i giovani studenti che all'epoca abitavano assieme in comunità nel centro di Padova, vicino all'università e all'ospedale.

---

<sup>86</sup> Nel 1883 fu fondato il Pontificio Collegio Armeno, cui il papa Leone XIII (1878-1903) assegnò la bella chiesa di San Nicola di Tolentino, per i giovani seminaristi che frequentano le facoltà teologiche romane (Uluhogian 2009).



*Album di famiglia, esteriore, Padova,  
supporto cartaceo scannerizzato,  
ritratto di gruppo, in situazione di tempo libero.*

Linda (madre, CA, 82 anni): questo qua, facevano stupidaggini, lo chiamavano il canton degli armeni, perché vivevamo, avevano preso in affitto una casa [...] c'è ancora la casa, lì all'angolo, che era questa casa dove vivevamo armeni, studenti insomma. tutti insieme.

Molti degli studenti nella fotografia hanno studiato nel collegio armeno a Venezia e dopo hanno frequentato l'università a Padova per la vicinanza tra le due città, e molti di loro partecipavano alle gite e agli incontri raffigurati nelle fotografie; molti erano invitati a casa di Linda a mangiare con la sua famiglia.

Questa è una fotografia della comunità armena durante una gita; sono i giovani studenti in questo periodo di vivacità dato dal collegio a Venezia e dall'arrivo di studenti universitari. La fotografia è all'aperto ed evidenzia una composizione cercata dai protagonisti, in cui due persone sono situate in alto e le donne in posa al centro danno all'immagine un tono scherzoso e giovanile.



*Album di famiglia, esteriore, località veneta, supporto cartaceo scannerizzato,  
ritratto di gruppo, foto in occasioni di gita.*

Uluhogian ricorda che dopo l'arrivo, nel 1715, di Mechitar e dei suoi monaci e il loro insediamento nell'isola di San Lazzaro, che abbellirono facendone una piccola Armenia per tutta la diaspora, essi e i loro successori a Venezia divennero gli 'armeni' per eccellenza. Decine e centinaia di giovani passarono dal collegio mechitarista Moorat-Raphael e molti di loro restarono in Italia dando origine a nuclei della moderna diaspora italiana. In gran parte, i giovani educati dai mechitaristi scelsero le professioni liberali e divennero medici, farmacisti, ingegneri, architetti (Uluhogian 2009, pag. 194).

Dei circa sette-otto milioni di armeni oggi esistenti, comprendendo insieme coloro che risiedono nella madrepatria e coloro che sono in diaspora, la maggioranza appartiene alla Chiesa armena apostolica. Si calcola che il numero dei cattolici si aggiri intorno al mezzo milione di fedeli, che hanno in comune con la Chiesa apostolica il rito, la lingua e la tradizione liturgica (Uluhogian 2009, pag. 104).

Alberto ricorda gli armeni che ha conosciuto e come erano i rapporti tra queste famiglie armene in diaspora.

Alberto (padre, CA, 79 anni): erano compagni di scuola del nonno o del fratello del nonno quindi quelli hanno conservato le amicizie e ogni tanto si andavano a trovare. Allora i rapporti, anni fa non erano così frequenti come adesso. Poco telefono, lettere eventualmente, poi ogni tanto in qualche occasione qualche grande festa allora andavano a San Lazzaro.

Secondo la storia di Alberto, San Lazzaro raduna queste famiglie che erano a Padova ma anche in altre città italiane; solo alcune di queste sono scappate dal genocidio, però c'erano già famiglie preesistenti nella città e tra gli emigrati della stessa città armena c'erano rapporti. A questo proposito, Agop segnala che la discendenza viene rintracciata tra gli armeni dalle città di origine dei parenti e molti di questi incontri con armeni di altri paesi si producono a San Lazzaro.

Agop (figlio, CA, 48 anni): se due armeni che non si conoscono si parlano dopo dieci minuti hanno trovato un po' di parenti in comune [...] poi anche le comunità armene erano un po' sparse ma soprattutto in Anatolia erano attorno a due o tre città.

Garbis (TP, CA, 55 anni): non c'era anche una prospettiva Armenia, perché l'Armenia era ai miei, sovietica, c'erano queste visioni di questa persona qui che non conosceva neanche il paese dove era nato... sono andati via come profughi [...] se i figli hanno una educazione estera, è molto più facile che vengono inseriti in una società estera.

Come descrive Garbis, l'unico figlio maschio della sua famiglia è inviato al collegio armeno che funzionava a Venezia, così come altri armeni si sono trasferiti a Padova per studiare medicina. Solo i cittadini italiani potevano lavorare nelle strutture pubbliche italiane così si rendeva difficoltoso l'inserimento appena laureato come straniero nel campo libero professionista o nel lavoro come ambulatorio senza esperienza. C'è questo pensiero di inviare il figlio all'estero, anche come preparazione all'inserimento in una società estera, con la consapevolezza del non ritorno e di essere comunità diasporiche.

Garbis (TP, CA, 55 anni): finché in quell'ambiente non si forma diciamo un paese democratico dove gli armeni, chi a voglia, torna a quel paese lì [...] se mia mamma fosse italiana o mio papà fosse italiano, o francese o argentino e io vivo in uno di questi paesi... è diverso, il figlio di queste persone diciamo, sicuramente sposerà uno della sua società già diminuisce... siamo destinati un po' a essere riassorbiti nelle società dove viviamo.

È interessante come proiezione verso il futuro dell'intervistato, che pensa che quello armeno è un gruppo etnico che si assimila alla società ospitante. Su questo, durante un incontro della comunità armena conosco Claudia, una terza generazione di discendenza armena che abita negli Stati Uniti, nipote di un armeno, e mi racconta che secondo lei le famiglie sono molto italianizzate, a differenza degli Stati Uniti dove ci sono tanti armeni che si sposano tra di loro e la tradizione è più forte, perché “quando già hai una mamma italiana”<sup>87</sup>.

Marco (TP, CA, 62 anni): la diaspora che c'è in Iran, in Iraq, in Siria, in Libano, in Giordania, sono rimaste abbastanza compatte durante questi quasi cento anni [...] a differenza delle diaspore ebraiche che sono rimaste compatte durante 2000 anni o quello che è, c'è una differenza sostanziale, la religione quindi questo caso non abbiamo, cristiani anzi, noi siamo stati il primo popolo ad accettare la religione cristiana per cui dove meglio possiamo stare che nella Francia, l'Italia, che ne so io che la Grecia, che il Belgio, Spagna.

Da questo ultimo estratto, la religione non solo non divide i gruppi ma non li distingue, e così secondo l'intervistato si produce un'assimilazione senza resistenza, perché il contesto è diverso culturalmente ma non ostile a livello religioso come può essere per i musulmani. L'Armenia, quindi, per gli armeni italiani rimane nel rapporto con i libri, nella liturgia come marchio etnico; nelle famiglie intervistate i figli sono stati battezzati secondo il rito armeno, ma non i nipoti, che sono cattolici e seguono il rito latino.

Ugo è figlio di un'armena e un italiano, e anche i suoi nonni erano rispettivamente lei armena e lui italiano; ricorda sua nonna armena tramite il cibo tradizionale, diverso da quello che si mangiava a casa sua.

Ugo (figlio, CA, 47 anni): secondo me il fatto che lei (la nonna) sia andata via così giovane, sedici anni, non aveva [...] quelle identità lacerate, sofferte che pensa le mie origini... sì, le faceva piacere ricordare la vita che aveva fatto (prima), di società, la scuola ma non è che soffrisse di questa cosa, si faceva il suo mangiare e lo mangiava volentieri.

Dai ricordi degli armeni emerge il genocidio come evento che ha segnato il destino di queste famiglie, in particolare di una delle famiglie intervistate, in cui i nonni sono arrivati dopo cinque anni di percorso in Italia, dove abitano ancor oggi i loro discendenti. A questo riguardo, Alberto ricorda suo suocero, Carla invece sua nonna, che non parlava di quello che

---

<sup>87</sup> Note etnografiche, dicembre 2011.

avevano subito, mentre Agop racconta la storia del viaggio e Sirum parla delle persone che hanno fatto questo tragitto insieme per scappare della deportazione.

Alberto (padre, CA, 79 anni): soprattutto il nonno è stato traumatizzato anche perché dopo anni che era qua in Italia se vedeva, non so in farmacia entrava uno in divisa, un carabiniere lui si agitava subito, perché ricordo della deportazione.

Carla (figlia, CA, 51 anni): pochissimo, ma non raccontavano niente, dicevano: ah che *spamen*, una cosa brutta brutta. E come mai? non lo so. Non sapeva perché era successo, non parlava diceva, scuoteva il capo dicendo e stata una cosa molto brutta.

Agop (figlio, CA, 48 anni): la famiglia della nonna di fatto si è salvata perché uno zio di mio nonno era il vescovo cattolico della città, aveva ottenuto un salvacondotto dal governo turco, quindi loro hanno affrontato la deportazione ma non sono stati uccisi e sono riusciti a salvarsi stando più tappe lungo il percorso che dall'interno dell'Anatolia arrivato fino a Istanbul.

Queste storie e la discendenza familiare si vedono nell'album di fotografie, molte portate dall'Armenia in questo viaggio, e tramite i diari in cui il nonno racconta le diverse tappe percorse in un modo più informativo che descrittivo.

Così, all'inizio degli anni '20, degli oltre due milioni di armeni che popolavano lo Stato turco, ne rimasero poche decine di migliaia, per lo più concentrati a Costantinopoli. Tutti gli altri furono eliminati o costretti a fuggire. Per gli armeni, le tragiche vicende del genocidio vengono indicate con l'espressione *Metz Yeghern* ('il grande Male') che simboleggia non solo il dolore fisico dell'annientamento, ma anche e principalmente la sofferenza morale per quell'assordante silenzio che per troppo tempo ha avvolto quegli orrori (Aliprandi 2009, pag. 32).

Nella famiglia di Ugo si sono persi i documenti e fotografie che attestano il passato familiare, che è stato ricostruito per la famiglia tramite ricerche fatte via internet e con diversi viaggi. I risultati di queste indagini sono stati riuniti in un album di famiglia composto da scansioni di fotografie e documenti ritrovati come racconta Ugo.

Ugo (figlio, CA, 47 anni): c'è stata una grande immigrazione verso la Francia, tra i paesi europei la Francia è quella che ha assorbito più comunità armena dopo i fatti [...] ho fatto questa ricerca e ho scoperto che erano arrivati in Francia negli anni '20 [...] ho trovato in Francia tracce se vogliamo di cognomi molto simili a quello di mia nonna.



La Francia ha una grande comunità armena, una seconda generazione meglio integrata, che dopo la seconda guerra mondiale ebbe la cittadinanza francese; Uluhogian segnala aspetti di salvaguardia delle tradizioni, come il mantenimento della lingua e l'attaccamento alla propria Chiesa, a differenza della terza generazione, che in gran parte aveva perduto la lingua e non rifugiava dai matrimoni misti. Secondo l'autrice in questa terza generazione avvenne il "fenomeno della memoria", silenziosamente conservata tramite i ricordi ereditati direttamente dai nonni (Uluhogian 2009, pag. 199).

In rapporto con il genocidio, Aliprandi spiega come "i nipoti ed i pronipoti dei sopravvissuti, in un processo di riscoperta dalle origini, ad interrogarsi sui motivi per i quali quell'orrendo massacro non avesse ancora avuto giustizia, sulle ragioni per le quali nei testi scolastici di storia non se ne parlasse o se ne facesse solo un marginale accenno" (Aliprandi 2009, pag. 13).

Nel caso di Linda, suo padre è arrivato dalla Russia ed è stato accolto da un altro parente che era religioso all'isola di San Lazzaro, dove è cresciuto e con cui ha avuto sempre rapporti, ma nella sua famiglia la tradizione orale era caratterizzata da leggende raccontate a lei e suo fratello quando erano bambini.

Linda (madre, CA, 82 anni): C'erano cose papà non ci raccontava tantissimo sai, probabilmente erano cose, non tener lontano, eravamo piccoli allora ci raccontava le cose tipo quando si è imbattuto in un orso in una foresta [...] o quando andavano a fare un bagno ai cavalli dei cosacchi che ai bambini davano si vede la mancia.

Tanto nel racconto di Linda come quello precedente di Carla non veniva detta esplicitamente o tramandata la questione del genocidio e non c'è una storia della diaspora, ma un racconto di famiglie che passano diversi anni spostandosi e si fermano in Italia, che è un paese con cui c'è o un rapporto personale, perché il nonno di Carla aveva studiato a Padova, o un riferimento di rifugio, come è stato per il padre di Linda l'ordine dei Mechitaristi a Venezia.

Durante il genocidio, la famiglia di Sirum veniva lasciata passare grazie a un salvacondotto, attraversando le città dell'Anatolia verso il confine. Il nonno di Sirum aveva studiato in Italia, quindi aveva un rapporto con questo paese ed era tornato in Armenia per sposarsi l'anno prima al genocidio.

Sirum (figlio, CA, 41 anni): praticamente c'era questa caravan, questo fiume di gente [...] e loro non dovevano essere toccati, quindi vedevano gli amici, vicini, andare verso la morte e loro sono stati fatti deviare. Hanno preso una piccola bambina sordomuta.

Agop (figlio, CA, 48 anni): il nonno [...] pensa che aveva studiato in Italia, era stato a Venezia poi ha studiato l'università a Padova e poi laureato e ritornato nell'11, si è laureato... poi nel '14 si è sposato... ha fatto pochi anni di vita professionale e uno o due da sposato e subito c'è stato il genocidio.

Carla (figlia, CA, 51 anni): (era) il dentista del paese, conoscevano a tutti, turchi, armeni, greci, erano molto inseriti non si aspettavano [...] che deteriorasse in quel modo, altrimenti era in Italia da anni, altrimenti avrebbe chiamato la promessa sposa, e invece è tornato proprio nel '14 a sposarsi.

Aliprandi sostiene che tra le motivazioni che spinsero il governo turco a mettere in atto il genocidio armeno interviene un fattore arcaico, in rapporto con le caratteristiche culturali e religiose del popolo armeno immerso in un contesto ottomano diverso, mentre il secondo fattore sono gli interessi politici e militari dell'Impero tra la fine del diciannovesimo secolo e l'inizio del seguente (Aliprandi 2009, pag. 27).

A livello locale, i fatti del genocidio hanno avuto una particolare risonanza pubblica grazie alla promozione della causa armena ad opera di una scrittrice padovana, Antonia Arslan,<sup>88</sup> che ha raccontato la storia della sua famiglia e di altre che hanno subito il genocidio.

Fin qui sono state descritte i rapporti della comunità armena con l'Italia e tra i loro membri e le ricorrenze vissute in comunità. Per continuare con questo capitolo si farà lo proprio con la dimensione comunitaria tra i musulmani e all'interno del Movimento dei Focolari.

#### 5.4 La casa dell'Islam all'estero.

Dall'analisi delle interviste alle famiglie musulmane e dal lavoro etnografico durante le ricorrenze religiose e nei convegni la rappresentazione della comunità è una categoria che emerge dal discorso nel rapporto tra il 'noi musulmani/voi italiani' e in cui la ricercatrice veniva messa allo stesso tempo nelle categorie di straniera e di occidentale cattolica.

In riferimento al 'noi musulmani' è il modo di costruire il senso di comunità che appartiene all'eredità del *dar all'Islam* (Pace 1999), cioè il modo di rappresentarsi come musulmani e di

---

<sup>88</sup> Soprattutto in *La masseria delle allodole* (2004).

rivendicare il diritto di poter esprimere la propria religione. La casa viene rappresentata, più che la comunità, con una concezione che viene dalla dottrina giuridico-religiosa del medioevo di abitare la casa dell'Islam a differenza delle altre case, quelle “cristiane”.

Dare inteso come la sensazione culturale e politica, è un riflesso mentale di classificarsi 'noi/voi' di cui lo sviluppo del senso di diversità può essere spiegato con le vicende che i musulmani hanno vissuto dal 2001 in poi. L'Islam decostruisce l'etnia, nel senso che non è importante la questione della differenza etnica con gli altri musulmani migrati quanto l'alterità con l'italiano. Su questo si segnalano inoltre alcuni passaggi di interviste che relativamente a diverse tematiche stabiliscono nel discorso un 'noi' per contrapposizione a un 'voi'.

Khalid (figlio, M, 34 anni): allora si tu, se io musulmano, se tu cristiano, allora tu fa piacere per me, io faccio preghiera cinque minuti e lavoro al posto mio, non c'è problema, ma c'è altra gente no.

Nasim (TP, M, 27 anni): Possiamo trovare una ragazza così brava [...], perché ha ricevuto una educazione musulmana, suo padre andava in moschea e così *han du li lah*, grazie a Dio. Mentre possiamo prendere un'altra ragazza che chiama sabato, dov'è? non lo so sta cercando una discoteca, magari dice al padre, vado a studiare da un amico, magari passa la notte, ci sono tante storie, anche dai genitori io ho conosciuto in una città [...] sono contente quando sanno che il ragazzo ha una ragazza italiana.

Khalid fa riferimento alla ditta dove lavora suo fratello e che non gli lascia il tempo né per fare le preghiere né durante il *Ramadan*. Nasim invece distingue fra una ragazza educata nella religione e i giovani che hanno abitudini italiane e i genitori che lo permettono.

A continuazione nei prossimi estratti Rania, poi, spiega come si chiede perdono e come si prega, stabilendo un paragone con il cattolicesimo, e Amed racconta dei giovani musulmani che conosce e il pericolo della perdita della loro osservanza nella società italiana.

Rania (TP, M, 22 anni): se abbiamo commesso un peccato chiediamo perdono a Dio, direttamente... a differenza dei cristiani che hanno... (il confessore) che fa da intermediario invece anche la preghiera che facciamo è un diretto contatto con Dio.

Amed (figlio, M, 26 anni): anche qua i ragazzi non fanno preghiere, non fanno Ramadan [...] c'è problema delle scuole loro che fanno crocifisso, un giorno quando arriva crocifisso, ragazzi sentire musica, sentire altre storie, quando ragazzo studia con ragazze cristiane ti dico io, non frega niente musulmani [...] c'è come un computer, installare qualcosa (e batte le palme) basta.

Nell'ultimo estratto Amed segnala che, come un nuovo “sistema operativo”, i giovani cominciano a comportarsi come la società ospitante lasciando perdere le pratiche considerate come pilastri nella religione islamica.

Nel caso dei migranti transnazionali, scrive Gandolfi (2006, pag. 56) in riferimento alle sue ricerche “questa coscienza di appartenere ad un gruppo specifico, distinto dal paese d’origine e dalla società di accoglienza, appare chiara nell’uso della dicotomia 'loro/noi', rilevata nelle interviste coi migranti”<sup>89</sup>, così come nell’idea di un ruolo sviluppato in diversi contesti e spazi contemporaneamente.

In rapporto alla comunità si può trovare nel Corano: “Signore nostro, rendici sottomessi a Te, fa della nostra discendenza una comunità a Te sottomessa e mostraci i Tuoi riti, tu sei l'Indulgente, il Compassionevole (Corano, 2:128)”

Nella mia ricerca, gli intervistati musulmani non parlano di comunità in questi termini, neanche nei termini di *umma*; questo 'noi' musulmani è definito in contrapposizione alla maggioranza della popolazione italiana e cattolica e all'interno degli stessi parametri con i quali sono rappresentati loro come migranti musulmani.

Secondo Allam (2002), nei paesi musulmani lo Stato assume il ruolo organizzativo per la comunità come la Chiesa per i cattolici ma l'Islam all'estero non è più organizzato in termini di appartenenza territoriale. Sulla stessa tematica Roy (2002) sostiene che la distanza che l’immigrazione e la condizione minoritaria creano fra il credente da una parte e il potere politico, o il resto della società, dall’altra, porta a riformulare il concetto di comunità, a trovare un senso nuovo al fatto di dichiararsi credenti. In questo contesto, l'Islam mira a superare le identità etniche d’origine per costituire un’identità comune strettamente religiosa, inglobante e universale, ma si trasforma in marcatore di una nuova etnicità, in cui il musulmano è solo occasionalmente credente e praticante (Roy 2002, pag. 57).

Dice il Corano, “si formi da voi una comunità di uomini che chiamano al bene, ordinano la giustizia e impediscono l'ingiustizia, ecco i fortunati” (Corano 3:104).

---

<sup>89</sup> L’autrice legge le iniziative di sviluppo dei migranti in Marocco come invenzioni derivate dallo spazio transnazionale inteso come “lo spazio transnazionale è costituito dall’insieme di relazioni che si tessono tra cinque attori: il governo del paese di residenza e quello del paese di origine, le organizzazioni che hanno un’origine nelle società civili dei due paesi e il gruppo transnazionale stesso, inteso in quanto migranti, rifugiati, minorità nazionali, etniche e religiose” (Faist 2000, pag. 200).

La comunità musulmana appare dispersa, con difficoltà a strutturarsi. Tra i somali, per esempio, è un'organizzazione sul piano etnico-nazionale e in rapporto con le altre comunità somale dei diversi paesi; nel caso della famiglia intervistata, i genitori sono attivi membri della comunità, e i figli e figlie sposati hanno avuto matrimoni con altre persone somale che abitano in Canada e in Svizzera.

