

PAPER

Maggio 2026

di Augusto Cocorullo

Fede o Cultura? L'identità islamica tra radici e riconfigurazioni. Il caso delle “seconde generazioni” in Italia

Fede o Cultura? L'identità islamica tra radici e riconfigurazioni. Il caso delle “seconde generazioni” in Italia.

Augusto Cocorullo

1. Considerazioni introduttive

Nel quadro delle trasformazioni che attraversano le società europee contemporanee, segnate dall'intensificarsi dei processi migratori, dalla pluralizzazione dei repertori culturali e religiosi e dalla crisi delle letture assimilazioniste più lineari, il nesso tra appartenenza islamica, identità culturale e integrazione sociale si impone come uno dei terreni analitici più rilevanti e delicati, soprattutto quando lo sguardo si concentra non più soltanto sulle prime generazioni di migranti, ma sulle seconde generazioni, le quali, essendo nate o cresciute in Italia, si collocano entro uno spazio biografico e sociale radicalmente diverso, nel quale la religione non può più essere interpretata come eredità trasmessa o residuo identitario, ma va letta come luogo dinamico di rielaborazione, selezione, traduzione e riconfigurazione della propria posizione nel mondo (Cocorullo 2020; Zanfrini 2020). In questa prospettiva, il caso dell'Islam in Italia assume particolare rilevanza non soltanto per la consistenza numerica e la crescente visibilità pubblica delle popolazioni musulmane, ma anche per la configurazione del contesto italiano, caratterizzato da una debole istituzionalizzazione dell'Islam, dalla frammentazione associativa e dall'assenza di una rappresentanza centralizzata riconosciuta, nonché da una composizione interna eterogenea sotto il profilo nazionale, linguistico, culturale e teologico, che rende improponibile qualsiasi riduzione essenzialistica della presenza musulmana a un'unica matrice compatta (Zanfrini 2020; Valtolina e Menonna 2024).

Ne deriva che, per comprendere le traiettorie delle seconde generazioni, occorre superare sia le interpretazioni che oppongono religione e modernità, sia quelle che assimilano la religione a mera sopravvivenza tradizionale, poiché il religioso non scompare nelle società contemporanee, ma muta di forma, si decentra rispetto alle istituzioni, si dissemina nelle pratiche della vita quotidiana e continua a operare quale dispositivo di orientamento simbolico e costruzione del senso (Luckmann 1969; Berger 1999; Cipriani 2017; McGuire 2008). Proprio per questa ragione, concetti quali “religione invisibile” (Luckmann 1969), “religione diffusa” (Cipriani 2017), e “lived religion” (McGuire 2008) risultano particolarmente fecondi per analizzare l'esperienza dei giovani musulmani di seconda generazione, i quali spesso vivono la fede secondo modalità meno rigidamente istituzionali e più connesse a percorsi di appropriazione personale e di selezione riflessiva delle pratiche, entro processi di ibridazione tra codici religiosi, registri culturali e aspettative sociali proprie della società italiana (Garelli 2020). Tale

processo non si configura come semplice indebolimento della religione, ma come sua riformulazione, entro la quale l'Islam può apparire come ancoraggio identitario, grammatica morale o risorsa di riconoscimento, anche quando non si traduce in osservanza rigorosa delle prescrizioni rituali (Cesari 2004; Zanfrini 2012; Nielsen 2013).

La questione si complica considerando la dimensione transnazionale e mediale dell'esperienza religiosa contemporanea, poiché le seconde generazioni elaborano la propria identità anche entro ambienti digitali nei quali circolano modelli religiosi e narrazioni identitarie che oltrepassano il contesto nazionale, favorendo processi di selezione e rielaborazione (Pace 2008; Giorgi e Pace 2017; Campbell e Tsuria 2022). In questa cornice, la letteratura sulle seconde generazioni musulmane in Italia mostra che l'identità islamica non si presenta come un blocco compatto, ma come un campo di tensioni tra continuità e discontinuità, interiorizzazione della tradizione familiare e partecipazione al contesto sociale italiano, cosicché la religione diviene uno spazio privilegiato di negoziazione (Cocorullo 2020). Ciò vale in maniera ancora più evidente per le giovani di religione islamica, poiché le giovani donne musulmane sperimentano una sovraesposizione simbolica del corpo e delle scelte biografiche, e simboli religiosi come il velo si configurano come strumenti complessi di agency e di costruzione pubblica di sé (Sahar 2025).