Un altro aspetto della novità introdotta dal passaggio in Occidente è la sconnessione dell'Islam come religione da una cultura concreta, che porta gli attori a dover riformulare per proprio conto una religione che non è più sorretta dall'evidenza sociale (Roy 2002, pag. 15) e a definire un'identità con categorie nuove e diverse a quelle del paese d'origine.

Questo autore fa riferimento alla riformulazione dell'Islam conseguente al suo distacco dalla cultura d'origine, che viene fondata sul lavoro individuale della religiosità e sul modo in cui il credente vive l'esperienza religiosa nel paese dove è migrato. Roy segnala due aspetti di questo fenomeno: il neofondamentalismo, come tentativo di definire una nuova comunità sulla base del rispetto di un rigoroso codice di comportamento (in cui è imprescindibile la dimensione giuridica) e, al suo opposto, la riformulazione della religiosità in termini di fede, di realizzazione individuale e di valori (Roy 2002, pag. 50).

Per sua parte, Saint-Blancat (2004) spiega come le prime famiglie musulmane si stabilirono in Europa negli anni '60, affrontando un doppio processo di condizioni socio-economiche precarie da un lato, e mancanza di strutture comunitarie di tipo religioso dall'altro. In questo modo i loro figli sono stati socializzati in un contesto di forti cambiamenti del rapporto religioso, di ricerca individuale e di domande sulla riproduzione dell'autorità.

Nel caso delle famiglie musulmane, la prima famiglia marocchina è arrivata dieci anni fa con la madre e il figlio più piccolo di quattro, oggi abitano con i due figli, la moglie di uno, i nipoti e i genitori. La seconda famiglia marocchina è arrivata più di vent'anni fa, prima il padre e poi la moglie con i due figli, e altri due figlie sono nate in Italia. Per ultimo, la famiglia somala è arrivata in Italia dopo che il percorso migratorio l'aveva portata in Yemen per un anno. La madre di Nadia aveva studiato in Italia e quindi aveva avuto modo di conoscere la lingua e il paese.

Latifa (madre, M, 57 anni): Dieci anni... io mio figlio altro lavorare adesso, più piccolo, prima qua Italia 2002... venuti nel 2002 e lui (il marito) doveva venire (ogni) tre mesi, doveva venire per vedere.

Nadia (figlia, M, 26 anni): quando siamo partiti per la guerra dalla Somalia, non potevamo venire direttamente in Italia [...] nessun aereo italiano andava lì, allora siamo dovuti andare nello Yemen [...] siamo stati lì un anno.

Nel primo caso, Latifa fa riferimento ai permessi che ci vogliono per poter soggiornare nel paese, mentre la famiglia di Nadia ha sperimentato un percorso diasporico prima di assentarsi a Padova, come alcune famiglie armene che hanno passato diversi anni in diaspora prima di arrivare in Italia, vivendo in diverse città di Europa. Nassim descrive nel prossimo estratto il profilo delle famiglie migranti del Marocco a questa regione dell'Italia.

Nasim (TP, M, 27 anni): non sono persone che hanno un livello, hanno un titolo di studio, sono venuti qua per migliorare il lato economico, e non vogliono che la maggioranza non sono praticante [...] Dopo si è sviluppato il problema, adesso si pensa a pregare, si pensa a fare moschee, si pensa a chiedere all'Italia di accettare l'Islam come religione.

Nasim fa riferimento alla necessità emersa di creare riferimenti istituzionali in Italia per la presenza islamica, che permettano un sostegno alla continuità della socializzazione religiosa in un contesto diverso ai paesi arabi e di maggioranza cattolica. Questo non era un “problema” per i migranti, ma adesso costituisce una necessità allo stesso modo che l'Italia è un paese di residenza e non di passaggio.

In una delle famiglie marocchine intervistate esiste l'idea del ritorno in Marocco anche se abita da dieci anni in Italia, perché non crede che si possa educare un nipote in questo paese. Per questo, per le famiglie si è tornato importante sviluppare istituzioni che abbiano cura dei loro figli in rapporto con la socializzazione religiosa, a sostegno alla formazione che si riceve in casa.

Secondo Saint-Blancat (2006), la sfida dei giovani musulmani è di costruire una sociabilità religiosa più europea e transnazionale che comunitaria. Questi cominciano a ristrutturare i propri rapporti con la memoria della linea di credenza ma hanno bisogno di costruire spazi istituzionali per la trasmissione delle credenze che assicurino la legittimità della loro continuità in contesti di diversità religiosa.

Com'è stato prima accennato, era importante la figura istituzionale anche tra i musulmani, che si preoccupano per una figura che sia un riferimento religioso nella socializzazione dei figli in un contesto confessionalmente diverso (e ostile) come la città di Padova.

Con le migrazioni questi movimenti di paese possibilitano la formazione di diverse reti nelle nazioni delle comunità in diaspora. Questo tipo di esperienze migratorie comporta anche un vissuto particolare dell'alterità, del sentire un altro in quello spazio, come sostengono molti musulmani, e anche un senso di diversità emerso dalle interviste con gli ebrei in alcuni momenti particolari della vita, come la scuola.

Per i musulmani la tensione è vissuta nel praticare la religione in un paese in cui tutto attorno non è musulmano. Questo contatto con l'Altro, il sentirsi una minoranza, soprattutto tra gli ebrei – perché questo non emerge dagli armeni, né dai focolari né dai musulmani – non è minoranza ma alterità vissuta come lotta con la cultura del paese ospitante.

Sui rapporti con la società ospitante, Khalid fa riferimento alla socializzazione religiosa di un bambino nato in Italia, a differenza sua che è arrivato quando aveva più di vent'anni, e alla sua formazione religiosa realizzata.

Ricercatrice: se nasce un bambino qua?

Khalid (figlio, M, 34 anni): difficile qua, si porta in Marocco [...] guarda se tu insegnarlo, se lui vedi tu che preghiera sei musulmano, lui quando andare fuori alla scuola, trovare gente, ragazzi non preghiere, non fare niente, anche loro cristiano, non c'è problema di andare in discoteca così, lui un anno imparare tutti, un'altra mentalità allora lui...

La società ospitante è vista come un rischio per la sua cultura diversa dall'Islam, nella quale fuori della casa familiare il bambino vedrà le persone comportarsi in modo diverso e i suoi amici saranno italiani. Khalid segnala che questo bambino potrà tornare in Italia quando avrà imparato bene l'Islam in un paese arabo, riportandosi alla religione unita alla nazione, senza un concetto di Islam italiano o europeo. In questo modo, soltanto avendo una mentalità islamica ma anche araba un ragazzo potrebbe abitare in un paese come l'Italia con meno rischi di essere influenzato dal comportamento degli italiani.

Per finire con le situazioni studiate la prossima sezione si occupa della dimensione comunitaria del Movimento dei Focolari.

## 5.5 Un movimento transnazionale

In questa sezione si vuole mostrare come il Movimento dei Focolari, di origine italiana, sia parte del sorgere di movimenti di risveglio in campo cattolico nel secondo dopoguerra, e come la loro dimensione sia stata costruita nel suo sviluppo nel modo in cui si è diffuso velocemente in tutto il mondo per arrivare a una presenza attuale in 182 paesi.

Da un lato, emerge una comunità con una mentalità che può caratterizzarsi come “cattolica” con pretese universali, ma che al tempo stesso nello specifico si costituisce come gruppo elitario che si distingue dagli “altri cattolici”.

I prossimi frammenti di intervista fanno riferimento a questa dimensione transnazionale del gruppo credente e alle sue dinamiche che lo caratterizzano in questo senso e nelle interazioni tra i loro membri.

Domenico (figlio, MF, 43 anni): se guardi anche l’esperienza di “Giovani per un mondo unito” la religione non fa testo, quello è l’ideale, quello è il filo conduttore e quindi i fini giustifica i mezzi [...] ti confronti anche nella stessa religione con mondi diversi e contenuti diversi in cui la affronti, il cattolicesimo vissuto in Africa è tutto un altro mondo rispetto a quello vissuto qua, anche se leggi la stessa parola, lo stesso Vangelo.

Paolo (figlio, MF, 27 anni): nel movimento più diventi grande più ti offre possibilità di condivisione, di creare rete, di conoscere diverse persone, diverse personalità, di mettere a frutto le tue competenze [...] quando ti confronti anche durante in questi congressi e parli di tematiche che vanno dall’ambiente allo sport, alla sociologia [...] ma ricevi anche dagli altri.

Domenico adotta una visione globale in cui si possono connettere realtà diverse come Italia e Africa attraverso un prisma costituito dal Movimento dei Focolari e dalla sua politica di dialogo verso altre credenze e confessioni<sup>90</sup>. Questa stessa dottrina focolare come “filo conduttore” e sistema di significazione è quella che permette di formare una rete di punti geografici a livello mondiale che sono parte dello stesso universo di senso secondo l’ideale dell’unità e permettono a un gruppo di operare “tutti insieme”.

Il “filo conduttore”, come evidenziano le interviste, che unisce le diverse esperienze che formano parte del “movimento” è quello che Hervieu-Léger chiama “memoria sociale

---

<sup>90</sup> Il movimento segue quattro dialoghi tra cui il dialogo ecumenico, il dialogo con persone che non professano nessuna fede e il dialogo con la cultura del quale fanno parti diverse attività come per esempio il turismo religioso.



organizzata e integratrice” (Hervieu-Léger 1993, pag. 232), che consente il ricordo condiviso degli inizi di questo gruppo, oggi presente in 182 paesi.

Lucia della famiglia 1 e Paolo della famiglia 2 sono “Gen”, tutti e due sono nati quando i genitori partecipavano al movimento “Famiglie Nuove”, che fa parte dei focolari; sono quindi cresciuti in un contesto di spiritualità focolare, e cominciarono a partecipare da bambini agli incontri Gen spinti dai loro genitori come racconta Lucia a continuazione.

Lucia (figlio, MF, 22 anni): Gli adulti hanno anche delle dimensioni diverse da quella dei giovani all'interno del movimento, magari fanno delle attività diverse, si esprimono di più nella solidarietà nella raccolta fondi nell'organizzare così [...] però la finalità comunque è la stessa insomma. Però come pratiche direi che siamo sullo stesso piano, non noto differenza particolare insomma.

Negli estratti emerge una possibilità di crescita e indipendenza che ha che fare anche con il viaggiare e poter conoscere e visitare altri paesi attraverso istituzioni internazionali, che appartengono al movimento come le cittadelle, le case nelle città (chiamati focolari) e le case delle famiglie appartenenti al movimento.

Quando sono arrivata a casa della famiglia 3 per le interviste mi raccontarono che conoscevano altri latinoamericani e che avevano ospitato in altre occasioni. Allo stesso modo, nel racconto di Lucia l'esperienza di essere parte di un gruppo credente non è esclusiva né limitante, ma si caratterizza per la pratica dell'“ideale” in altri ambiti della vita al di fuori del religioso.

Il “Movimento Gen” nasce nel 1966, e nel 1967 si pubblica il primo numero della rivista *Gen* con il motto “giovani di tutto il mondo unitevi” (Fondi & Zanzucchi 2003, pag. 245).<sup>91</sup> I Gen si dividono secondo l'età in Gen 5 che sono i bambini minori di 4 anni, Gen 4 da 4 a 8 anni, Gen 3 da 9 a 17 anni e Gen 2 che sono quelli maggiori di 18 anni ([www.focolare.org](http://www.focolare.org) 2012).

Marcella ha frequentato da piccola gli incontri Gen e adesso partecipa come “volontaria” al Movimento, e spiega perché sceglie di essere parte di questo gruppo.

Marcella (figlia, MF, 37 anni): magari c'è forse più coscienza del vivere la propria religiosità concretamente al meno io la vedo così, vivere questo amore cioè questo messaggio di Dio che alla fine è amore, vivere concretamente che non siano appunto solo preghiere, parole, riti.

---

<sup>91</sup> Chiara “Luce” Badano era una Gen di 18 anni italiana scomparsa a causa di un tumore, beatificata nel 2010 ([www.chiaraluce.org](http://www.chiaraluce.org) 2012).

Per l'intervistata il gruppo costituisce il modo di vivere la propria religiosità e anche una continuità con l'ambiente in cui è cresciuta e socializzata.

D'altra parte, ogni "vocazione" esige da ogni membro la responsabilità di un impegno e un modo di partecipazione che corrisponda ai differenti momenti della vita che transitano insieme i membri del gruppo. In questo senso i membri dei gruppi di "volontari" o "famiglie nuove" vivono esperienze simili e questo rende possibile l'identificazione con la testimonianza del collega e la costruzione di rapporti personali (ed emozionali) tra i membri del gruppo presenti ma anche con gruppi focalari di altri paesi.

In rapporto con la dimensione comunitaria, Sassen afferma che l'uso delle nuove tecnologie intensifica ulteriormente le transazioni delle reti: "si tratti di trasferimenti elettronici di servizi specializzati tra imprese, o di comunicazione tramite internet fra membri di diaspore di livello globale e di organizzazioni della società civile" (2007, pag. 186).

In questo modo, la comunità focolare di qualche città messicana oppure del Portogallo, ad esempio, può vedere il video di una conferenza di Chiara Lubich a Trento, dove è stata scattata la fotografia di cui parla Romeo.

Tra gli intervistati, Romeo della famiglia 1, Marta e la sua figlia Vanessa della famiglia 2, e la coppia Aldo e Francesca e una delle sue figlie, Marcella, della famiglia 3 scelgono questa vocazione come percorso individuale per esercitare la loro spiritualità. Dalla vita dei "Volontari" nasce "Umanità Nuova" che è una delle branche e sviluppa questo profilo sociale tramite le attività di assistenza ai più bisognosi in ambiti vari, dalla medicina alla costruzione di abitazioni, il commercio e l'educazione, tra altri. (Fondi & Zanzucchi 2003, pag. 274).

Aldo (padre, MF, 73 anni): la vita è impregnata come dire del movimento, dell'ideale però si vive, si lavora... si scherza, si fanno le serate, si fanno le vacanze assieme [...] sono amici tutti quanti però questi sono voglio dire quelli più uniti proprio perché viviamo tante volte assieme...

Francesca: si condivide il bene, il male, anche le gioie, i dolori... ci sono anche quelli che fanno parte...

Gli amici della coppia di Aldo e Francesca sono focalari; in questo modo il cerchio di amicizie coincide con quello del gruppo credente a cui si è legati con vincoli costruiti in base a legami di fiducia e intimità nati dalle esperienze condivise.

Giuseppe descrive inoltre le sue prime sensazioni in rapporto al movimento e alla sua ricerca personale di spiritualità, e la scelta familiare di uno stile di vita in accordo col “modello focolare”.

Giuseppe (padre, MF, 59 anni):.. per quanto mi riguarda non è che sia stato un fulmine avere trovato il Movimento dei Focolari, è stato il trovare delle persone all'interno del Movimento dei Focolari che avevano in base a questo messaggio evangelico una coerenza [...] dopo ha trovato anche una forma non tanto diversa come pratica, ha trovato direi una dimensione interna diversa, perché un senso dell'altro diverso [...] perché mentre prima vedevi più che altro la tua persona.

Giuseppe e Marta sono stati invitati a partecipare a un incontro focolare tramite una coppia di amici della loro parrocchia, e così nell'anno 1973 sono andati a un primo incontro tenutosi a Padova. Allo stesso modo, Aldo e Francesca sono stati invitati a un incontro tramite il parroco della loro parrocchia, come Aldo racconta nel seguente estratto.

Aldo (padre, MF, 73 anni): ancora negli anni '70, '76 abbiamo conosciuto il movimento attraverso un parroco, un sacerdote che era qui in parrocchia [...] la mia prima impressione è stata bella ma anche... nel senso che... il primo video che ho visto di Chiara... avere visto la figura di Chiara così giovane... ti innamorava. C'era ancora un certo [...] queste cose che siano approvate dalla Chiesa che sia una cosa di Chiesa o che sia quasi una deviazione no, avevo paura di questo.

Da un lato, i temi che Chiara Lubich proponeva sono rivisitati nel Concilio Vaticano II; l'idea di una deviazione dalla Chiesa, che appare nel ricordo delle prime impressioni di Aldo sul movimento, sparisce con il Concilio, e in questo modo viene ufficializzata la nascita e lo sviluppo dei movimenti ecclesiali e viene confermata la loro appartenenza all'istituzione religiosa.

Le tre famiglie intervistate sono entrate in contatto con il movimento tramite persone provenienti da ambienti parrocchiali locali che li hanno invitati a partecipare a qualche manifestazione.

Le vocazioni organizzano i laici all'interno del Movimento dei Focolari, stabiliscono gerarchie. Le famiglie, per esempio, hanno un responsabile locale e uno nel centro dell'opera a Roma, si rivolgono al focolare locale di riferimento e hanno un incontro internazionale annuale.

In rapporto alla sua organizzazione, il movimento propone una struttura basica e in parallelo attività a livello trasversale con la partecipazione di persone di diverse “vocazioni”. In questo modo, il movimento riesce a proporsi come una struttura olistica, un tutto integrato e globale che occupa tutta la vita degli individui, dai gruppi d'incontro, le organizzazioni di attività culturali, attività sportive, vacanze, ecc. Questa struttura ha un ordine, tappe e pratiche trasversali che fanno che gran parte della socializzazione avvenga all'interno del movimento. Le cosiddette “vocazioni” sono sezioni all'interno del gruppo, divise secondo l'età, genere e ambiti di attività, che propongono momenti di socializzazione, di condivisione tramite il racconto delle esperienze individuali, che “messe in comunione” creano questo senso di fraternità e di supporto emotivo nel gruppo, creando dei vincoli tra i membri. Allo stesso modo, il gruppo si rappresenta anche come una sola entità che può affrontare le difficoltà individuali dei propri membri nella misura che stia “insieme”.

Secondo Giménez Beliveau (2004, pag. 237), “la comunità si torna lo spazio di regolazione per eccellenza: è qui che le esperienze individuali prendono forma e dove l'appartenenza al cattolicesimo si crea e ricrea attraverso i rapporti che i membri dei gruppi stabiliscono tra di loro”.

È una comunità autoreferenziale, un gruppo che cerca la “santità”; in questo senso i suoi membri condividono una storia in comune, che è quella degli inizi del movimento ricordata negli incontri e nelle ricorrenze, come testimonia l'etnografia della ricerca; un percorso educativo attraverso la partecipazione ai congressi annuali e alle scuole di formazione secondo le età e la vocazione dei partecipanti, una lingua in comune che è l'italiano della sua fondatrice, Chiara Lubich e un vocabolario proprio composto dalla terminologia del gruppo, e abitudini che hanno a che fare con la vita in comunione, tra cui si possono citare la sobrietà nel modo di vestirsi delle focolarine e di alcune madri delle famiglie intervistate.

## 5.6 Osservazioni conclusive

Nei paragrafi precedenti si è visto come i focolari siano una via in più all'interno del cattolicesimo e come tanto le famiglie quanto i membri del movimento intervistati provengano da ambienti parrocchiali, abbiano frequentato il catechismo e abbiano ricevuto i sacramenti.

In questo senso, la proposta dei focolari non deriva dal cattolicesimo ma dall'appartenenza al gruppo, cioè dell'essere dentro un movimento. I focolari hanno il loro proprio cammino all'interno della Chiesa come “piccole memorie” (Hervieu-Leger 1993), sono cattolici praticanti e le nuove generazioni propongono una continuità data dall'essere dentro un movimento.

Stuart Hall (1999) chiama “minorizzazione” il processo tramite cui i gruppi non si ghettizzano ma si strutturano come un movimento transnazionale con molteplici connessioni come i focolari.

D'altra parte, Bruneau (2012) sostiene che il concetto di diaspora e di comunità diasporica possono applicarsi a diversi tipi di società transnazionali e possono essere utili per aiutare a capire i processi che coinvolgono diversi spazi e tempi. L'autore stabilisce quattro diversi tipi di diaspora in base alle variabili: religione, politica, razza e cultura tra cui gli ebrei e gli armeni sono esempi della prima variabile tra i gruppi studiati in questa ricerca.

I rapporti tra luoghi e territori distinguono tra diaspora e transnazionalismo (Bruneau 2012); la diaspora ha che vedere con un rapporto con la terra madre tramite la ri-territorializzazione del paese ospitante con il marchio di siti e rituali di memoria, e l'identità preesistente viene ricreata soprattutto in famiglia come appare nelle famiglie ebraiche. Invece negli spazi transnazionali in cui inserisco il Movimento dei Focolari e territori di movimento (Tarrus 2000) come le migrazioni delle famiglie musulmane intervistate, l'identità si costruisce nella vita delle famiglie che vivono in più di una nazione.

Il gruppo focolare, a differenza dei gruppi diasporici, non è unito dall'etnicità ma dalla genealogia simbolica vincolata alle origini del movimento, secondo le rappresentazioni durante gli incontri. C'è una fraternità elettiva vissuta come se si trattasse di vincoli familiari all'interno del movimento, e questo può legittimare il senso del gruppo.

A questo riguardo, sebbene la famiglia svolga il ruolo di socializzazione primario, è la comunità il gruppo nel quale si distingue la dimensione emozionale di coesione, integrazione e appartenenza; un sentimento reciproco e vincolante che unisce i membri del gruppo di credenza.

Si può anche affermare che i membri intervistati di questo movimento cercano di vivere la loro religiosità in modo “radicale”, ma a livello comunitario ci deve essere qualcuno (del

movimento) che dia conferma di questo, perché è la partecipazione ciò che determina l'appartenenza, e questo implica la regolarità nelle pratiche di quello che si propone come “il cammino alla santità”.

Il racconto del movimento familiare, di andarsene da un luogo all'altro, invade il racconto comunitario; c'è però una storia del movimento (per generazione), anche se gli intervistati in prima persona si sono mossi oppure i loro antenati.

La territorializzazione comporta sentirsi diverso in spazi quotidiani come possono essere la scuola, la città e il lavoro come è stato descritto in questo capitolo.

Nel caso delle famiglie musulmane e di una famiglia ebraica l'identità religiosa è stata rafforzata a partire della migrazione, per distinguersi. Il primo caso può essere evidenziare la provenienza religiosa in modo provocatorio, come nel caso di Rania, e di una letteratura emersa da giovani scrittrici nate o cresciute in Italia da genitori maghrebini, che cercano la loro identità in una lotta tra i due mondi a cui sentono di appartenere, con questioni culturali che accettano e rifiutano allo stesso tempo.

In un paese culturalmente cattolico non c'è bisogno di attuare in modo evidente la propria cattolicità, perché questa è già nel contesto; invece la religione diversa rischia di essere assorbita dal contesto, sparisce. È importante notare come talvolta il Nord Italia sia un contesto ostile per i migranti e per l'Islam in particolare, che viene rappresentato negativamente dai mass-media e partiti politici xenofobi come la Lega Nord (Guolo 2003).

In rapporto all'appartenenza nazionale e religiosa, 'israelitico' e 'armeno' sono termini etnici e non religiosi. Nell'alterità si tratta di rafforzare la loro identità religiosa non tanto per evidenziarla, ma per essere forti davanti allo sguardo degli altri, ed è qui che emerge la comunità in senso chiaro.

Le comunità diasporiche come quella ebraica e armena e il loro rapporto con la terra d'origine si vedono nel modo di appropriarsi dei precetti nel caso ebraico, nel modo di rappresentarsi la religione cattolica nel caso musulmano, differenziandosi dalle pratiche notturne o dalle abitudini di consumare alcool.

Un'ultima dimensione in rapporto con questo è la concezione dei gruppi diasporici come comunità chiusa che “rimane nella concezione di differenza fondata nella costruzione di un confine esclusivo e dipende dalla costruzione dell'altro e un'opposizione marcata tra dentro e

fuori” (Hall 1999). Nella metodologia della ricerca in rapporto con la comunità ebraica questa chiusura si è sentita nel percorso lento per ottenere i contatti con le famiglie, a differenza delle altre comunità studiate.

D'altra parte, scrive Tarrus che il territorio è memoria, “è la delimitazione spaziale della coscienza storica dello stare insieme” (Tarrus 2000, pag. 54). Questo autore definisce “territori circolatori” quelli che possono essere dei supporti di numerose reti, i territori di movimento e le comunità transnazionali prodotte dalla globalizzazione e in questo approccio riconosco i gruppi musulmani e focolari studiati.

La terra di origine, ad esempio per una delle famiglie marocchine, rimane come il luogo di un eventuale ritorno: i figli di queste famiglie intervistate sono tornati in Marocco per sposarsi e le loro mogli sono marocchine. Essi hanno un rapporto ostile con il paese di accoglienza, o ricordano come difficili l'adattamento durante i primi anni della migrazione.

Anche i somali hanno un rapporto con la comunità somala mondiale e non c'è nell'immaginario della famiglia intervistata un mito del ritorno, che è peraltro impedito in termini concreti dalla guerra ancora in corso in quel paese. I matrimoni di due figli di questa famiglia sono sposati con persone delle comunità somale di altri paesi, e le coppie si sono poi trasferite a vivere in questi altri paesi.

I focolari, per la loro struttura ramificata e presenza in diversi paesi, mantengono rapporti costanti tra il centro (Roma) e i diversi punti focali nel mondo, come una rete globale che delimita nuove geografie di senso.

D'altra parte, il campo migratorio internazionale, dice Bruneau (2012), consiste di luoghi prodotti dai flussi tra diversi punti del sistema migratorio, che comprende luoghi di partenza, assentamenti, sentieri, luoghi di ritorno che formano parte di queste “nuove geografie di senso” per questi gruppi.

La capacità coesiva della memoria permette nelle società contemporanee di appartenere contemporaneamente a diversi gruppi. “...sentirsi provenienti da origini comuni rafforza il senso di appartenenza e l'identità collettiva. A sua volta, ogni identità presuppone una legittimazione, cioè una particolare definizione della realtà data per scontata” (Montesperelli 2003, pag. 31).

Secondo Sassen (2007, pag. 208) “la possibilità di identificarsi con più ampie comunità di pratica o di appartenenza può comportare il parziale disancoraggio dalle identità”. In questo modo, l’autrice sostiene che l’identificazione si modifica fino a includere i gruppi come “un lavoro di costruzione istituzionale di respiro globale che può essere portato avanti da località e da reti di località con scarse risorse e da attori sociali informali”.

In rapporto con questo, sentirsi di appartenere a due paesi diversi allo stesso tempo per i giovani intervistati, come Khalid che si sente marocchino, Amina che è nata in Marocco ma afferma di sentirsi meglio con i ragazzi e le ragazze italiane della sua stessa età, i discendenti di armeni che sono italiani ma frequentano l’isola di San Lazzaro con la consapevolezza delle loro origini, cioè come etnicità simbolica (Gans 1979)<sup>92</sup> e gli ebrei che sono italiani e si sentono parte delle (diversissime) comunità ebraiche italiane tramite le dinamiche di comunicazione tra di loro, e i focolari che non si definiscono in base a una concezione di territorio ma è il carisma “della unità” che gli raduna.

La memoria contribuisce a dare senso alla realtà proprio perché inserisce ogni singolo atto selezionato entro un *continuum* significativo (cf. Crespi 1993, pag. 7-9, citato in Montesperelli 2003, pag. 109).

Gimenez Beliveau (2004) sostiene che i lavori di elaborazione della memoria comunitaria sono legati alla produzione di un racconto utopico e costituisce due tempi di una stessa dinamica di creazione che legittima la esistenza di un gruppo e sostiene l’immaginario della sua continuità.

Nel caso della diaspora ebraica c’è una dinamica di comunicazione tra le comunità ebraiche italiane, la necessità di avere una comunità per avere una vita ebraica, perché a differenza dei paesi arabi, dove si viveva nei quartieri ebraici, la conformazione delle comunità ebraiche italiane costituisce da un lato un gruppo eterogeneo di diverse provenienze radicato principalmente in città, e dove comunità come Milano e Roma presentano caratteristiche diverse rispetto alle comunità piccole e medie. In questo modo, emerge la comunità come necessità per la trasmissione delle credenze religiose ma anche come simbolo di una vita ebraica locale.

---

<sup>92</sup> Nel rapporto tra le nuove generazioni e i primi migrati agli Stati Uniti, l’autore la definisce come etnicità simbolica che persiste nelle generazioni.



Invece nel caso dell'Islam, la concezione di confessione viene associata all'etnicità e così i musulmani appartengono ai paesi arabi. Il concetto di un Islam italiano introduce una nuova prospettiva che viene rappresentata dalla nuove generazioni, che si trovano con i problemi della società italiana ma anche con la concezione dei loro genitori generazionalmente caratterizzata dall'attaccamento al territorio di origine. I figli nati in Italia vivono tra il paese in cui sono nati e cresciuti e quello di origine dei loro genitori (come Marocco o Somalia) nel cibo, nella lingua e nella religione. A ogni modo, il cibo e la lingua italiana vengono anche usati all'interno delle abitazioni delle famiglie, ma nella religione viene differenziata da quella tradizionale cattolica italiana anche nel modo di esprimersi per contrapposizione.

In questo capitolo è stato analizzato come si rappresenta la comunità in ogni famiglia intervistata e a livello collettivo. Gli estratti evidenziano la dimensione emozionale del Movimento dei Focolari che genera un 'noi' collettivo, e la diversità tra ebrei che stabilisce la differenza con la maggioranza cattolica italiana e trova nelle comunità ebraiche italiane un'istituzione ma anche la possibilità di vita ebraica al suo interno, socializzando al di là della famiglia. Invece l'alterità rispetto ai cattolici viene segnalata nel 'noi musulmani /voi cristiani' delle interviste alle famiglie musulmane, allo stesso modo in cui la nostalgia degli antenati armeni si materializza in un'identificazione etnica (simbolica) e religiosa dei famigliari con l'isola di San Lazzaro.

Per concludere volevo sottolineare i principali aspetti della dimensione comunitaria: tra gli spazi di sociabilità di queste comunità si possono enumerare gli incontri di religiosi e laici per esempio durante i convegni focolari; con tutti i membri nella preghiera collettiva durante il *Ramadan*, le ricorrenze religiose nel caso armeno e ebraico e anche i corsi di spiritualità armena o bibbia ebraica.

I limiti che stabiliscono queste comunità sono più chiusi e delimitati nel caso ebraico, si potrebbe dire “di accoglienza” nel caso armeno e di “accoglienza proselitista” nel caso focolare; invece emergono come più diffusi e dispersi la delimitazione della comunità musulmana studiata.

Nelle strutture di queste comunità, quelle ebraiche italiane sono presente nel territorio in 21 città divise in grande come Milano e Roma, medie e piccole come Padova; allo stesso modo la comunità armena padovana è anche piccola e esiste una presenza più importante nelle città di

Milano e Roma. La comunità focolare è divisa in zona tra cui Padova è dentro della zona del Triveneto che comprende il Trentino Alto Adige, il Friuli Venezia Giulia e il Veneto. Allo stesso tempo il Veneto a due focolari: Veneto est a Padova e Veneto ovest a Verona e al focolare di Padova rispondono anche i membri del movimento che abitano nelle città di Venezia e Treviso. Per ultimo dalla ricerca empirica la comunità musulmana che fanno riferimento le famiglie intervistate hanno rapporto da un lato con la comunità somala mondiale e d'altra parte con altre agrupazioni come il Consiglio islamico di Verona e la sede di Bologna dei Giovani Musulmani d'Italia.

Le persone che all'interno di queste comunità esercitano un riferimento a livello simbolico e rituale nella comunità armena rappresentato dal Padre che tiene la messa secondo il rito e le lezioni di spiritualità, in quella ebraica il rabbino capo di Padova, le focolarine e i focolarini che abitano nei focolari di Padova e nel caso musulmano soprattutto sono persone che sono in Italia da più di dieci anni e hanno visibilità tramite associazioni o lavorano nel dialogo religioso.

In questo senso, articolando la continuità dei gruppi dove i membri si riconoscono come appartenenti, la discendenza è il riferimento “immaginario e legittimante” della credenza e tra i vincoli che uniscono i membri sono il passato e la proiezione utopica del gruppo, come verrà affrontato nel prossimo capitolo, in cui si vuole presentare il rapporto tra i membri delle famiglie coinvolte nella ricerca e la vita comunitaria tramite la socializzazione istituzionalizzata.

## Capitolo 6 -Pratiche comunitarie e tensioni utopiche

Questo capitolo tratta delle pratiche caratterizzanti degli intervistati, distinguendo tra quelle che si svolgono nelle case, come quelle commentate nel capitolo 4 di questo lavoro, e le pratiche svolte in spazi istituzionali e condivise con le comunità di riferimento. Questo capitolo comincia con una descrizione delle pratiche di socializzazione religiosa istituzionale offerte dalla comunità ebraica, e prosegue il resoconto di quella offerta dalle moschee e associazioni musulmane e dai gruppi per giovani chiamati “Gen” che appartengono al Movimento dei Focolari.

La continuità di una discendenza di credenti è attestata e manifestata nell'atto, essenzialmente religioso, di fare memoria (anamnesi) del passato, che dà un senso al presente e contiene l'avvenire (Hervieu-Leger 1993, pag. 194). Questa pratica avviene in genere nella forma del rito nelle occasioni di raduno comunitario, come sono la messa armena, le festività ebraiche, le feste musulmane o i convegni dei membri dei Focolari; la seconda sezione di questo capitolo è perciò destinata ai rituali.

Le feste e i riti provvedono alla comunicazione e trasmissione del sapere garante dell'identità, e quindi alla riproduzione dell'identità culturale: la ripetizione rituale assicura la coerenza del gruppo nello spazio e nel tempo. I riti e i miti circoscrivono il senso della realtà: attenendovisi, conservandoli e trasmettendoli scrupolosamente si tiene in azione il mondo, e con esso l'identità del gruppo (Assman 1997, pag. 31).

“Resta poi tutto il compito di trasmettere, commentare e far rivivere queste testimonianze per non dimenticare chi si è e da dove viene” (Della Rocca 2007, pag. 127). Come sostiene l'autore, la pratica dei precetti, l'osservanza della scansione normativa della nostra vita è il segno tangibile della discendenza. Così, il modo di “fare memoria” si produce tramite l'azione delle pratiche religiose; la terza parte di questo capitolo fa dunque particolare attenzione alle pratiche della appartenenza.

### 6.1 Pratiche della socializzazione religiosa istituzionale.

Come è stato accennato precedentemente, in questa sezione si svilupperà la tematica delle pratiche della socializzazione religiosa, che in alcune comunità è direttamente in rapporto con la famiglia e in altre sembra più istituzionalizzato; l'organizzazione del materiale empirico

prevede la descrizione delle famiglie ebraiche, in secondo luogo quella delle famiglie musulmane e infine di quelle cattoliche. Pace (2007, pag. 90) definisce la pratica religiosa come la “messa in atto da parte di un credente di un insieme di prescrizioni rituali che una certa credenza religiosa, più o meno istituzionalizzata, impone perché l’adesione alla credenza stessa risulti visibile e verificabile”. L’autore distingue tre indicatori della appartenenza religiosa: l’autorità (non necessariamente istituzionalizzata), la ritualità (pubblica e domestica) e il corpo di specialisti che gestiscono i rituali.

Dice Wiesel (1983, pag. 15) “L’ebreo che non sa ricevere o non vuole non è ebreo. Il nostro popolo è ciò che è perché ha saputo ricevere la Legge, aprirsi alla promessa. Ora, la *Torà* è stata data una sola volta, ma ciascuno di noi deve riceverla tutti i giorni”.

Nell'appartenenza a una comunità si condividono significati, codici di senso e identificazione tra i membri, come suggeriscono i frammenti riportati di seguito. Nel primo estratto l’intervistato ricorda i primi passi in comunità vissuti da bambino e poi come genitore con i suoi figli. La comunità è frequentata una volta alla settimana come una scuola d’infanzia ed è anche uno spazio di condivisione con altri bambini ebrei, soprattutto considerato che sono pochi a Padova.

Simone (padre, E, 65 anni): la formazione religiosa, piccolo piccolo, c'era sempre una forma di asilo in comunità, un asilo magari la domenica mattina, una cosa di questo genere, 3, 4, 5, anche 6 (anni), ma anche direi anche un po' di più, dove imparavi qualche canzoncina, qualche parola di ebraico, le feste, ogni festa c'era qualche cosa di nuovo da fare oppure si festeggiava la Pasqua [...] per i bambini cose molto simpatiche e sempre molto familiari.

Fino a quel momento il livello che i bambini ricevono è di base, perché non sanno ancora leggere, e le attività proposte ai bambini in questo periodo sono solo di aggregazione, con il racconto di storielle e giochi.

La comunità offre diversi corsi di Bibbia ebraica, di Talmud e di lingua ebraica per adulti, ma la formazione dei bambini e delle bambine segue un percorso formativo, fino ai tredici anni per i maschi e i dodici (e un giorno) per le femmine. La celebrazione di questo passaggio tra le donne è stata incorporata, circa un secolo fa, e non è in uso negli ambienti ultraortodossi (Gugenheim 1978), mentre lo è a Padova.

Si comincia a frequentare la comunità in l’età scolastica, in parallelo con le scuole elementari e rispettando le stesse scadenze nelle classi; vi si insegnano le prime nozioni di lingua ebraica

con un insegnante madrelingua, e lezioni di cultura ebraica, che si svolgono nella stessa sala in cui si frequentano i corsi offerti dalla comunità.

Riccardo: (TP, E, 51 anni): Si comincia con libri molto semplici, che raccontano storie bibliche, della creazione del mondo, Adamo, i patriarchi, Mosè, l'esodo, etc., e poi piano piano entrare in particolari più precisi, in approfondimenti, fino ad arrivare all'età del *bar mitzvà*.

La preparazione al *bar mitzvà* comprende la conoscenza della lettura, dell'ebraico, delle preghiere, delle date e motivi delle festività, delle *mitzvot* che si debbono compiere e dei precetti che si devono attuare nelle varie festività. È il rito di passaggio che dà il benvenuto al ragazzo nella comunità degli adulti, e soprattutto per gli uomini significa partecipare alla preghiera collettiva.

Dopo questo rito di passaggio ci sono momenti educativi con la finalità di mantenere i membri della comunità coinvolti in un processo di evoluzione culturale, come le lezioni pubbliche per adulti che la ricercatrice ha frequentato, ma questo è un percorso 'volontario', ragion per cui i corsi sono frequentati da persone di diversa età, soprattutto uomini e donne di più di quarant'anni di media. A proposito del percorso istituzionale nella socializzazione religiosa, i prossimi estratti fanno riferimento alla preparazione dei bambini in previsione alla loro maggiore età religiosa.

Giovanna (figlia, E, 22 anni): a tredici anni e lì appunto deve studiare tanto tempo per saper leggere bene, il brano della *Torà* che corrisponde alla sua nascita, alla settimana della sua nascita più o meno.

Loris (figlio, E, 25 anni): sono andato a lezione per un anno tutte le settimane una volta alla settimana [...] perché leggere già sapevo leggere.. quando ero piccolo [...] come i bambini cattolici vanno a catechismo, uguale noi eravamo in quattro o cinque andavamo a lezioni di ebraico.

Luca (figlio, E, 37 anni): la comunità ti dà una infarinatura generale prima del *bar mitzva*, quindi fai conto prima degli undici anni inizi a fare degli incontri settimanali con gli altri ragazzini più o meno coetanei dove il rabbino ti inizia a raccontare la *Torà*, i precetti e tutto quello che è l'ebraismo, e ti insegna a leggere sicuramente l'ebraico.

Si comincia dalla pratica dello studio, che è un valore caratterizzante della cultura ebraica e che il bambino continuerà a sviluppare durante tutta la sua vita. Loris fa un paragone con i

cattolici e con i suoi coetanei; per Luca il *bar mitzvà* marca anche la fine di una formazione e al tempo stesso l'inizio di diverse responsabilità nei confronti della comunità. Gli intervistati coincidono nel racconto del percorso formativo per i maschi e nella dedizione allo studio dell'ebraico e alla lettura della *Torà* insieme ai bambini della stessa età, paragonabili al catechismo e alle scuole di Corano in altre confessioni, come si vedrà più avanti.

Federico (padre, E, 67 anni): comunque il periodo... a parte all'anno precedente al *bar mitzvà* in cui appunto le lezioni si intensificano perché deve imparare a leggere il brano sulla *Torà*, non è punteggiato quindi non è facile la lettura... è un po' più difficile e poi vengono date anche lezioni di pensiero ebraico, di storia ebraica.

Simone (padre, E, 65 anni): c'era questa grande corsa a studiare per imparare niente, poi, perché leggi parole di cui non sai neanche il significato, solo a memoria, la fonetica e basta.

Riccardo (TP, E, 51 anni): Quindi io ho cominciato a studiare quando mi sono dovuto preparare per il *bar mitzvà*, un po' qualche cosa avevo visto e vedevo perché ho due fratelli maggiori [...] Poi è toccato a me e io in quel momento in sostanza non ho più abbandonato lo studio da quel momento in poi [...] da quel momento ho cominciato a osservare lo *shabbat*.

Federico segnala come il rito di passaggio abbia bisogno di competenze particolari, perché il rituale coinvolge una pratica specifica che denota la preparazione di fronte alla comunità, come un esame pubblico. Simone spiega che bisogna leggere a memoria il brano della *Tora*, e che la lingua e il modo di leggerlo implicano delle competenze acquisite durante i mesi precedenti dedicati alla preparazione di questo rituale di passaggio; il suo significato è complesso a livello religioso, e i genitori riescono a comprenderlo meglio degli stessi protagonisti, per via della loro età. Riccardo, da parte sua, fa riferimento al suo momento nella discendenza della famiglia (dopo i suoi fratelli maggiori) e all'ingresso in comunità come adulto così come la *milà* da il benvenuto al bambino nella comunità ebraica il *bar mitzvà* riceve un nuovo membro che parteciperà al *Minian*. Per l'intervistato il rito di passaggio è anche l'inizio dell'osservanza, vissuta come momento che “doveva arrivare”, come egli stesso aveva visto per i suoi fratelli.

Leggere la *Torà* implica delle competenze che comprendono non solo la conoscenza della lingua ebraica, ma anche della metodologia di lettura. Questo è anche il principio del valore

che l'ebraismo dà allo studio della *Torà*, che “è l'essenza, la sostanza stessa della vita di Israele, custode vivente della parola divina” (Gugenheim 1978)<sup>93</sup>.

Quando raggiunge la maggiore età religiosa, il ragazzo deve essere pronto ad accettare coscientemente tutti i doveri religiosi degli adulti, dei quali ormai fa parte (Gugenheim 1978). In questo modo, il *bar mitzva* segnala l'obbligo per i ragazzi e le ragazze di osservare tutti i precetti.

La differenza di genere viene evidenziata nella cerimonia tramite la quale ragazzi e ragazze entrano nel mondo degli adulti: per la donna lo studio non è un obbligo, e il loro rito di passaggio viene percepito come meno complesso e bisognoso di meno studio rispetto a quello dei maschietti.

Simone (padre, E, 65 anni): le ragazze facevano lezione con noi, solo che poi per i maschi diventava più dura per prepararsi al *bar mitzva*, il *barth mitzva* delle ragazze era una cosa molto più leggera. Leggono qualche cosa, intanto non leggono dal *sefer* che è lì, se non sai quasi a memoria non leggi niente, leggono due benedizioni, in teoria spesso hanno un foglietto traslitterato.

Riccardo (TP, E, 51 anni): le bambine fanno il corso regolare con i maschietti, la stessa, identica, si parla di età, poi al momento del *bar mitzva*, la parte di cultura è uguale e poi la parte così detta del rito, della cerimonia viene diversificata per un maschietto e una femminuccia.

I ruoli della religione ebraica diversificano anche l'ingresso nel “mondo degli adulti” e nei compiti di donne e uomini; secondo il racconto di Simone, la preparazione è più semplice perché il rituale lo è in confronto a quello dei maschi, ma Riccardo spiega che il corso di ebraico frequentato non ha differenza di genere, è diversa soltanto la cerimonia.

Luca, poi, racconta come i raduni della comunità in occasioni delle vacanze generassero uno stile di vita ebraica ortodosso, a differenza dei diversi livelli di osservanza delle famiglie padovane.

---

<sup>93</sup> C'è un giorno nel calendario ebraico dedicato allo studio della *Torà* (*Yom Hatorah*), che festeggia il giorno in cui il popolo ebraico ha ricevuto i primi cinque libri della Bibbia ebraica. La giornata a Padova era organizzata con attività con i genitori e i figli insieme dal mattino, la lettura della *Torà* e tradotta per versi in italiano, e il commento del tema della giornata da parte del Rabbino capo della comunità locale. È stata la prima volta in cui sono potuta entrare nel tempio dopo un anno di frequentazione dei corsi in comunità ebraica. C'erano circa sessanta persone tra adulti e bambini, e molte donne erano in cucina a preparare il pranzo con cui si sarebbe conclusa la giornata (Note etnografiche, maggio 2012).

Luca (figlio, E, 37 anni): nei soggiorni estivi, che appunto essendo la comunità ebraica italiana ortodossa, nei soggiorni estivi eravamo portati all'ortodossia, quindi lì si osservava, sabato non si faceva... era ben osservato completamente.

Queste occasioni di socializzazione, come i campeggi e le attività sociali, offrono anche la possibilità di vivere e condividere con gli altri una vita ebraica osservante, diversamente dal contesto quotidiano delle piccole comunità come Padova, in cui solo la comunità e la famiglia sono i luoghi percepiti come ebraici. Queste associazioni sono anche il modo di continuare a frequentare cerchi di persone della stessa confessione, perché durante l'adolescenza la comunità non costituisce un luogo di aggregazione, secondo quanto emerge dalle interviste.

Simone (padre, E, 65 anni): Dopo il *bar mitzvà* non c'era niente fino ai diciotto, diciannove anni, che iniziavi a passare in queste cose dei ragazzi più grandi, allora c'era il campeggio estivo, il campeggio invernale, invernale forse lo fanno adesso, allora non c'era.

Secondo il frammento di Simone, dopo la maggiore età religiosa si ritorna in comunità quando si hanno figli, anche perché molti giovani migrano altrove, come è stato detto nel capitolo precedente, ma quando esiste il bisogno di un ambiente in cui sia possibile far vivere la religione e dare continuità a quello che i genitori riescono (o vogliono) trasmettere nelle loro dimore.

Tra i musulmani l'autorità non deriva dalle istituzioni storiche, ma le comunità si ritrovano tramite associazioni, che sono quelle che gestiscono i luoghi di preghiera e, in alcune città, le moschee, e diverse forme di associazionismo che formano gruppo tra i musulmani migrati e quelli convertiti di origine italiana.

La comunità musulmana appare come molto eterogenea e poco coesa; in particolare a Padova esiste anche l'influenza di alcuni Stati come il Marocco e di reti musulmane internazionali che finanziano strutture come spazi di culto, pubblicazioni, corsi di arabo, scuole di Corano.

La mancanza di altre strutture di socializzazione religiosa, come le scuole coraniche e l'offerta religiosa delle mosche non coincidono con le aspettative dei giovani musulmani europei, che cercano altri contesti di fraternità elettiva (Hervieu-Léger 1993, pag. 139) o partecipano in più di uno, soprattutto i giovani.



Secondo Saint Blancat (2004), esiste una ristrutturazione della trasmissione con la soggettivazione della fede, in cui la famiglia non basta nel controllo dei comportamenti dei singoli. Secondo la sociologa, il pluralismo strategico è la scelta di protagonismo nello spazio pubblico e di appropriazioni degli spazi come tattiche di sopravvivenza, come l'elaborazione di pratiche sociali e politiche flessibili che servano alla negoziazione in diverse situazioni.

Per ultimo, come ricorda Rhazzali (2013, pag. 60), tranne per il caso della moschea di Roma, istituzionalmente configurata come ente morale, tutti gli altri luoghi di culto corrispondono dal punto di vista giuridico a singole associazioni di volontariato previste dal diritto civile, la cui natura religiosa costituisce un connotato giuridicamente di per sé non rilevante. Allo stesso modo, come ricorda l'autore, l'Islam non è giuridicamente un "culto ammesso in assenza di un'intesa con lo Stato."

Per le necessità di esperienze locali sono emerse organizzazioni locali come il Consiglio Islamico di Verona, "caratterizzate dalla provenienza omogenea degli aderenti [...] che incrociano il tema dell'identità nazionale con quello dell'appartenenza alla religione islamica (Rhazzali 2013, pag. 65).

In questo contesto appena descritto, i prossimi estratti rivelano la necessità, che emerge dalle interviste, del supporto di Scuole di Corano nella socializzazione religiosa. Questa necessità è però posteriore al movimento migratorio, cioè è prodotta dall'esperienza migratoria in Italia e sentita come un rifugio all'alterità, vissuta come influenza negativa della società italiana nelle tradizioni di vita musulmane e nell'ostilità della popolazione nei confronti dei migranti.

Abdel (padre, M, 61 anni): ma da oggi c'è di scuola di Corano qua [...] c'è una casa, uno che abita sa leggere il Corano, tutti il mondo portarle loro figli per apprendere il Corano qua.

Khalid (figlio, M, 34 anni): un posto grande loro fanno una piccola scuola per le religione musulmane qua in Padova, allora tutte le famiglie che portano, anche le donne, che non sanno come leggere, c'è donne di venticinque, trent'anni che anche loro non sanno come leggere, allora fanno corso gratuito due volte alla settimana [...] io ho studiato in moschea, anche mio fratello, anche mia sorella (in Marocco).

Una persona della comunità rende disponibili le sue conoscenze a servizio della comunità, perché, secondo la storia di Abdel, se non si arriva in Italia con conoscenze islamiche è più difficile dopo insegnare ai figli, ed è necessaria una formazione che sia di supporto a quella familiare nella loro socializzazione religiosa. Allo stesso modo, Khalid segnala la necessità

delle donne di prepararsi per insegnare ai loro figli, soprattutto in un contesto diverso da quello dei paesi arabi.

Giulia è nata in Italia, la sua socializzazione religiosa nell'Islam è italiana, conosce il Marocco solo dalle vacanze o dai matrimoni, non sa leggere l'arabo e dice che i suoi fratelli le traducono gli insegnamenti del Corano in italiano.

Giulia (figli, M, 20 anni): io ho fatto in quel garage che c'era [...] mi ricordo mi portava mio fratello e appunto la domenica pomeriggio, c'era quello alle due e mezza, che insegnava le lettere dall'arabo, imparavi nuove cose, anche parole in arabo perché noi parliamo marocchino, dopo ho smesso perché non avevo voglia di imparare l'arabo, avevo sedici anni, ho fatto qualche mese. (Mia sorella) da sei anni ha cominciato e adesso ne ha otto [...] è stata bocciata due volte perché è molto difficile [...] maestro le fa studiare il Corano a casa e papà glielo legge [...] lo impara a memoria.

Abdel (padre, M, 61 anni): cominci a prendere il Corano da piccoli, da tre anni, piano piano, dopo i cinque anni lui ci ha il cervello, lui apprendere tutti il Corano a cinque anni o sette anni [...] Allora quei bambini che studia quasi un anno, un anno e mezzo, due anni, dipende se lui è tanto sveglio, in un anno sa come leggere.

Rania (TP, M, 22 anni): da piccola no, solo ai tredici anni... corsi tra cui la lingua araba, studiare il Corano e poi questione di religione...

Abdel segnala che la socializzazione religiosa comincia quando il bambino è in condizioni di assimilare l'arabo del libro sacro. D'altra parte, Rania è arrivata all'età di sette anni, l'età in cui in Marocco comincia la socializzazione religiosa tramite le scuole di Corano, a differenza della famiglia di Khalid, dove tutti i fratelli l'hanno frequentata da piccoli. Rania è nata in una famiglia osservante, porta il velo, a differenza della madre di Khalid, ed è una ragazza impegnata in associazioni giovanili e studiosa della sua religione, forse anche spinta da questo ideale di "Islam italiano" e "nuovi cittadini", in rapporto all'Italia emergente, quella della diversità. La propria esperienza migratoria e quella religiosa, in un paese di tradizione cattolica, sembrano motivare questi giovani, come nel caso di Rania, ad interessarsi allo studio della loro religione e dell'arabo, e a partecipare a proposte politiche.

Il ruolo delle istituzioni cambia in accordo con la costruzione della religione, dal *focus* istituzionale a quello soggettivo; nel caso dell'Islam è divenuto ogni volta più importante e difficile avere una rete di moschee locali per la socializzazione dei figli e l'apprendimento del Corano. La presenza a Padova di una scuola di Corano permette ai genitori di condividere il

compito della socializzazione religiosa dei figli in un paese a maggioranza cattolica, e costituisce uno spazio di socializzazione e raduno, ma anche di dibattito e formazione.

Nei prossimi frammenti Jamil ricorda il percorso subito dalla comunità di musulmani locale per avere un luogo per il culto nella zona dove abita; questa è una dinamica che si è ripetuta con altre sale di preghiera di Padova e dintorni.

Jamil (figlio, M, 29 anni): era un garage che una persona aveva dato così, nel senso, siccome non abbiamo un posto dove pregare noi musulmani [...] sotto imbucato, praticamente un bunker più che, però insomma [...] anche là c'erano delle difficoltà con i vicini perché non volevano, sentivano la preghiera, battevano di notte, fino a cinque anni fa [...] dopo, è stato acquistato con molta fatica un altro luogo e molto più spazioso.

Rania (TP, M, 22 anni): anche la moschea aiuta secondo me, cioè oltre ai genitori. Non la moschea nel senso che vai lì a pregare, ma la moschea che vai a fare i corsi, le lezioni sulla religione [...] gli incontri secondo me aiuta molto, è anche un luogo di confronto.

In Jamil la necessità di un posto dove pregare si collega anche al bisogno di un riconoscimento del 'noi musulmani' e a come il 'voi' è rappresentato dall'ostilità della popolazione locale nei confronti dei musulmani. Nel discorso l'intervistato fa riferimento al percorso tramite cui le persone si sono organizzate per avere un posto di preghiera, e all'alterità percepita dai vicini 'non musulmani'.

La moschea non assomiglia a uno spazio sacro dedicato alla preghiera e diverso dallo spazio profano della vita quotidiana, ma offre corsi di arabo e doposcuola per i bambini, come possibilità di formare comunità, allo stesso modo dei convegni annuali che promuovono la creazione di reti tra gruppi attivi in diverse città della zona, come Verona e Vicenza<sup>94</sup>.

Tra le famiglie focolari la socializzazione religiosa istituzionalizzata è strutturata secondo l'età, a partire da un percorso denominato "Gen"<sup>95</sup> che si divide in quattro gruppi e comprende bambini dai quattro fino a adulti di trent'anni.

Il Movimento dei Focolari ha sperimentato una grande diffusione a livello geografico,<sup>96</sup> che non è emersa nelle origini del movimento ma è stata costruita dopo e ha costituito l'inizio del

---

<sup>94</sup> Per esempio durante il convegno del Consiglio Islamico di Verona ho trovato persone che conoscevo dalle associazioni marocchine di Padova e dei Giovani Musulmani d'Italia (Note etnografiche, aprile 2012)

<sup>95</sup> Gen significa 'generazione nuova'.

processo di internazionalizzazione che ha portato il movimento ad essere presente oggi in 182 paesi così diversi e lontani. Questa dimensione internazionale ha fatto delle risorse comunicative il principale strumento nella costruzione tanto della sua memoria collettiva come della sua identità comunitaria.

La spiritualità che Chiara Lubich proponeva ai suoi fedeli e “la vita in comunione” guidati da un carisma di unità dopo il Concilio Vaticano II vengono ufficializzati con la nascita e lo sviluppo dei movimenti ecclesiali, che organizzano i laici con lo scopo di avvicinare le persone all’istituzione religiosa (Fondi & Zanzucchi 2003, pag. 100).

Come testimonianza della socializzazione religiosa dei membri del movimento, si riproduce una fotografia visionata durante l’intervista con una delle famiglie che da più di dieci anni appartengono al Movimento dei Focolari.



*Album di famiglia, esteriore, località italiana, supporto cartaceo scannerizzato, ritratto di gruppo, foto in occasione di una gita.*

---

<sup>96</sup> La sua dimensione internazionale si è fatta evidente dopo il 1993, con la trasmissione in tv del Familyfest di quell’anno, realizzato in contemporanea in diverse capitali di diversi continenti. Allo stesso modo, durante i suoi viaggi europei e internazionali Chiara Lubich ha ricevuto diverse lauree e dottorati *honoris causa* in diverse discipline, così come le cittadinanze di Roma e Buenos Aires, e riconoscimenti ai suoi progetti, come quello di economia di comunione, a partire dal 1996 queste distinzioni e la stampa collaborarono con la diffusione del movimento (Fondi & Zanzucchi 2003, pag. 427).

Romeo (padre, MF, 63 anni): ...questa era un ritiro un po' fuori con questo sacerdote, era un seminarista anzi, che è stato il mio primo riferimento spirituale, avevo nove anni, eravamo andati col catechismo praticamente... eravamo andati a fare un ritiro spirituale, non mi ricordo il nome del posto... e quindi eravamo andati su, qua stavamo facendo lo spuntino... con la CR era (l'Azione Cattolica)

Romeo descrive la fotografia; una scena della sua educazione religiosa nell'infanzia, si tratta del gruppo del catechismo dell'Azione Cattolica, in cui si vedono i bambini, tutti maschi, forse anche amici di Romeo. Il sacerdote in alto abbraccia uno dei bambini al suo fianco, come avvolgendo tutti (i maschietti) del gruppo, e nell'altra mano tiene del cibo, in segno di condivisione del pasto con i bambini. Il discorso dell'intervistato segnala il sacerdote della foto come sua prima figura di riferimento spirituale. Il significato della fotografia è religioso ma anche scherzoso, perché i bambini sembrano divertirsi in questa gita, e al tempo stesso fanno riferimento alla comunità locale e religiosa del paese dove è nato Romeo.

D'altra parte, la generazione dei figli nati quando i genitori formavano parte del Movimento dei Focolari ha frequentato i percorsi Gen all'interno del movimento, a partire dai quattro anni di età nel caso dei fratelli Vanessa e Paolo, che lo frequentano ancor oggi.

Vanessa (figlia, MF, 31 anni): con i Gen, era più facile perché tu ti trovavi a posto per parlare. Erano a Padova in centro, mi ricordo andavamo a casa della nonna di una che ci dava, un appartamento vecchio, e allora ci trovavamo lì, facevamo la merenda, si giocava insieme e si leggeva magari qualche frase di Gesù, qualche risposta di Chiara così, mi è sempre piaciuta questa modalità più pratica e non quella della parrocchia che è sempre molto statica.

Paolo (figlio, MF, 27 anni): c'è ancora la Parola di Vita, questa frase, questo commento del Vangelo di Chiara riadattata ai più piccoli, quindi avevi più figure meno testo così, allora si leggevano quelle tre righe e dopo si colorava la parola di vita. Si raccontava un po' così gli atti d'amore. Ah io ho aiutato mia mamma ad apparecchiare la tavola, sono stato molto contento, c'era un po' questo scambio mezz'ora, poi si giocava a calcio [...] quando diventi Gen 3 lì hai un po' più di creatività, di possibilità anche, no, allora magari inizi a commentare la Parola di Vita, quella degli adulti, e te li trovi anche al di fuori degli incontri con i tuoi amici.

Vanessa mette in risalto la particolarità della dinamica utilizzata dai gruppi Gen, con i contenuti della pastorale adattata ai bambini, paragonata alla formalità del catechismo tradizionale, mentre Paolo evidenzia lo sviluppo delle possibilità di partecipazione, ma anche la costruzione della dimensione collettiva che si stabilisce nel corso del tempo, nella crescita dei membri e anche nei vincoli di amicizia che si creano tra di loro. Come si è detto prima,

attualmente Vanessa partecipa al gruppo delle volontarie e Paolo è un Gen 2; sono due casi di una famiglia in cui non soltanto i due figli sono integrati, ma anche i genitori partecipano al movimento.

Tra gli armeni, Carla ricorda com'è stato a livello istituzionale il suo rapporto con la religione in riferimento all'isola degli armeni e alla parrocchia locale, dove ha frequentato il catechismo, come i suoi fratelli, nella socializzazione tradizionale italiana, anche perché non ci sono istituzioni armene al di là dell'isola, e il collegio era riservato agli uomini figli di armeni.

Carla (figlia, CA, 51 anni): io mi ricordo, da un lato c'era tutta la religiosità diciamo armena per cui molto spesso andavamo a San Lazzaro, più volte durante l'anno e lì c'era questa messa di un paio d'ore, cantata, con l'incenso, rito orientale, lì a San Lazzaro nella cappellina che tu hai visto, d'altro lato c'era il percorso occidentale, io andavo a catechismo, facevo i sacramenti, prima confessione, prima comunione, in parrocchia.

La spiritualità armena vissuta a livello comunitario viene ricordata dall'intervistata tramite le occasioni di incontro nell'isola per la messa domenicale e le festività armene e cattoliche, caratterizzata da una formalità diversa dal percorso tradizionale italiano del catechismo. Le pratiche appartenenti al rito latino e a quello armeno sono raccontate come separate, anche se sono state parte della socializzazione religiosa della stessa persona, come se rappresentassero differenti religiosità. Queste diverse comunità studiate si ritrovano in occasioni di condivisione, tra cui le ricorrenze religiose, e su queste esperienze e sui rituali religiosi si focalizzeranno i paragrafi che seguono.

## 6.2 I rituali vissuti in comunità.

Ci sono rituali che appartengono allo spazio familiare, analizzati nella seconda parte di questo lavoro, come la benedizione familiare ebraica che marca l'inizio dello *Shabbat*, il rispetto per le leggi alimentari, le preghiere individuali, etc.; e altri rituali, come la celebrazione nel caso focolare e la messa secondo il rito armeno, che sono vissuti nelle rispettive comunità. Nelle interviste queste ricorrenze sono 'ricordate' insieme alla comunità, e legano gli intervistati con i membri di una comunità più ampia, che sono gli altri musulmani, gli altri armeni, gli altri ebrei, gli altri focolari.

Si presentano di séguito frammenti delle interviste ai figli di queste famiglie, che fanno riferimento alla trasmissione in queste occasioni collettive, di condivisione della propria religiosità nello stesso spazio e tempo con altri membri del gruppo.

Carolina (figlia, CA, 43 anni): diciamo che prima che non avevamo i bambini, diciamo che c'era più tempo di partecipare agli incontri era più una frequenza un po' più consistente, adesso, la messa la domenica, però per dirti fanno degli incontri in patronato alla sera alle nove devo metterli a letto, non posso venire.

Ugo (figlio, CA, 47 anni): diciamo che noi abbiamo frequentato la comunità armena di Roma [...] Una decina di anni praticamente. Io avrò avuto tredici anni [...] nonna ovviamente capiva tutto è la sua lingua e lei poteva parlare con i preti, con i sacerdoti. Però io ricordo che non era una messa molto numerosa, c'era poca gente, questo mi pare di ricordare, adesso io per molto tempo ho frequentato anche negli anni 2000 [...] ho trovato molta più gente perché c'è stato un po' di immigrazione.

Nel primo estratto, Carolina fa riferimento al calo di frequenza sua e di suo marito alla celebrazione eucaristica e alle attività del gruppo credente da quando hanno i figli, dall'altra parte si percepisce un senso di appartenenza alla comunità locale e alle attività del patronato, lo stesso dove ha conosciuto suo marito. In Ugo, il senso di appartenenza o di discendenza verso la comunità armena di Roma lo ha portato a continuare i rapporti con il gruppo anche dopo il cambio di residenza e la scomparsa di sua nonna armena, grazie ai vincoli stabiliti con i religiosi della congregazione.

Le celebrazioni sono intese come “pratiche di memoria” (Hervieu Léger 1993), cioè come modalità concreta tramite cui gli elementi del passato sono conservati e trasmessi come forme di continuità del passato nella comunità; un sistema di abitudini ripetute che legittimano universi di significati o l'*habitus* in Bourdieu (1980).

Il mese di *Ramadan* è il periodo che spesso gli intervistati musulmani ricordano in riferimento ai rituali che congregano tanto la comunità locale come quella più ampia dei musulmani, perché così come “tutti i musulmani” del mondo guardano allo stesso luogo durante le preghiere, così durante un mese all'anno sono accomunati dalla pratica del digiuno.

Jamil (figlio, M, 29 anni): io mi ricordo molto il periodo del *Ramadan*, che anche proprio il clima che si formava e anche unirsi alla sera per mangiare, mi ricordo questo ambiente e mi ricordo anche alla tv facevano mezz'ora prima di cominciare a mangiare, prima del tramonto c'era la lettura del Corano in tv, però mi ricordo sempre che era lunghissimo quel periodo la prima di cominciare a mangiare.

Khalid (figlio, M, 34 anni): c'è una festa grande quella di montone (agnello), quando Abraham voglio uccidere suo figlio Ismael. Perché Dio a lui, allora lui dice a suo figlio, io devo uccidere te, lui dice quando tu mi uccidi quando morto mi trovi davanti da te. Lui bravo (il figlio) allora quando il padre vuole ucciderlo allora il Dio l'ha portato un agnello, un grande agnello, quando questo agnello è arrivato a noi, noi fare questa cosa che è arrivato per dire questa religione questa festa di montone[...] comprare il montone grande (agnello), qua in Italia loro vietato di fare questa roba.

Jamil ricorda il clima di condivisione nel momento del tramonto e del pasto permesso durante la giornata, Khalid invece racconta la ricorrenza religiosa, che rappresenta la seconda festa più importante dell'Islam e ricorda il sacrificio di Abramo; durante l'intervista mi fa vedere la foto di un agnello vivo dentro la casa dove stiamo facendo l'intervista. Questa festa viene descritta dall'intervistato come un rituale comunitario e familiare; a Padova vengono affittate delle palestre per la preghiera collettiva,<sup>97</sup> e dopo le persone seguono la ricorrenza nelle loro case con il 'sacrificio' di un agnello che verrà condiviso con tutti.

In rapporto alla condivisione del pasto e al considerare i vicini come parenti, già descritto nel capitolo sulla famiglia, Amina fa riferimento a questa dimensione collettiva, forse di origine religiosa ma anche etnica, che accomuna attorno al cibo.

Amina (figlia, M, 27 anni): Ed è quasi, è triste a volte dover mangiare solo noi cinque, noi della famiglia capito, invece il sabato e la domenica più festa è già più sentito, è anche vissuto questo legame, questo rapporto con le altre persone che forse il fatto di digiunare di sé per sé. Capito? è molto sentito questo senso di unione.

Amina, invece, parla dell'importanza della condivisione del primo pasto del giorno dopo il tramonto durante il *Ramadan*; la condivisione per lei lo rende più significativo, e segnala la dimensione sociale religiosa e anche della memoria collettiva che si attualizza nel rituale.

Luca e Khalid, poi, descrivono nei prossimi estratti due pratiche comunitarie all'interno dei loro gruppi confessionali di riferimento: i campeggi per famiglie ebraiche e la preghiera del venerdì in moschea.

Luca (figlio, E, 37 anni): la mia famiglia ha iniziato a frequentare di più negli ambienti ebraici con gente che veniva da fuori, da Roma, magari qualche israeliano, qualche francese etc., erano questi campeggi, si chiamava DAC allora, Dipartimento Assistenza Culturale.

---

<sup>97</sup> In una delle due palestre affittate a Padova dalle associazioni per la Festa del sacrificio, circa 300 uomini, 60 donne e 40 ragazzi fino ai 20 anni si riuniscono per due ore al mattino per la preghiera collettiva (Note etnografiche, novembre 2011).



Khalid (figlio, M, 34 anni): Per andare prima in moschea devo fare una, devo lavare una cosa particolare, prima le mano, bocca, naso, viso, ancora qua (l'avambraccio) dopo piedi, capelli, dopo le orecchie... in ordine, se sbagliato non c'è problema (l'ordine) dopo prima di andare alla moschea, preghiere due volte, dopo devi aspettare a che arriva l'Imam, voi padre (cristiani), allora quando arriva padre comincia la preghiera.

Khalid descrive il rituale di preparazione per frequentare la preghiera collettiva, nel quale si eliminano simbolicamente le impurità che si portano dell'ambiente profano. Scrive Pace (1999, pag. 105) che "la religiosità maschile deve esprimersi nel segno dell'ordine, deve manifestarsi nell'ambito di una liturgia prefissata, nella quale le espressioni del corpo e il linguaggio delle emozioni interiori siano accuratamente controllati, disciplinati e finalizzati al rendimento di grazie a Dio".

Allo stesso modo che in altre interviste alle famiglie musulmane di questa ricerca, l'intervistato fa una comparazione tra l'imam e il sacerdote, assumendo la parte del 'noi musulmani' e inquadrando la ricercatrice nel 'voi cristiani', come si è discusso nel capitolo precedente.

Luca descrive poi come si è sentito a condividere il sabato con i suoi cugini in Israele. A differenza di come è abituato a fare nel suo paese, là poteva vivere insieme agli altri lo *Shabbat* in un contesto in cui la vita ebraica è seguita dalla maggioranza, ed egli aveva la possibilità di condividere la giornata festiva con i famigliari della sua età, possibilità che non trova a Padova.

Luca (figlio, E, 37 anni): avevo sedici anni, in Israele e ho passato un sabato con i miei cugini [...] e lì io ho fatto un sabato bellissimo osservando perché essendo tutta la comunità così, quindi c'era, ci si trovava al parco, e allora non occorreva mettersi d'accordo perché tanto si era tutti al parco dopo mangiato perché il quartiere dei ragazzi etc., si trovavano tutti lì, non c'era bisogno quindi l'influenza della società è importante.

Luca si trovava dunque in una comunità dove molti avevano le stesse abitudini, a differenza di Padova dove avvertiva una diversità rispetto agli amici; in Israele non bisognava prevedere o gestire queste abitudini per conciliarle con gli altri, perché tutti facevano lo stesso.

Riccardo e Simone descrivono momenti di festività ebraiche, che ricordano come significative per loro e che si svolgono in Sinagoga alla presenza della comunità locale.

Riccardo (TP, M, 51 anni): il momento in cui si faceva nella cerimonia di venerdì sera la santificazione del vino per celebrare la festa venivano portati i bambini a bere il vino e ricordo che c'era diciamo così, l'addetto, il custode della sinagoga che veniva a prendere tutti questi bambini che stavano nel tempio e li portava su per bere il vino dall'ufficiante.

Simone (padre, E, 65 anni): il settimo giorno della festa di *Shukkot* quando si fanno con i rotoli della *Torà* i giri intorno all'altare con le palme del *lulav* in mano.

Anche in questi estratti, gli intervistati ricordano nel primo caso la benedizione iniziale dello *Shabbat*, e nel secondo *Shukkot*, tramite le loro immagini del Tempio in cui era presente la comunità ebraica, e queste celebrazioni rintracciano dei simboli particolari di una memoria religiosa nel rapporto del soggetto con queste pratiche d'infanzia.

La celebrazione come rituale fissa nella memoria (individuale e collettiva) e rinnova il patto di fede che unisce alla comunità. Le convenzioni sociali si materializzano nei rituali e nelle cerimonie degli attori, nelle sue pratiche sociali (routine) che producono e riproducono la cultura del gruppo e della organizzazione (Gobo 2001).

“Il primo giorno voi prenderete un frutto di bell'aspetto, in ramo di palma, dei rami dell'albero della mortella e dei salici di fiume” (Lev. 23,40). Quattro spezie formano il *lulav*, in segno di gratitudine a Dio e per chiedere protezione; il settimo giorno della festa si fanno sette giri attorno alla sinagoga con il *Sefer Torà* in testa e i mazzetti di *lulav* (Gugenheim 1978).

Tra le famiglie cattoliche armene, tanto i matrimoni quanto i battesimi e le cresime<sup>98</sup> dei figli di queste unioni si celebravano a San Lazzaro, come si fa anche attualmente, e altre ricorrenze annuali come la Festa dell'Uva durante l'estate italiana, che aggrega la comunità con la visita ai discendenti di armeni con le loro famiglie.

Ricercatrice: e voi frequentavate SL?

Carla (figlia, CA, 51 anni): spesso, Pasqua e Assunta sempre. Assunta è il 15 agosto.

Ricercatrice: è la benedizione dell'uva?

Carla: sì, è la stessa festa per gli armeni [...] infatti loro non mangiano uva prima del 15 agosto.

Altre ricorrenze religiose armene sono la benedizione dell'olio, Santa Croce, la festa della benedizione dell'uva, e il giorno di Mechitar, fondatore dell'ordine dei padri armeni di

---

<sup>98</sup> Nel rito armeno i sacramenti del battesimo e della cresima vengono ricevuti insieme.

Venezia;<sup>99</sup> queste ricorrenze sono ricordate dalle famiglie discendenti di armeni intervistati che le hanno frequentate o lo fanno attualmente.

La Festa dell'uva, per esempio, mette in rapporto la vendemmia come pratica del lavoro e l'alimentazione con una festività religiosa, e costituisce un rituale di una comunità fondamentalmente religiosa. Sull'uva ci sono credenze e pratiche, ed è una tradizione che, come si capisce dal discorso, ha un significato particolare per gli armeni.

D'altra parte, tra i focolari i convegni, che si svolgono in genere durante tre giorni con una periodicità annuale,<sup>100</sup> sono occasione d'incontro per la comunità locale, ma anche internazionale. La fotografia riprodotta qui di séguito emerge dall'intervista con i genitori di una delle famiglie, e raffigura un incontro della comunità focolare del Triveneto. Tramite quest'immagine si è voluta mostrare l'estetica di questi incontri, simili a quelli osservati durante la ricerca sul campo.

---

<sup>99</sup> Durante il 2012 è stata organizzata una visita a Venezia e all'isola di San Lazzaro, in occasione delle celebrazioni per il cinquecentenario della stampa a Venezia del primo libro in lingua armena (Note etnografiche, marzo 2012).

<sup>100</sup> Il convegno degli aderenti del 2011 ha riunito durante tre giorni più di mille persone di dieci nazionalità diverse e di diverse città italiane (36 persone di Padova e Venezia). Durante il convegno si sono tenute presentazioni sui diversi aspetti del movimento, tramite testimonianze e momenti di condivisione (note etnografiche, novembre 2011).



*Album di famiglia, interiore, località veneta, supporto digitale, foto in occasione di eventi religiosi.*

Romeo (padre, MF, 63 anni): Questa è la sala del palazzo dello sport di Trento, inaugurato per l'occasione, quando Chiara Lubich è venuta a Trento nel 2000... e Lucia aveva dodici anni [...] con molta disinvoltura ha chiesto a Chiara Lubich... delle volte può capitare di perdere la fede in Dio, di non credere in Dio e che cosa ci puoi dire?

Chiara ha tirato fuori una cosa incredibile, è un aspetto di Gesù in croce, anche quello è sofferenza, quindi non è entrata neanche per sogno nel merito del dubbio [...] diciamo che è stata uno strumento nelle mani di Dio per fare una cosa bella che Chiara ha lasciato.

La fotografia evidenzia la sala della città di origine di Chiara Lubich, Trento, piena di persone durante la conferenza della fondatrice del Movimento dei Focolari. I genitori di Lucia sono tra il pubblico, probabilmente seduti nella postazione da dove è stata scattata la fotografia. Lucia è sul palcoscenico, forse durante il momento delle domande. “Chi beve l’acqua pensa alla fonte. Chiara la nostra fonte sei tu”, si può leggere sopra il palcoscenico.<sup>101</sup>

Nella fotografia, la dimensione comunitaria è presente con i membri di questa famiglia ma anche nella comunità religiosa, di Trento e delle diverse città che compongono la zona del

<sup>101</sup> L'estetica del convegno, come mostra la foto, ricorda quella di un convegno di aderenti a cui ho partecipato nel novembre 2011, in cui la presenza di telecamere ricordava un programma tv dal vivo.

movimento, della quale fa parte Padova. L'immagine svolge la funzione di solennizzare e immortalare l'evento religioso tramite il supporto visuale, che tramite l'intervista permette ricordare dettagli dell'accaduto.

Nello specifico, alcune fotografie, come quelle riprodotte nella prima parte di questo lavoro, mostrano riti di passaggio ed evocano aspetti del passato che sono significativi se si pensa all'evoluzione di un processo, allo sviluppo di un gruppo, in particolare alla crescita delle attività e diffusione del Movimento dei Focolari. D'altronde è anche interessante la presenza delle videocamere nei convegni del movimento e come vengano utilizzati i materiali visuali dei discorsi della fondatrice ed ex presidente, e acquisiscano un senso di memoria-archivio dopo la sua morte.

### 6.3 Sulla partecipazione (e l'appartenenza)

Questa sezione articola le pratiche come il modo di appartenere al gruppo credente, ed è organizzata in primo luogo a partire delle interviste con le famiglie ebraiche, musulmane, armene e focolari.

La partecipazione è uno degli atteggiamenti per cui le persone fanno parte di un gruppo (Pace 2007), cioè il modo in cui tramite le azioni individuali distinguono che fanno parte di un gruppo e con questo di un modo rappresentarsi il mondo.

Laura, ad esempio, nel prossimo estratto racconta come l'ingresso nella comunità ebraica è stata una decisione, perché la sua socializzazione religiosa viene definita come un mix tra cattolica e laica, una via di mezzo che non ha bisogno di osservanza.

Laura (madre, E, 65 anni): ...io ho avuto una educazione un po' così, insomma cioè, una educazione un po' cattolica un po' laica, un po', dopo dai dodici anni in su, no prima anzi veniva il rabbino [...] a dare lezioni di ebraico [...] Poi dopo verso i dodici, tredici anni ho cominciato a frequentare i campeggi, che sono campeggi in albergo dove si radunano i giovani ebrei di tutta Italia [...] poi dall'età di ventuno ho diciamo deciso di entrare ufficialmente nella comunità ebraica [...] ho voluto io essere iscritta.

Sull'iscrizione a una comunità, Della Pergola spiega che era “necessaria per chiunque voglia usufruire dei servizi religiosi, come matrimoni o divorzi con rito religioso ebraico, circoncisione, sepolture in cimiteri ebraici, nonché dei servizi scolastici (scuole ebraiche), sanitari e di assistenza sociale” (Della Pergola 1976, pag. 42).

Iscriversi alla comunità ebraica per Laura significa una decisione sulla sua appartenenza alle due confessioni in cui era cresciuta, e lo fa in un'età in cui il matrimonio è una possibilità reale; infatti conoscerà suo marito in uno dei campeggi per giovani ebrei e si sposerà a ventisei anni.

Appartenere a un gruppo implica una rete di rapporti con i suoi membri, che legano queste persone a livello comunitario in diversi luoghi e momenti della loro vita, come nel caso di Laura, che dai ventun anni fino a oggi ha visto celebrare matrimoni, nascite dei figli e adesso dei nipoti delle persone che come lei frequentano la comunità ebraica.

In rapporto con la partecipazione, inoltre, Riccardo fa riferimento ai credenti che distinguono tra le diverse ricorrenze come se alcune garantissero l'appartenenza.

Riccardo (TP, E, 51 anni): in certe feste il tempio che era strapieno, in altre feste dove il tempio era meno pieno [...] per il discorso di mettersi a posto la coscienza fanno una scala di valori e dicono che questa festa è più importante rispetto ad un'altra e allora lì ci vado e quell'altro giorno che è meno importante posso non andarci perché è importante no, e come dire quello che va in chiesa solo il giorno di Natale, se ci va. L'ebraismo non è per l'occasionalità, l'ebraismo è per la quotidianità, cioè ogni giorno è importante.

In questo frammento l'osservanza dei precetti è messa in rapporto con l'appartenenza, che include tanto le preghiere pubbliche come le *mitzvot* che si seguono a livello individuale e familiare, quest'ultime dipendono dall'eterogeneità della osservanza delle famiglie della comunità padovana.

Nel prossimo estratto, invece, Loris, il figlio più piccolo di una delle famiglie intervistate, si definisce ebreo ma prescindendo dalle sue pratiche religiose, e sostiene che questo approccio si può estendere ad altri amici coetanei.

Loris (figlio, E, 25 anni): non sono religioso, forse se mi fermo a pensarci forse non credo neanche in Dio [...] mi sento ebreo pur non praticando le norme dell'ebraismo [...] come i miei amici vanno alla messa di Natale io vado in sinagoga quando ci sono le festività e quando mi viene chiesto di andare per questi motivi.

Nel caso di Loris l'appartenenza è in rapporto con la "cultura ebraica", e in questo modo l'intervistato separa l'ebraismo dalla sua dimensione religiosa, ma frequenta la comunità solo nelle ricorrenze, come alcuni cattolici vanno a messa due volte all'anno.

Tra i musulmani intervistati si propongono due estratti per l'analisi di questa dimensione di appartenenza al gruppo credente: la prima è in rapporto al comportamento quotidiano come musulmano, un discorso sull'ortoprassi che si ritrova anche nel rispetto dei precetti ebraici e che si può trovare tra le famiglie focalari intervistate, come è stato trattato nel capitolo sulle pratiche della famiglia.

Jamil (figlio, M, 29 anni): Io devo dare il buon esempio da musulmano, se io per dire credo in Dio e credo che sia la mia salvezza cercherò, se voglio bene alle persone che mi stanno attorno, cercherò di imitare con l'esempio, e con l'esempio sai anche tu che non è il dire fare, l'esempio è darlo, è comportarsi come dovrebbe essere come bisognerebbe, infatti anche quello è stato il discorso del salmo del venerdì, questo fatto. C'erano gli amici del profeta che non stavano a dire, devi comportarti così, non devi rubare, diciamo dando l'esempio, e gli altri vedevano come si comportava e cercavano di imitarlo.

Il buon musulmano imita la vita del Profeta e frequenta la moschea; questa osservanza implica l'appartenenza a una confessione e la scelta (e la responsabilità) che la religione sia l'universo di senso che orienta la vita dell'intervistato, le sue azioni e giudizi.

In secondo luogo, Amina aggiunge una visione di genere sulla religione vissuta in Italia come minoranza, in rapporto alla tradizione cattolica e alla questione dell'appartenenza, spiegando che non usa il velo ma non per quello non si sente musulmana.

Amina (figlia, M, 27 anni): per noi donne è più difficile rispetto a un uomo, vivere la religione in maniera più tranquilla. È più visibile, quindi io comunque non ho mai negato di essere musulmana fuori, assolutamente, si parla di Islam sono la prima a scattare capito. Però non vedo necessario il fatto di renderlo così tanto visibile, per carità, è un obbligo delle musulmane vestirsi anche in un determinato modo.

In rapporto al rispettare quello che considera un precetto del Corano, cioè l'obbligo del velo, Amina fa riferimento alla sua situazione di migrante in un paese di tradizione cattolica tramite un segno visibile della sua religione. Il velo che dovrebbe proteggerla dallo sguardo degli altri la fa vivere meno tranquilla, perché la segnala rispetto a chi non lo usa.

“L'Islam dunque quando si auto-rappresenta, deve costantemente tradurre l'ordine che si trova dinanzi a sé, la presenza dell'Occidente che gli fa da schermo” sostiene Allam (2002, pag. 38).

Nel caso del gruppo dei cattolici armeni, la variabile etnica è un fattore di coesione e di trasmissione della lingua, della cultura e degli stili di vita che la religione tende a preservare;

così, in Italia questa comunità parlava in armeno e mangiava i piatti caratteristici armeni, nei raduni degli anni '30 come in quelli di adesso.

Per le famiglie armene gli incontri organizzati dalla comunità di Padova sono tra i ricordi delle pratiche comunitarie di questo gruppo; Carla e Agop raccontano le gite frequentate dalla loro famiglia, come quella della foto che si riproduce.

Carla (figlia, CA, 51 anni): (nelle vicinanze di Padova) i padri armeni avevano una bellissima villa, una casa dove andavano a fare [...] ecco andavamo spessissimo lì, almeno due o tre volte all'anno per anni... per decenni.

Agop (figlio, CA, 48 anni): c'era la festa della Santa Croce a settembre e poi altre gite... sì.



*Album di famiglia, esteriore, località veneta, supporto cartaceo scannerizzato,  
foto in occasione di una gita, in situazione di tempo libero.*

Nella fotografia si vede un tavolo di donne all'aperto in occasione di una gita; i soggetti possono essere collegati da rapporti di parentela, amicizia e appartenenza al gruppo della comunità armena. Tra i posti segnalati dai fratelli Carla e Sirum vi sono istituzioni religiose,



in rapporto particolare con i padri mechtaristi e la loro presenza a Venezia e a Padova. La comunità si è formata attorno a questa congregazione e alla loro simbolica presenza in Italia come riferimento alla terra madre. Nella fotografia si vedono membri della comunità e diverse generazioni di queste famiglie che passano la giornata all'aperto, tra giochi e chiacchiere. Nell'immagine si riconoscono alcune delle persone intervistate e anche persone che possono essere le nonne armene e anche italiane di Padova e della zona, come la nonna e il padre di Carla e Sirum. Invece la prossima foto è di un altro incontro dove si può intravedere un senso di sociabilità e condivisione tra le persone fotografate.



*Album di famiglia, esteriore, Padova, supporto cartaceo scannerizzato, margini decorati, foto in situazione di tempo libero.*

Linda (madre, CA, 82 anni): sono tutte le ville dei padri armeni [...] Questo è papà... e un padre... e queste erano tutte, infinite... via alla domenica con gli armeni (fa riferimento a riunioni sociali)... questo è una fetta del parco che avevamo noi a Padova, [...] è una vecchia villa dei padri armeni con viali.

La foto ricorda una festa a Padova con la comunità armena, e si vede uno dei padri mechitaristi che tiene il globo. A differenza della fotografia precedente, in questa si vedono giovani e adolescenti maschi che aspettano il momento in cui verrà lanciato il globo. Il senso della fotografia è comunitario ma anche ludico: si vedono soprattutto giovani entusiasti accompagnati dai Padri mechitaristi.

L'isola ancora una volta è il luogo di raduno, e la rappresentazione della casa, come è stato analizzato nella prima parte di questo lavoro, e nel racconto di Agop si ritrova questo luogo di memoria della comunità.

Agop (figlio, CA, 48 anni): appunto, ma penso a San Lazzaro in cui trovi quello che viene dalla Siria, dall'Argentina, dal Canada... però appunto lo senti vicino e condividi anche fraternamente insomma, sia il momento liturgico che il momento conviviale proprio perché riconosci... così... la stessa familiarità con rispetto al momento spirituale che vivi ma non certo di modo chiuso.

San Lazzaro viene rappresentata come una comunità che non è esclusiva, ma è in rapporto con gli altri gruppi cattolici, ed è il simbolo delle comunità diasporiche e luogo di raduno di persone che si riconoscono armene, e anche dei loro discendenti. La loro amenità viene vissuta in modi completamente diversi a seconda del paese in cui si vive, ma a San Lazzaro viene vissuta anche nella liturgia; così il dispositivo religioso dà senso a un rituale e a una comunità.

Gli intervistati membri del Movimento dei Focolari hanno una partecipazione attiva non soltanto nelle riunioni del gruppo di riferimento, che può essere quello dei giovani, delle famiglie o dei volontari, ma anche in attività trasversali che occupano molti spazi di sociabilità delle loro vite.

Lucia e Marcella spiegano le loro motivazioni per vivere la spiritualità tramite la partecipazione a un movimento ecclesiale, con le sue dinamiche, comunicazioni e pratiche caratterizzanti.

Lucia (figlia, MF, 22 anni): di sicuro l'ho conosciuto perché i miei mi portavamo agli incontri da piccolina [...] negli anni è diventata una mia scelta di continuare ad andarci, non ci vado perché me lo dicono i miei perché insomma ho ventidue anni penso di avere anche un pensiero mio distinto dal loro insomma, quindi adesso è una cosa naturale, lo faccio perché mi piace. Perché mi fa sentire più completa. Così... ma appunto né lo faccio su costrizione né lo faccio per abitudine.

Marcella (figlia, MF, 37 anni): sarei molto abbattuta come nel senso se non avessi questo supporto o farei facilmente mi butterei giù facilmente per ogni errore per ogni cosa che succede di negativo così, e anche mi lascerei molto di più mi lascerei prendere dal materialismo del mondo, dal consumismo, da questo vortice che è la frenesia della vita.

Dagli estratti si evidenzia una continuità nella scelta di frequentare questi gruppi come un aspetto della vita che si vuole coltivare. Allo stesso modo, è un'esperienza che arricchisce, secondo il racconto di Lucia, che corrisponde al modo in cui il gruppo pensa a sé stesso come non escludente ma in “comunione” con altre realtà e confessioni, anche nelle attività al di fuori dell'ambito strettamente religioso. Il movimento appare nei due frammenti come una scelta, un inserimento “naturale” nel gruppo tramite i genitori ma anche una scelta consapevole frutto della maturità; soprattutto in Marcella, è un rifugio contro il materialismo del mondo. In questo modo, il movimento appare come la possibilità di vivere in un altro modo.<sup>102</sup>

Carolina e Domenico partecipano al gruppo *Famiglie nuove*, nato nel 1967, che ha come base quattro pilastri che sono la spiritualità, l'educazione, la sociabilità e la solidarietà (www.famiglienuove.org, 2012) nella vita familiare. Il primo incontro internazionale è stato il Familyfest del 1981, con 24000 persone; nel 1982 è nata la “Scuola Loreto” per la formazione delle famiglie, basata sullo studio del carisma dell'unità, con particolare attenzione alla prospettiva matrimoniale (Fondi & Zanzucchi 2003, pag. 230).

Carolina (figlia, MF, 42 anni): l'ultimo incontro che abbiamo fatto giusto domenica scorsa alla fine un po' tutti avevano problema con i figli con la scuola [...] la scuola acquista un altro piano, perché abbiamo avuto l'opportunità di tirar fuori questa cosa che sembrava un macigno è diventata un sassolino [...] dei cristiani forse facevano anche questo all'inizio quando si trovavano, alla fine di questo hai bisogno che poi vissuti sotto la luce dell'amore e di quello che ti dice Chiara prima e quindi ti danno la soluzione a tante cose alla fine.

Domenico (figlio, MF, 43 anni): Bello anche ogni tanto fa bene trovarsi anche con persone forse non troppo chiamiamo intime di famiglie, di confrontarti di certi temi più liberamente, di certe cose se dovessimo parlarne in famiglia è un po' più difficile magari, approfondire e forse, non dico liberarti ma puoi parlare un po' più liberamente, in famiglia.

Negli incontri settimanali di gruppo i membri dei focolari trovano risposte nelle parole di Chiara Lubich che commentano il Vangelo, e le applicano ai diversi ambiti della loro vita quotidiana. La metodologia degli incontri prevede una messa in comune delle esperienze, che

---

<sup>102</sup> Virginie Alnet nella sua ricerca chiama 'bolle di santità' le cittadelle del movimento, in particolare una Mariapoli italiana.

sono condivise in molti casi con gli altri membri, perché i gruppi si formano secondo una logica di similitudine tra di loro. Il condividere le esperienze stabilisce una dinamica di fiducia nel gruppo che aiuta a sviluppare vincoli affettivi e d'appartenenza tra di loro e con la rete più ampia che forma il movimento.

Nel racconto di Carolina queste riunioni sono il modo di condividere con gli altri, riconoscersi in questi racconti e trovare conforto nella dimensione di gruppo. Allo stesso modo, queste riunioni rievocano tanto la tradizione della fondatrice insieme alle sue compagne agli inizi del movimento come quella dei primi discepoli di Gesù. Questa proposta religiosa si trasloca anche fuori delle dinamiche del gruppo per estendersi alle vacanze, come nel caso di Domenico la gita alla cittadella di Loppiano.

#### 6.4 Osservazioni conclusive.

Fin qui, da questo capitolo le pratiche collettive emergono come un concetto che permette articolare la memoria della religione e le dinamiche dei gruppi, in particolare nelle ritualità, dove si unisce quello che la comunità vuole che sia fatto e quello che le persone fanno. Così le pratiche costituiscono il modo in cui sono le istituzioni e i suoi praticanti e in queste comunità lo spazio religioso costituisce il luogo del 'dove' e del 'quando'.

Ci sono diverse forme di partecipazione secondo le comunità; per alcune, come quella dei focolari, essa può definirsi come partecipazione con militanza (Pace 2007), per cui esiste un impegno di questo gruppo nei diversi cerchi del movimento e dove la partecipazione è il segno della appartenenza. Allo stesso modo, nel caso delle famiglie armene intervistate si può individuare una partecipazione senza militanza, sentita più come un legame familiare con una religiosità particolare a cui si partecipa in diverse ricorrenze. Tra le famiglie ebraiche, invece, all'interno della comunità ci sono diverse sfumature in rapporto alla partecipazione, come nell'osservanza dei precetti, che rispecchiano la diversità interna delle comunità ebraiche italiane, forse in rapporto con le loro origini da diverse provenienze. Nella comunità musulmana, infine, la partecipazione e l'appartenenza non sono in discussione, ma la militanza non è rappresentata secondo il modo di partecipare ma secondo il modo di rappresentarsi nell'alterità rispetto alla maggioranza cattolica.

D'altra parte, esiste una tensione che emerge dal campo empirico tra l'istituzione, la rappresentazione della comunità e i singoli praticanti, nel senso di quello che dovrebbe essere fatto e quello che veramente si fa dal punto di vista dell'osservanza delle pratiche religiose, tanto nel cattolicesimo come nelle altre confessioni.

Per gli ebrei l'insegnamento è l'importanza dell'azione accanto a quella del pensiero, e il rispetto dei precetti ha lo scopo di regolare la vita dell'individuo ebreo nelle sue azioni quotidiane, secondo un comportamento che Della Pergola definisce di "santità". "Nell'ideale di vita ebraico fa sì che l'insegnamento nella tradizione ebraica includa altresì una dettagliata casistica circa il modo secondo il quale l'ebraismo interpreta e risolve le situazioni concrete di fronte alle quali può venire a trovarsi l'individuo nel corso della sua esistenza" (Della Pergola 1976, pag. 239).

Nell'ebraismo, le tre famiglie intervistate presentano differenti livelli di osservanza nelle loro pratiche. In una famiglia è presente il discorso dell'evoluzione nella sua osservanza, mentre per un'altra l'alterità incide nel modo di affermare la loro identità ebraica in un contesto di minoranza. Tra i musulmani, una delle famiglie è cresciuta nell'osservanza dei pilastri dell'Islam e delle sue pratiche, come conseguenza del processo migratorio dal Marocco in Italia; questa formazione è stata vissuta come una crescita familiare e non tanto come trasmissione dai genitori ai figli.

Allo stesso modo, i focolari stabiliscono il loro comportamento quotidiano come la possibilità di spazi di santità nel mondo attuale, qui e adesso. In questo modo, ci sono un'osservanza e un'ortoprassi nei focolari che li collocano come gruppo di attivisti e osservanti all'interno del cattolicesimo.

Queste comunità hanno un forte senso dell'appartenenza; tra di esse, i focolari costituiscono un gruppo di cattolici attivi, per partecipare al quale non ci sono riti d'iniziazione impliciti, e così la frequentazione emerge come l'impegno tacito intrapreso con il gruppo di credenti.

Per quanto riguarda il rituale che accomuna i discendenti di armeni, la riorganizzazione simbolica della messa armena include prima di tutto il tempo in cui si svolge, che è di un'ora; l'omelia, il *Padre Nostro* e alcuni cori sono in italiano, mentre il coro canta in armeno (foneticamente); per una scelta del sacerdote, la messa viene eseguita rivolta ai fedeli, diversamente dalla messa a San Lazzaro, dove due tende si chiudono per l'elevazione.

L'Armenia delle famiglie intervistate è l'Armenia di San Lazzaro; la comunità immaginata (Anderson 1983) viene vissuta nella memoria degli antenati armeni, nel senso che c'è un legame con persone che non si conoscono, un gruppo che ha continuità nel tempo. È il ricordo del familiare armeno, di essere parte di un gruppo per discendenza; ma non ci si sente "dispersi".

Gli ebrei di Padova una volta alla settimana tornano nel ghetto; la comunità diasporica abita fuori dalla terra d'Israele, ma rimane il ghetto come metafora dei confini di un luogo che ha una memoria ebraica italiana (di esclusione e di territorialità).

"Il vivere contemporaneamente nella diaspora e in un non-luogo immaginario (la terra di Israele) è stata una componente tipica degli ebrei, per i quali il Libro (e quindi la produzione di cultura e simbologia) si è fatto metafora di un luogo, il quale non essendo stato più abitato dall'epoca della diaspora (se non da piccole comunità) è stato ancor più soggetto a simbolizzazione e idealizzazione. Fu così prodotta la cultura de-territorializzata per eccellenza"(Trevisan Semi 2006, pag. 118).

Israele non è più una meta d'arrivo come realtà e concreta entità territoriale, politica e religiosa, ma costituisce tutt'ora una nostalgia di qualcosa. Israele è condannato a continuare ad essere un'utopia, e costituisce la speranza di porre fine alla diaspora (Azria 2008).

Invece tra gli armeni non c'è il discorso di essere una minoranza o essere in diaspora, anche avendo elaborato l'essere stati oggetti di un genocidio; rimane l'isola come territorializzazione etnica e religiosa del popolo armeno in Italia.

Trevisan Semi parla di "capitale diasporico" (2006, pag. 121) in rapporto con l'esperienza della condizione esilica come risorsa. D'altra parte, Hirsch definisce la *generation postmemory* pensando alle generazioni ebraiche che non hanno vissuto l'olocausto, ma che ne incorporano il racconto come proprio. Allo stesso modo, possiamo dire che il capitale diasporico post diaspora può coinvolgere anche le generazioni che non si sono mosse ma che hanno un racconto del movimento.

Nel caso musulmano, il sentimento comunitario non è più collegato a un territorio concreto; la comunità immaginaria si crea allora a livello virtuale, e riunisce coloro che hanno tagliato i ponti con il loro ambiente per definirsi solo in funzione di criteri islamici. "Questo spazio immaginario è quello di una comunità religiosa in un mondo ostile o indifferente" (Roy 2003, pag. 120), ma appartiene a una generazione di giovani e non coinvolge i loro genitori.

Per continuare con il discorso dei musulmani in Italia, presso l'associazionismo musulmano islamico c'è la scelta di fare un Islam dichiaratamente italiano, in cui si riconoscano ai musulmani i diritti legati alla libertà religiosa attraverso lo strumento giuridico di una formale intesa (Rhazzali 2013, pag. 54). Si osservano richieste che già evidenziava Pace (1999, pag. 214) in rapporto con le comunità islamiche e il rapporto con lo Stato, come la richiesta dell'ora di religione musulmana nelle scuole pubbliche, i cibi differenziati nelle mense di ospedali, carceri, uffici e scuole; necessità ancora presenti come pratiche di un riconoscimento da parte dello Stato italiano, che separa sempre di più il 'noi' dal 'voi'.

La comunità e le sue istituzioni sono un supporto nella trasmissione dell'osservanza e per radunare quelli che vivono allo stesso modo, come la comunità ebraica, la moschea, l'isola di San Lazzaro e i focolari locali nelle quattro situazioni studiate.

In particolare, nel caso ebraico si percepisce l'eterogeneità di cui è composta la comunità, e nel caso degli armeni, se non ci fosse una comunità religiosa che li raduni, non ci sarebbe proprio il gruppo.

Mentre tra i focolarini esiste un'organizzazione che tende a dare molta identità attraverso una spiritualità<sup>103</sup>, un modello, nelle altre situazioni studiate ci sono tradizioni talmente antiche che si può parlare di reinvenzione di tradizioni in senso dinamico, e reinterpretazioni che ogni comunità costruisce secondo il contesto e la situazione in cui si trova.

Per gli ebrei, e in parte anche per i musulmani, la ritualità è fondamentalmente domestica; invece per i focolarini essa ha dei momenti collettivi che servono a marcare l'identità del gruppo, devono costruirsi un'identità che il centro è la rete delle famiglie.

Il nesso tra un rito domestico che si prolunga in un rito collettivo e il rito collettivo dà senso al rito domestico; questo può legare gli ebrei, musulmani e i focolarini, che hanno questa costruzione della famiglia, del focolare domestico, a differenza degli armeni, per i quali, sebbene siano cattolici, le pratiche del rito armeno si rappresentano separatamente da quelle del rito latino.

Nel prossimo capitolo si affronteranno le conclusioni di questo lavoro, in cui verranno ripresi gli argomenti appena menzionati e ci si concentrerà principalmente su quanto riguarda la

---

<sup>103</sup> Per esempio, tra i focolari vengono chiamati "lontani" le persone che non sono religiose o che si sono allontanate dalla religione per contrapposizione di quelli che stanno dentro al gruppo a cui si appartiene e insieme formano un cerchio "in unità" con altri focolari.

trasmissione religiosa nelle famiglie di diversa confessione, nel rapporto tra pratiche familiari e comunitarie.



## Capitolo 7 - Articolazioni tra famiglia e comunità in un mondo globale.

Fin qui questo lavoro è stato percorso tramite capitoli teorici, metodologici e di analisi del materiale empirico sulle dodici famiglie che sono state l'oggetto di studio della ricerca e sulle loro comunità di riferimento. Le pagine che seguono, e anche le ultime, sono riflessioni finali organizzate in diverse tematiche specifiche: sulle reinterpretazioni della tradizione nelle famiglie, sul concetto di pratica religiosa come articolazione tra le credenze nella famiglia e nella comunità, sui contributi accademici di questa ricerca nel campo della sociologia della religione, e per ultimo una riflessione sui diversi modi di 'abitare la memoria'.

Sulla famiglia, sul 'fare memoria' e il 'fare tradizione', Halbwachs (1968, pag. 82) riflette:

“Del resto l'immagine che mi sono fatta di mio padre, da che l'ho conosciuto non ha mai smesso di evolversi: non solo perché, durante la sua vita, i ricordi si sono aggiunti a ricordi, ma perché io stesso sono cambiato, cioè si è spostato il mio punto di vista, perché è cambiato il mio posto nella famiglia e soprattutto perché ho fatto parte di altri ambienti”.

Nella misura in cui una persona da figlio diventa genitore, egli passa dal ruolo di chi riceve a quello di chi trasmette; ciò può comportare una reinterpretazione della tradizione, come accade con Luca che partecipa di più alla comunità ebraica da quando è sposato.

I ricordi possono cambiare nel tempo, aggiungere informazione e venire risignificati in un modo diverso secondo l'universo di sensi degli ambienti che frequentiamo, come nel caso di Romeo, che ricorda la scelta di sposarsi con Angela in termini e con un vocabolario focolare, anche se la scelta del movimento è stata posteriore al suo matrimonio.

Nelle situazioni studiate, un giovane ebreo o musulmano deve rinnovare e mantenere la sua fede e le sue pratiche in un contesto in cui la maggioranza è di tradizione cattolica e non incoraggia a manifestare la diversità. L'individuo appartenente a una minoranza religiosa deve fare i conti con questo origine o decisione e la scuola, come si è visto, è uno spazio che evidenzia questo.

L'ebreo e il musulmano rafforzano la loro identità, a differenza dell'armeno, in cui il cattolicesimo italiano non crea conflitto con la sua confessione, ma addirittura promuove un'incorporazione o fusione con la società ospitante.

Non è nuovo che i figli facciano cose diverse dai genitori, ma quello che succede adesso è che le famiglie continuano a essere il luogo in cui si scrivono i mutamenti sociali. Tra le famiglie

intervistate in rapporto ai figli si osserva una continuità, c'è una trasmissione ritualizzata, condotta e consapevole con reinterpretazioni da parte delle nuove generazioni, con tradizioni proprie e anche riprese dal passato.

La religione viene trasmessa dai genitori ai figli soprattutto all'interno delle case, nella quotidianità, tramite diverse pratiche come le preghiere, le festività e anche la frequentazione della comunità di riferimento durante le ricorrenze religiose. A partire dai sette anni, si impartiscono lezioni di formazione nella comunità ebraica, la scuola di Corano, i gruppi Gen del Movimento dei Focolari a partire dai quattro anni e il catechismo tradizionale in parrocchia che coincide con la scuola elementare; in questo modo l'esistenza di questi spazi costituiscono un supporto alla socializzazione dei figli, soprattutto durante l'infanzia.

Ci sono ragazzi attivisti, impegnati, come i Giovani Musulmani d'Italia, l'Unione dei Giovani Ebrei d'Italia e *Giovani per un mondo unito* tra i focolari. Ogni generazione si crea le proprie tradizioni, che sono riprese dal passato ma sono anche reinterpretate, per esempio nell'osservanza delle leggi alimentari. È questo il caso di Luca in rapporto al mangiare formaggio e vino che non siano *kasher*, dell'etica di Paolo e Vanessa (che criticano i focolari perché sono un gruppo che guarda ai propri bisogni), dell'interpretazione italiana dell'uso del velo e del vestirsi 'pudicamente', e nella reinterpretazione delle pratiche religiose nel modo in cui Loris si considera non religioso, ma non per quello non ebreo.

L'accesso all'educazione è una variabile non minore nelle famiglie studiate; per le coppie intervistate la religione è l'elemento più importante nel matrimonio, nella vita in coppia e nella formazione della famiglia. Il ruolo della famiglia e la parentela influiscono nella formazione della coppia come nel percorso di fidanzamento e matrimonio; nel caso ebreo e somalo, anche la comunità è importante nel 'far trovare' la coppia.

Tra gli armeni e gli ebrei, invece, molti matrimoni sono misti, nel primo caso etnicamente e nel secondo confessionalmente (tra un ebreo e un non ebreo).

Le coppie intervistate hanno più di trent'anni di matrimonio; ognuna quindi costituisce un'istituzione e per i figli potrebbe rappresentare un modello da seguire, nel senso di avere una coppia come quella dei loro genitori.

Per quanto riguarda l'ortoprassi, si può fare un paragone tra gli ebrei, i musulmani, ma anche i focolari, in cui la famiglia aiuta la continuità dei gruppi, nel senso che i figli 'hanno visto' i

genitori partecipare, andare in comunità, frequentare la messa, che hanno amici che condividono queste pratiche o che sono altri ebrei con cui si va in vacanza. Oppure i figli sono cresciuti vedendo i genitori pregare in diversi momenti della giornata, andando a diversi incontri, pranzando in comunità per una festività, etc., come raccontano le interviste.

L'analisi del materiale empirico dimostra anche che la madre sia la figura centrale nella conservazione e trasmissione della memoria religiosa così come le pratiche religiose vissute in famiglia creino un vincolo di continuità con quelle comunitarie, dando coerenza all'appartenenza a una confessione. Questo vincolo si materializza nel compimento di certe pratiche, molte delle quali sono vissute dalla casa; in questo modo, 'non bisogna cominciare', ma continuare.

Quando si crea la propria famiglia, in questo passaggio da figlio a padre si verificano un ritorno alla comunità e una frequentazione più attiva, per dare alla famiglia un contesto religioso, maggiormente valorizzato nel caso ebraico, ma anche in quello cristiano d'impronta armena. Fra i musulmani, invece, siccome i figli sposati vivono con i genitori, rimane nell'ambiente familiare una continuità con le pratiche già sedimentate, e questo ambiente non ha bisogno di essere costruito *ex novo* per la nuova coppia.

Queste comunità hanno un forte senso dell'appartenenza, che viene vissuta come eredità nel caso ebraico, dove emerge principalmente la concezione di un ebraismo culturale o 'all'italiana', che permette di separare la religione dalla cultura ebraica. Questa concezione può avere delle origini al di fuori dell'ebraismo, ma nelle comunità in diaspora si incorpora all'autorappresentazione degli ebrei stessi, come si evince dalle interviste ricavate.

Nella comunità musulmana il controllo sociale sui fedeli viene esercitato dai musulmani stessi, che hanno il potere di giudicare il comportamento 'socialmente visibile', a partire dal discorso della liceità o illecita, ma anche nella contrapposizione italiano-cattolico/musulmani. A questo proposito, si percepisce un senso di alterità in diversi spazi della società italiana, che viene rappresentata come un luogo insicuro, di tentazioni, o che al contrario non genera tensione, come per esempio nel caso armeno, in cui c'è una continuità confessionale.

Nella rappresentazione della comunità per contrapposizione alla società ospitante così come nei processi migratori si può identificare un rafforzamento dell'identità religiosa. Questo si manifesta una delle famiglie ebraiche, in cui c'è stata un'evoluzione nell'osservanza e nella

frequentazione degli ambienti ebraici, nella socializzazione dei figli con i figli di altre famiglie ebraiche a Padova.

Le religioni si muovono con il movimento delle persone, dice Pace (2013, pag. 9), e così “religioni un tempo considerate lontane vivono assieme in una stessa società, con una prossimità probabilmente inattesa e inimmaginabile sino a qualche anno fa”.

Le credenze sono legittimate dalle pratiche, se si considerano le pratiche come articolazione tra l'appartenenza e la continuità di un gruppo credente, come è stato accennato nel capitolo precedente. Dai capitoli empirici si percepisce una tensione tra quello che le istituzioni dicono che deve essere fatto e quello che le persone fanno: per esempio nei diversi livelli di osservanza degli ebrei, nel concetto di ebraismo culturale, nell'attivismo dei focolari in confronto ai cattolici tradizionali, che fa emergere la poca partecipazione degli italiani alla messa e alle attività religiose e una concezione di paese culturalmente cattolico solo in apparenza, come segnalano gli autori citati.

Le organizzazioni emerse come rappresentative di queste comunità, ma che radunano anche le famiglie, sono l'isola di San Lazzaro a Venezia, le comunità ebraiche e l'unione delle comunità ebraiche italiane, le due moschee a Padova, le associazioni marocchine per la quantità di migranti del Marocco, il focolare femminile e maschile, il centro dell'opera a Roma, a cui tutti i focolari guardano in comunicazione costante.

La proiezione di alcuni intervistati armeni sostengono che la diaspora sarà riassorbita dalla società ospitante. In rapporto alla trasmissione della credenze religiose, tra gli armeni sembra perdersi nelle generazioni delle famiglie per cui soltanto i discendenti più prossimi al parente armeno in discendenza hanno una partecipazione attiva alla messa e alla comunità armena. Dal lavoro etnografico si evidenzia una mancanza di giovani sotto i quarant'anni che frequentino la messa secondo il rito e le attività dell'associazione e così l'istituzione riesce a creare aggregazione tra gli adulti e anziani e quelli in più diretta discendenza armena.

Per i musulmani, invece, c'è una tensione tra la società italiana, rappresentata come cristiana, a causa dell'ostilità degli italiani nei confronti dei migranti musulmani. Nel caso delle nuove generazioni musulmane, questa tensione viene reinterpretata come modo di provocazione

Allo stesso modo, polemiche come quella sui crocefissi o sull'uso del velo sono generate non dalle pratiche precise, ma da ciò che questi simboli rappresentano come dispositivi di gruppi nell'immaginario dell'opinione pubblica.

D'altronde, i musulmani mettono in evidenza l'identità frammentata italiana di una tradizione cattolica, che si traduce in un'appartenenza d'apparenza e non in pratiche religiose.

Questa diversità religiosa non è nuova nel paese, se si pensa agli ebrei e ad altre comunità, ma prima c'era una corrispondenza tra un partito politico e la Chiesa, mentre oggi le diversità religiose non hanno rappresentanza politica e mettono in dubbio l'identità italiana, che comprende questa tradizione cattolica.

L'Islam vissuto in Italia fa emergere diverse manifestazioni: da una parte l'Islam italiano è il modo di creare un'esperienza comune tra i musulmani che abitano in Italia, può essere interpretato anche come in divenire tra la visione italiana degli stessi musulmani e convertiti in tensione con l'islam dei paesi arabi. L'ultimo approccio a che fare con l'interpretazione dell'islam in lotta costante con la visione degli italiani cattolici dell'Islam che ha basi 'solide' nei media.

Proseguendo il discorso sull'appartenenza religiosa e le sue pratiche, tra le famiglie intervistate si possono enumerare la partecipazione effettiva alla vita della comunità (in minor misura tra le famiglie musulmane di origine marocchina che tra quelle somale), un'osservanza delle pratiche religiose (soprattutto in una delle famiglie ebraiche e nelle tre famiglie focolari) e delle regole alimentari (a diversi livelli tra i musulmani e le famiglie ebraiche). In tutte le situazioni emergono la preghiera individuale (in modo più rigoroso tra i musulmani, gli ebrei e i focolari, che rispettano le preghiere giornaliere e nel caso focolare anche il Rosario) e le ricorrenze, come il *Ramadan* e quelle armene, in qui si frequentano i luoghi di memoria e si vivono i rituali assieme; nel caso focolare una volta al mese la comunità si riunisce in una chiesa a Padova, mentre durante le settimane ogni famiglia frequenta la parrocchia di riferimento.

Tra le pratiche che definiscono l'appartenenza, le famiglie focolari ad esempio hanno una partecipazione attiva ai rituali religiosi cattolici delle parrocchie locali e alle attività sociali e culturali delle branche del movimento perché questa partecipazione attiva è un segno della appartenenza al gruppo.

Per quanto riguarda la scelta del credente e la sua responsabilità, le persone intervistate scelgono di osservare secondo il loro livello di etica individuale i precetti di ogni confessione, di partecipare alle attività o anche di non frequentare la sinagoga, come Loris, di usare il velo, come Rania, o di scegliere di non indossarlo, come Amina. Questa consapevolezza delle responsabilità delle loro scelte lascia fuori il contesto, perché non importa dove si sia, ma cosa si faccia.

In un mondo che cambia, la religione permette di fare quello in cui si crede e di avere una vita in conseguenza di questo. Riconoscersi in un gruppo credente permette questa esperienza del tempo che mantiene una permanenza perché, come dice Halbwachs, è fuori del tempo. Le istituzioni dovrebbero cambiare secondo i tempi del mondo e non secondo quelli della religione, perché devono adattarsi ai tempi attuali, così come cambiano i modi di identificarsi con la famiglia come istituzione. Nonostante questo, l'individuo può nella sua esperienza religiosa trovare questa permanenza, che ripete in rituali che sono stati tramandati per generazioni.

Quando tutto succede velocemente la persona che partecipa al rituale sperimenta una temporalità che lo separa del presente, e la religione si instaura come un rifugio. Allo stesso modo, non è la religione che adatta i ricordi della memoria, ma concede loro un senso in un processo che è sociale ed emozionale.

I gruppi ricordano anche in base ai loro valori e necessità: Simone ricorda i campeggi come il modo di conoscere ragazze ebraiche, perché quelle di Padova erano sempre le sorelle di qualche amico, invece Jamil ricorda i lamenti dei vicini durante il *Ramadan*, quando la moschea era un garage. In questo modo, ogni intervista di questi gruppi credenti ha una rappresentazione diversa della città e della propria storia ed evoluzione come gruppo familiare e comunitario.

L'essere di qui o di là allo stesso tempo è una sensazione che sperimentano alcuni intervistati come Khalid che si sente marocchino, Amina che è nata in Marocco ma afferma sentirsi meglio con i ragazzi e le ragazze italiane della sua stessa età, i discendenti di armeni che sono italiani ma frequentano l'isola di San Lazzaro con la consapevolezza delle proprie origini, e gli ebrei, che sono italiani ma si sentono parte delle comunità ebraiche italiane tramite le

dinamiche di comunicazione tra di loro, e i focolari, che non si definiscono in base a una concezione di territorio.

La costruzione di identità non ha che fare con il territorio, ma con modi di appropriazione che uniscono alle comunità immaginate. Le dinamiche di transito e comunicazione sono ogni volta più transnazionali, i gruppi credenti più innovatori, come i focolari, adattano le loro forme di azione a questa politica, e i popoli non hanno incorporato un discorso del movimento, che può essere diasporico o migratorio.

Anche nelle migrazioni si riconoscono dinamiche transnazionali tramite i movimenti di membri di una famiglia, contatti e informazioni. Invece nel caso di minoranze etniche con presenza storica in Italia, come ebrei e armeni, si generano reti di comunicazioni tra comunità diasporiche, costituite da flussi di persone che vanno a studiare per un periodo in Israele, comunicazioni all'interno delle comunità di altre città italiane, come le *mailing list* e bollettini nelle comunità, ma anche con le comunità ebraica e armena internazionali, come quelle in America Latina o negli Stati Uniti. D'altra parte, esistono produzioni culturali a circolazione interna e, nel caso italiano, ridotta, a causa della lingua: libri come quello di Sara Parenzo, che racconta la storia della sua famiglia durante la *Shoah*, o quello di Antonia Arslan sulla sua famiglia durante il genocidio armeno.

Ancora sulla dimensione transnazionale, il caso dei focolari rappresenta il gruppo più coeso tra quelli studiati, e ha saputo utilizzare questa dimensione globale come risorsa. Così, i membri del movimento dei focolari sono attori globali in scenari globali, di cui è parte anche la religione, trapassano le frontiere territoriali, e hanno questa mentalità del movimento. I focolari sono strati di classe media, che hanno risorse di formazione, di competenze; sono professionisti o con lavoro a tempo determinato e mettono a disposizione le loro risorse per il gruppo.

Un altro punto rilevante della mia ricerca è la questione dell'appartenenza a un gruppo credente, che si può classificare in diversi modi: tramite la nascita per gli ebrei, per discendenza o eredità come tra musulmani e armeni, o secondo i rapporti per il gruppo nei focolari. Dalle interviste emerge come nel caso ebraico si possa manifestare un'appartenenza culturale e non religiosa, come se si potesse separare la cultura e la religione dell'ebraismo,

mentre a livello dei focolari l'appartenenza esige la responsabilità di trasmettere agli altri il senso della spiritualità focolare, vissuto come eredità.

I focolari legano i paesi, hanno una rete che li supporta, formata per persone responsabili di cerchi di azione che si recano presso i responsabili, e questi ultimi presso altri, fino a formare una struttura a cerchi concentrici. Il cristianesimo lega l'Armenia con l'Italia, l'ebraismo l'Italia con Israele, l'islam l'Italia con il Maghreb, queste presenze confessionali costituiscono la mappa di 'nuove forme di territorializzazione' in Italia, dove il rapporto viene stabilito dall'ambito religioso.

Così come le cittadelle dei focolari emergono come possibilità (e proiezione utopica) di santità e di vita in comunione, tra gli ebrei le comunità italiane sono chiuse e in rapporto tra di loro, poiché il non proselitismo ebraico si somma alla distanza con la tradizione cattolica; così, le principali opportunità di confronto sono i gruppi di studio, frequentati da pochissimi cattolici, e la giornata ebraica europea. Quella armena è una comunità accogliente, che non si potrebbe definire utopica ma nostalgica, mentre nel caso musulmano l'Islam italiano costituisce la possibilità di costruire una cultura italiana con l'Islam.

Sui contributi apportati da questo lavoro alla ricerca, si può dire che esso apporta alla letteratura accademica una ricerca qualitativa su due generazioni all'interno delle famiglie che appartengono a credi monoteisti. Nel caso ebraico italiano, si sono fatte due ricerche sulle comunità ebraiche italiane con una differenza di quarant'anni, condotte tramite questionari e con un'analisi di tipo quantitativo.

Le linee di ricerca che possono seguire a questo lavoro può esservi un'etnografia come quella realizzata nelle comunità studiate ma relativa al percorso formativo istituzionale offerto da ogni comunità ai suoi bambini, come nella comunità ebraica, nelle Scuole di Corano e nei percorsi Gen. Un'altra linea di ricerca è quella sui rituali domestici e sul tempo dedicato alla religione durante le settimane, tramite l'etnografia e anche lo *shadowing* dei diversi membri della famiglia. Per ultimo, all'incrocio con la sociologia visuale, come è emerso tra la comunità armena, si è proposto un lavoro di costruzione della memoria familiare tramite diverse fonti (tra cui fotografie, diari dei famigliari, etc.) come il modo in cui la famiglia si racconta a sé stessa.



Come contributo per i prossimi ricercatori, si può aggiungere che la ricerca è stata lenta nelle diverse comunità, soprattutto in quella ebraica, ma anche che l'ingresso alle comunità è stato fondamentale e ha costituito il vero ingresso al campo, per poter poi accedere alle famiglie intervistate. L'essere presentata come ricercatrice o semplicemente 'introdotta' da una focolarina, dal rabbino, da una giovane musulmana attivista o del presidente di un'associazione armena è stato fondamentale per i rapporti con i membri e nello trascorrere della ricerca.

Questo lavoro è stato pensato per concentrarsi sulle famiglie, e durante il campo è stato opportuno coinvolgere il ruolo delle comunità nella socializzazione religiosa. In questo modo il percorso di ricerca si è focalizzato sulle pratiche della religiosità individuale e ha evidenziato che le persone la cui identità è basata sulla religione tramandata dalla famiglia e dalla comunità di riferimento hanno un'esperienza del tempo che le unisce ai loro antenati e ai loro discendenti in una linea di continuità.

A conclusione di queste riflessioni, vorrei aggiungere che il tempo dei rituali si differenzia dal tempo dei ricordi perché il rituale riproduce e 'fa memoria' della ricorrenza religiosa che si trova in questa 'memoria-archivio' a disposizione. È questa la memoria di un non-tempo, la memoria religiosa che è comunitaria e familiare, a differenza della memoria degli uomini.

Negli inni della liturgia armena, nel profumo delle foglie del *Lulav*, nella luna che annuncia l'inizio del *Ramadan* e nelle parole del vocabolario focolare, lì abita la memoria religiosa, nelle pratiche che sono in rapporto a un'esperienza del tempo che non è quella del momento presente ma rintraccia un passato.

Come i precetti che si compiono nella vita quotidiana appartengono a un passato a disposizione come un non-tempo che aspetta, la memoria religiosa è un tempo fuori dal tempo, ma relazionale e condivisa nella socializzazione, perché questa memoria è collettiva e ha bisogno dei gruppi come la famiglia e la comunità.

Nei rituali si 'fa memoria' di questo lignaggio; questi gruppi minoritari hanno un vissuto del tempo che è diverso da quello degli altri, perché il tempo del *Ramadan* è diverso dalla quotidianità di un italiano non musulmano, il tempo del sabato di un ebreo è diverso dal tempo di un altro giorno qualsiasi, il tempo della messa secondo il rito armeno è diverso (e più lungo) da quella di rito latino.

Il tempo della memoria attraversa questa tesi nelle fotografie, nei ricordi d'infanzia e nella proiezione utopica della famiglia e dei gruppi credenti. Allo stesso modo che la religione unisce credenze e pratiche, la memoria produce senso, e in comunità dà un senso alla memoria nella condivisione dei rituali, come la famiglia dà senso a un gruppo di persone.

La memoria si cristallizza nei luoghi, come dice Ricoeur, così come la memoria familiare religiosa lo fa nella casa.

In questo modo, la memoria è abitata in quattro forme: come 'memorie funzionali' in rapporto con le eredità religiose, come attivismo-responsabilità tra le famiglie focolari e le famiglie ebraiche più osservanti. Una terza modalità di 'abitare la memoria' sarebbe vivere la religione come un fattore identitario in cui la concezione divide la religione del fattore culturale, come nel caso dell'ebraismo all'italiana' e di un Islam pure all'italiana. Un'ultima dimensione identificata ha che fare con le nuove identità collettive, con l'esperienza di essere musulmano in Italia come forma di territorializzazione.

La memoria religiosa consiste di discorsi, simboli e pratiche attraverso cui viene trasmessa la religione e la religiosità reinterpreta generazionalmente. La memoria abitata è questa esperienza particolare del tempo nel momento stesso in cui è vissuto, che collega a un passato in comunità con altri che possono essere persone conosciute, familiari e immaginati. Nell'abitare risiede questa esperienza del tempo, che è allo stesso tempo passato e presente, perché 'fa memoria' ma non appartiene al presente – appartiene al passato, ma può essere abitato solo nel presente.

Questi diversi modi di 'abitare la memoria' sono anche in rapporto con una costruzione della propria memoria familiare, comunitaria e religiosa. La memoria non ha fine, così come non si smette mai di essere figlio:

“Tutto ciò che apprendo di nuovo su mio padre, e anche su coloro che furono in relazione con lui, tutti i nuovi giudizi che do sull'epoca in cui ha vissuto, tutte le nuove riflessioni che faccio, man mano che divento più capace di pensare e che dispongo di più termini di confronto, tutto ciò mi induce a ritoccare il suo ritratto” (Halbwachs 1968, pag. 83).

## 8- Bibliografia

- Abbruzzese, S. (2010). Un moderno desiderio di Dio. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Abdel Qader, S. (2008). Porto il velo, adoro i Queen. Milano: Songogno Editore.
- Abignente, L. (2010). Memoria e presente. La spiritualità del movimento dei focolari in prospettiva storica. Roma: Citta Nuova.
- Adonis. (2005). La musica della ballena azzurra. Parma : Ugo Guanda.
- Allam, K. (2002). L'islam globale. Milano: Rizzoli.
- Alberigo, G. (2005). Breve storia del Concilio Vaticano II (1959-1965). Bologna: Il Mulino.
- Allievi, S. (a cura di). (2009). I musulmani e la società italiana. Milano: Franco Angeli.
- Allievi, S. (2003). Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese, Torino: Einaudi.
- Aliprandi, E. (2009). 1915, Cronaca di un genocidio. Vasto: &Mybook.
- Alnet, V. (2009). Sociologie d'une utopie religieuse: l'étude du Mouvement des Focolari, (tesi di dottorato) Paris : E.H.E.S.S.
- Alnet, V. (2012). Essere nel mondo senza essere nel mondo. Etnografia e ricerca qualitativa, 241-258.
- Amadini, M. (2012). Di generazione in generazione: il passaggio delle eredità in famiglia. Famiglia, 256, 30-45.
- Ameigeiras, A. (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social. In Vasilachis de Gialdino, Estrategias de investigación cualitativa (pp. 107-152) Barcelona: Gedisa.
- Anderson, B. (1991). Comunità immaginate (ed.2005). Roma: Manifesto Libri.
- Arslan, A. (2012). El libro di Mush. Skira Editore: Milano.
- Assman, A. (2002). Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale. Bologna: Il Mulino.
- Assman, J. (1997). La memoria cultural. Torino:Einaudi.
- Azria, R. (2008). Exile and Diaspora. Jewish Concepts of Dispersion, Behemoth, Vol 1, n° 2, 54-66.

- Banks, M. (2001). *Visual Methods in Social Research*. London:Sage.
- Barbagli, M. (2003). *Fare famiglia in Italia*. Bologna: Il Mulino.
- Barrera Rivera, P. (2010). *Tradição, transmissão e emoção religiosa*. Sao Paolo: Olho d'agua.
- Bauman Z. (1989). *Modernità e Olocausto*, (ed. 2010), Il Mulino:Bologna.
- Bauman, Z. (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Buenos Aires : FCE.
- Beck, U. (2009). *Il Dio personale*. Bari: Laterza.
- Becker, H. (2002): *Visual evidence: A Seventh Man, the specified generalization, and the work of the reader*, *Visual Studies*, 17:1, 3-11
- Bengtson, V. L. (2001). *Beyond the nuclear family: The increasing importance of multigenerational bonds*. *Journal of Marriage and the Family*, 63, 1-16.
- Bengtson, V. L., Copen, C. E., Putney, N. M., & Silverstein, M. (2009). *A Longitudinal study of intergenerational transmission of religion*. *International Sociology* , 24, 235-245.
- Bimbi, F. (2007). *Famiglia e famiglie. Transizioni demografiche, migrazioni culturali, nodi delle politiche*. *Italiani Europei*, vol 3, 35-50.
- Bombardieri, M (2011). *Moschee d'Italia: il diritto al luogo di culto: il dibattito sociale e politico*. Bologna: EMI.
- Bourdieu, P. (1980). *El sentido practico*. (ed. 1991). Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (1971). *La fotografia: usi e funzioni sociali di un'arte media*. (ed.2004). Rimini: Guaraldi.
- Bourdieu, P. (1994). *El espíritu de familia*. In *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. (ed. 1997). Barcelona: Anagrama.
- Bowie, F. (2010). *An anthropology of religious experience: spirituality, gender and cultural transmission in the focolare movement*. *Ethnos*, 68:1 , 49-72.
- Brubaker, R. (2005) *The 'Diaspora' Diaspora*. *Ethnic and Racial Studies*, 28, 1-19.
- Bruneau, M. (2012) *Diasporas, transnational spaces and communities*. In *Diasporas*

and Transnationalism. Concept, theorie and methods. (pp. 35-49) Rainer Baubock and Thomas Faist : Amsterdam University Press.

- Campiche, R. (2010). *La religion visible*. Lausanne: Presses polytechniques et universitaires romandes.
- Cardano, M. (2003). *Tecniche di ricerca qualitativa*. Roma: Carocci.
- Caritas Italia. (2011). *Oltre la crisi, insieme. Dossier Statistico Immigrazione Caritas/Migrantes*. Roma: Edizioni Idos.
- Cartocci, R. (2011). *Geografia dell'Italia cattolica*. Bologna: Il mulino.
- Casanova, J. (1999). *Religiones públicas y privadas*. In J. Auyero, *Caja de herramientas*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes.
- Chalfen, R. (1997). *Sorrída prego!* Milano: Franco Angeli.
- Ciscato, A. (1901). *Gli ebrei in Padova (1300-1800)*. (ed. 2004) Bologna: Arnaldo Forni Editore.
- Comunità ebraica di Venezia (a cura di) (2009). *Oltre la notte*. Firenze: Giuntina.
- Connerton, P (2010). *Come la modernità dimentica*. (ed. 2009) Torino: Einaudi.
- Connerton, P (1989). *Come le società ricordano* (ed. 1999) Roma: Armando editore.
- Copen, C., Silverstein, M. (2007). *The transmission of religious beliefs across generations: Do grandparents matter?* *Journal of Comparative Family Studies*. Vol. 38 (4), 497-510.
- Cossu, A. (2008). *Problemi e tendenze di ricerca nella sociologia della memoria*. *Etnografia e ricerca qualitativa* 2, 317-329.
- Di Cori, P. & Pontecorvo, C. (a cura di). (2007). *Tra ordinario e straordinario: modernità e vita quotidiana*, Roma: Carocci.
- De Gregorio, E., & Latanzi, F. (2011). *Programmi per la ricerca qualitativa*. Milano: Franco Angeli.
- Della Pergola, S (1976). *Anatomia dell'ebraismo italiano. Caratteristiche demografiche, economiche, sociali, religiose e politiche di una minoranza*. Roma: Carucci.
- Della Pergola, S. (1983). *La trasformazione demografica della diaspora ebraica*.

Torino:Loescher.

- Della Rocca, R. (2007). La memoria nella tradizione ebraica. In Meghnagi. Memoria della Shoah. Dopo i “testimoni”. (pp. 47-56). Roma: Donzelli.
- De Marinis, P. (2010). Comunidad: derivas de un concepto a través la historia, Papeles del CEIC, vol. 2010/1, CEIC :Universidad del País Vasco.
- Derrida, J. (2003). El siglo y el perdón. Buenos Aires: Ediciones de la flor.
- Desmond, S. A., & Bader, C. (2006). Do as I Say and I Do: the effects of consistent parental Beliefs and Behaviors Upon Religious Transmission. *Sociology of Religion*, 67:3, 313-329.
- Dias Duarte, L. (2001). Da familia e religiao. Petropolis: Contra Capa.
- Durkheim, E. (1895). Las reglas del método sociológico. (ed. 2001) México D.F: Fondo de cultura económica.
- Faggioli, M. (2008). Breve storia dei movimenti cattolici. Roma: Carocci.
- Featherstone, M. (1991). Cultura del consumo y posmodernismo (ed. 1997) Buenos Aires: Amorrortu.
- Fondi, E. M., & Zanzucchi, M. (2003). Un popolo nato dal Vangelo. Milano: Edizioni San Paolo.
- Frisina, A. (2007). Giovani musulmani d'Italia. Roma: Carocci.
- Gallissot, R., & Kilani, M. (2001 ). L'imbroglione etnico in quattordici parole-chiave. Bari : Edizioni Dedalo.
- Gandolfi, P. (2006). Paola Gandolfi. Lo spazio transazionale e i migranti marocchini: essere coinvolti nei processi di sviluppo sfruttando l'essere “in-tra”. In Trevisan Semi, E. (a cura di) *Mediterraneo e migrazione oggi*. (pp. 51-68), Venezia:Il ponte,.
- Gans H.J. (1979), *Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America*, *Ethnic and Racial studies*, vol. 2, n. 1, 1- 20.
- Garelli, F. (2007). La Chiesa in Italia. Bologna: Il Mulino.
- Garelli, F. (2011). Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo. Bologna : Il mulino.
- Garelli, F. Guizzardi, G. Pace, E. (2003). Un singolare pluralismo. Bologna: Il mulino.

- Gariglio, L. (2010). I visual studies e gli usi della fotografia nelle ricerche etnografiche e sociologiche. *Rassegna italiana di sociologia*, 117-136.
- Ghazy, R. (2007). *Oggi forse non ammazzo nessuno*. Milano: Fabbri editore.
- Giddens, A. (1999). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Giddens, A. (1990). *Las consecuencias de la modernidad* (ed.1999). Madrid: Alianza editorial.
- Giddens, A. (1997). *Vivir en una sociedad postraditional*. Madrid: Alianza Universidad.
- Gillet, F. (2009). *La scelta di Gesù abbandonato. Nella prospettiva teologica di Chiara Lubich*. Roma : Citta Nuova.
- Giménez Beliveau, V. (2004). *Société, religion, identités : les recompositions du catholicisme dans la société urbaine en Argentine* (tesi di dottorato). Paris : E.H.E.S.S.
- Giménez Beliveau, V. & Mosqueira, M. (2011). *Lo familiar en las creencias y las creencias en lo familiar: Familia, transmisión y religión en la Argentina actual*. *Revista Cultura y Religión*, Vol 5, N° 2, 154-172.
- Giordan, G. (2006). *Tra religione e spiritualità*. Milano: Franco Angeli.
- Gobo, G. (2001). *Descrivere il mondo*. Roma: Carocci.
- Guasco, M. (2001). *Chiesa e cattolicesimo in Italia (1945-2000)*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Guolo, R. (2003). *Xenofobi e xenofili*, Roma-Bari. Roma-Bari: Editori Laterza.
- Gugenheim, (1978) *L'ebraismo nella vita quotidiana*. (ed. 1994) Giuntina, Firenze.
- Halbwachs, M. (1968). *La memoria collettiva*. (ed. 1987) Milano: Edizioni Unicopli.
- Halbwachs, M. (1925). *Los marcos de la memoria*. (ed. 2004) Barcelona: Anthropos.
- Halbwachs, M. (1925). *Memorie di famiglia*. (ed. 1996) Roma: Armando editore.
- Halbwachs, M. (1941). *Memorie di Terrasanta*. (ed. 1988). Venezia:Arsenale.
- Hall, S. (1999). *Thinking the Diaspora: Home-Thoughts from Abroad*. *Small Axe*, Vol 3. N°6, 1-18.
- Harper, D. (2002). *Talking about pictures: a case for photo elicitation*. *Visual Studies*, 17:1, 13-26.

- Harper, D. (1988). Visual sociology: expanding sociological vision. *The American Sociologist*, 19(1), 54–70.
- Hervieu-Leger, D. (1996). *Catolicismo: El desafío de la memoria*. *Religión y Sociedad*, n° 14/15, 9-28.
- Hervieu Leger, D. (1993). *Religione e memoria*. (ed. 1996). Bologna: Il Mulino.
- Hervieu Leger, D. (1992). *La religione degli europei*. Torino: Fondazione Agnelli.
- Hervieu Leger, D. (1998). *The trasmission and formation of socioreligious identities in Modernity*.
- An Analytical Essay on the Trajectories of Identification. *International Sociology*, 13, 213-228.
- Hirsch, M. (2008). The generation of postmemory. *Poetics Today*, 29:1, 103-128.
- Horwart, J., Lees, J., & Sidebotham, P. (2012). The influence of religion on adolescent family life in England: an explanatory study of the views of young people and parents. *Social Compass*, 59:2, 257-275.
- Jedlowski, P. (1989). *Memoria, esperienza e modernita*. (ed. 2002) Milano: Franco Angeli.
- Kopciowski, C. (2004). *I quattro giorni della vita*. Milano: Ancora.
- Lambert, Y. (2004). De la classe sociale a la generation comme facteur principal de differenciation des attitudes religieuses. *Social compass*, 51 (2), 249-254.
- Lavabre, M.C. (2009). La memoria fragmentada. ¿se puede influenciar la memoria? *Revista de Anthropologia y Sociologia*, n.11, 15-28.
- Leccardi, C. (2009). *Sociologie del tempo*. Laterza: Roma-Bari.
- Losacco, G., & Faccioli, P. (2010). *Nuovo manuale di sociologia visuale*. Milano: Franco Angeli editore.
- Lubich, C. (2000). *I figli, primavera de la famiglia e della società*. Congresso internazionale Teologico-Pastorale, Vaticano : [www.famiglienuove.it](http://www.famiglienuove.it).
- Lubich, C. (2001). *La dottrina spirituale*. Milano: Mondadori.
- Lubich, C. (1999). *La famiglia è il futuro*. Congresso internazionale della Fondazione Svizzera per la famiglia. Lucerna : [www.famiglienuove.it](http://www.famiglienuove.it).



- Lubich, C. (1992). *Que todos sean uno*. Buenos Aires : Ciudad Nueva.
- Lubich, C. (1993). *Una famiglia per rinnovare la società*. Roma: Citta Nuova.
- Maimonide, M. (1980). *Il libro dei precetti*. Roma : Carucci.
- Mandich, G. (2010). *Culture quotidiane*. Roma : Carocci.
- Meo, A., & Dabenigno, V. (2011). *Imágenes que revelan sentidos: ventajas y desventajas de la entrevista de foto-elucidación en un estudio sobre jóvenes y escuela media en la Ciudad de Buenos Aires*. *Empiria*, n°22, 13-42.
- Meghnagi, S, (2007). (a cura di). *Memoria della Shoah. Dopo i “testimoni”*. Roma: Donzelli.
- Montesperelli, P. (2003). *Sociologia della memoria*. Bari : Laterza.
- Munarini, G. (2008). *Melodie, introiti, tropari della liturgia armena*. Venezia: Bazmavep, 260-310.
- Muxel, A. (2002). *Individu et mémoire familiale*. Paris: Nathan.
- Myers, S. (1996). *An Interactive Model of Religiosity Inheritance: The Importance of Family Context*. *American Sociological Review*, 61, 858-866.
- Olick, J.K., Robbins, J. (1998) *Social Memory Studies: From “Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices*, *Annual Review of Sociology*, 24, 105-140.
- Ortiz, R. () *Mundialización: saberes y creencias*. Barcelona: Gedisa editores.
- Ortner, S. (2005). *Geertz, la subjetividad postmoderna y la conciencia*. *Etnografías contemporáneas*, (1) Universidad Nacional de San Martín. Escuela de Humanidades, 25-53.
- Pace, E (1999). *Sociologia dell'islam*. Carocci:Roma.
- Pace, E. (2005). *L’insigne faiblesse de la laïcité italienne*, in J-P Willaime and S.Mathieu (dirs) *Des Maitres et des Dieux. Ecoles et Religions en Europe* (pp. 59-70). Paris: Belin.
- Pace, E (2007). *Introduzione alla sociologia delle religioni*. Roma: Carocci.
- Pace, E. (2008). *Raccontare Dio*. Bologna: Il Mulino.
- Pace, E. (2013). *Le religioni nell’Italia che cambia.mappe e bussole*. Roma: Carocci.

- Pane, R (2011) La chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni. Bologna: Edizioni studio domenicano.
- Parenzo, S. (2012). Il posto delle capre. Verona : Cierre edizioni.
- Pas Bagdadi, M. (2013). Mamma Miriam. Milano: Bompiani.
- Pas Baghadi, M. (2002) A piedi scalzi sui kibbutz. Milano: Bompiani.
- Perez, I. & Torricella, A. (2005). Memoria de género y biografía familiar. Revista Argentina de Sociologia, vol 3 n°004 , 99-116.
- Pierre, B. (1994). L'Esprit de famille. En B. Pierre, Raisons pratiques sur la theorie de l'action (pp. 135-145). Paris: Editions du Seuil.
- Rampazi, M (2010) Lo spazio-tempo della casa in Mandich, G. Culture quotidiane. Addomesticare lo spazio e il tempo (pp.17-33). Roma: Carocci.
- Rhazzali, K. (2006). La percezione generazionale dell'islam. In S. Alessio, Lavorare con la diversità culturale. Trento: Erickson.
- Rhazzali, K (2010). L'islam in carcere. Milano:Franco Angeli.
- Rhazzali, K. (2013). I musulmani e i loro luoghi di culto. In Enzo Pace (a cura di) Le religioni nell'Italia che cambia: mappe e bussole(pp. 47-65). Roma: Carocci.
- Ricoeur, P (2004). Ricordare, dimenticare, perdonare. Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato. Bologna: Il Mulino.
- Ricoeur, P. (2000). La memoria, la storia, l'oblio. Ed. 2003. Milano:Raffaello Cortina Editore.
- Rose, G. (2010). Doing Family Photography. The Domestic, The Public and The Politics of Sentiment. Farnham: Ashgate.
- Roy, O. (2002). Global Muslim. (ed. 2003) Milano: Feltrinelli.
- Sacra congregazione per la Chiesa Orientale. (1962). Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche. Città del Vaticano.
- Saint Blancat, C (2004) La transmission de l'islam auprès des nouvelles generations de la diaspora. Social Compass, 51 (2) , 235-247.
- Saint Blancat, C. (2006). Musulmans italiens et europeens: devenir acteurs et interlocuteurs dans l'espace public in Trevisan Semi, E. (a cura di) Mediterraneo e

migrazione oggi. (pp. 225-236) Venezia: Il ponte.

- Safran, W. (1991). *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return*. *Diaspora*, no. 1, 83-99.
- Saraceno, C. (1996). *Sociologia della famiglia*. Bologna: Il Mulino.
- Saraceno, C, Naldini, M. (2007). *Sociologia della famiglia*. Bologna: Il Mulino.
- Sassen, S. (2007). *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz editores.
- Saundra, G. (1990). *Images of family Life over the Family Lifecycle*. *The Sociological Quarterly*, Vol 31 Nro 1, 77-92.
- Segato, R. (2008). *La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad*. En Alonso. A. (a cura di), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. (pp. 41-81). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Semi, G. (2010). *L'osservazione partecipante*. Bologna: Il mulino.
- Simmel, G. (1917). *Cuestiones Fundamentales de sociología*. Ed. 2003. Barcelona: Gedisa.
- Simmel, G. (1953). *El problema religioso*. (ed. 2005). Buenos Aires: Prometeo.
- Schudson, M. (1994) *Watergate in American Memory*, New York, Basic Books in
- Cossu, A. (2008). *Problemi e tendenze di ricerca nella sociologia della memoria*. *Etnografia e ricerca qualitativa* 2, 317-329.
- Solinas, P. G. (2010). *La famiglia. Un'antropologia delle relazioni primarie*. Roma: Carocci.
- Soneira, J. A. (2007). *Catolicismo, movimientos eclesiales y globalización en Latinoamérica*. *Cultura y Religión* Vol 1, 61-73.
- Sorj, B. (2007). *Diaspora, Judaismo y Teoria Social*. *Cultura y religión*, Vol 1, n° 1, Universidad Arturo Prat.
- Tambiah, S. (2000). *Transnational Movements, Diaspora, and Multiple Modernities*, *Daedalus*, Vol. 129/1, 163-194.
- Tarrus, A. (2000) *Leer, describir, interpretar las circulaciones migratorias: convivencia de la noción de territorio circulatorio*. *Los nuevos hábitos de la identidad*.

- Trevisan Semi, E. (2006). (a cura di) Mediterraneo e migrazione oggi. Venezia: Il ponte.
- Tololyan, K. (2000). Elites and institutions in the armenian transnation. *Diaspora*, 9:1, 107- 136.
- Uluhogian, G. (2009). *Gli armeni*. Bologna: Il Mulino.
- Vassenden, A.& Andersson, M. (2010) When an image becomes sacred: photo-elicitation with images of holy books. *Visual Studies*, 25: 2, 149 – 161.
- Ventura, A. (2010). *Il Corano*. Milano: Mondadori.
- Vertovec, S. & Cohen, R. (1999). (a cura di) *Migration, diasporas and transnationalism*. Aldershot: Edward Elgar.
- Wagner-Pacifi, R.E. (1996) Memories in the Making: The Shape of Things that Went, *Qualitative Sociology*, 19, 301-321.
- Wiesel, E. (1983). *Celebrazione hassidica*. Milano:Spirali edizioni.
- Willaime, J.P (2012). Quelques reflexions sur la comprehension sociologique de la religion. *Social Compass*, 59 (2), 141-145.
- Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones península.
- Wood, N. (1999). *Vectors of Memory. Legacies of Trauma in Post-War Europe*, Oxford, Berg. In Cossu, A. (2008). *Problemi e tendenze di ricerca nella sociologia della memoria*. *Etnografia e ricerca qualitativa* 2, 317-329.
- [www.chiaraluce.org](http://www.chiaraluce.org). (2012).
- [www.famiglienuove.org](http://www.famiglienuove.org). (2012).
- [www.focolare.org](http://www.focolare.org). (2000).
- [www.focolare.org](http://www.focolare.org). (2011).
- [www.focolare.org](http://www.focolare.org). (2012).
- [www.genfest.org](http://www.genfest.org). (2012).

- Zekiyani, B. L. (2000). *L'Armenia e gli armeni*. Venezia: Guerini e associati.
- Zekiyani, B. L. (1999). *Mechitar e Venezia. Alle frontiere di una ecumenicità precorritrice*. In Bandera, A. *San Lazzaro degli armeni. L'isola, il monastero, il restauro* (pp. 63-77) Venezia: Marsilio.
- Zekiyani, B. L. (2004). *The formation of the Millennium tradition. 1700 years of armenian christian witness (301-2001)*. *Scholarly Symposium in Honor of the visit to the pontifical Oriental Institute, Rome of His Holiness Karekin II.* (pp. 161-181) Roma: Pontif. Inst. Orientale.
- Zerubavel, E. (2005). *Mappe del tempo. Memoria collettiva e costruzione sociale del passato*. Bologna: Il Mulino.
- Zussman, R. (2006) *Picturing The Self: My Mother's Family Photo Albums*. *Contexts*, 5 (4), 28 -34.