Sul piano delle pratiche religiose, il passaggio generazionale non implica necessariamente una rottura, ma una riconfigurazione selettiva, in cui la dimensione interiore e narrativa della fede assume maggiore peso rispetto alla mera conformità normativa (Zanfrini 2020). Da questo punto di vista, l'Islam delle seconde generazioni appare come un osservatorio privilegiato per comprendere le metamorfosi del religioso e le modalità attraverso cui soggetti socializzati in contesti plurali elaborano appartenenze multiple che non possono essere comprese né attraverso il paradigma della continuità con la tradizione dei genitori né mediante quello della completa assimilazione (Göle 2015).

Questo saggio si colloca entro questo orizzonte e intende ricostruire i principali assi teorici ed empirici attraverso cui la letteratura ha letto il rapporto tra identità islamica, cultura e integrazione nelle seconde generazioni in Italia, soffermandosi sulle trasformazioni delle pratiche religiose, sulla dialettica tra vissuto individuale e appartenenza comunitaria, sul ruolo delle differenze di genere, sulle mediazioni offerte dagli spazi digitali e sulle implicazioni in termini di cittadinanza e riconoscimento, nella convinzione che proprio in questo intreccio tra radici e riconfigurazioni si giochi una parte essenziale della comprensione sociologica dell'Islam contemporaneo in Italia.

2. Dall'Islam dei Padri all'Islam dei cittadini

L'evoluzione della presenza islamica in Italia mostra una trasformazione non solo quantitativa (crescita, stabilizzazione, pluralizzazione), ma eminentemente qualitativa, poiché investe le forme della convivenza, i regimi di visibilità pubblica, le cornici politico-istituzionali e i processi di soggettivazione religiosa attraverso i quali individui e gruppi reinterpretano, in modo situato, la propria appartenenza. In una prima fase, collocabile tra la seconda metà degli anni Settanta e gli anni Ottanta, l'immigrazione verso l'Italia fu

spesso interpretata come fenomeno “di passaggio”, legato a precarietà giuridica e lavorativa e a un orizzonte dominato dal “mito del ritorno”, che ha funzionato come dispositivo di sospensione dell’integrazione. La cesura degli anni Novanta passa attraverso i ricongiungimenti familiari, che trasformano la presenza da temporanea a durevole, producono domanda sociale e rendono plausibile la questione della cittadinanza. In tale passaggio, l’Islam smette di essere religione di “lavoratori ospiti” per diventare confessione di residenti stabili, esposti a un doppio vincolo: la necessità di adattamento al contesto normativo e la pressione a rendere “visibile” la propria religione nello spazio pubblico. In questo senso, l’Italia si distingue per la combinazione fra uno *ius sanguinis* (legge 5 febbraio 1992 n. 91) e la presenza crescente di soggetti nati o socializzati in Italia ma non automaticamente riconosciuti come cittadini. In questo quadro, le seconde generazioni non costituiscono quindi una semplice coorte anagrafica, ma una posizione sociale prodotta dall’intersezione fra socializzazione locale, trasmissione familiare e regimi di classificazione esterni. Esse funzionano come “generazione ponte” perché vivono in modo esposto le frizioni tra appartenenza religiosa, aspettative di conformità nazionale e desiderio di cittadinanza simbolica. L’obiettivo del saggio è osservare la riconfigurazione identitaria tra giovani musulmani nati o cresciuti in Italia, considerando come l’appartenenza religiosa venga ridefinita a partire da vincoli e opportunità della condizione diasporica e come la dimensione culturale d’origine venga negoziata o disaccoppiata dalla fede.

3. La realtà dei numeri: mappa demografica e statistica

Se si vuole evitare che la discussione sull’Islam in Italia scivoli nel “teatro delle impressioni”, occorre chiarire un punto metodologico decisivo: in Italia non esiste un censimento ordinario dell’appartenenza religiosa, e dunque qualsiasi quantificazione della popolazione musulmana è una stima indiretta, costruita mediante registri anagrafici, matrici paese-religione e indagini campionarie; per questo, la qualità della fonte non è un dettaglio tecnico, ma il criterio che separa un dato utilizzabile da una cifra retorica. In questo quadro, le elaborazioni di Fondazione ISMU ETS (2025) consentono un ancoraggio sufficientemente adeguato alla realtà: al 1° gennaio 2025 i musulmani stranieri residenti sono stimati in circa 1,7 milioni (minori inclusi) e superano il 30% della popolazione straniera presente nel nostro Paese. Ne deriva una prima implicazione: l’Islam non è più solo una “religione d’arrivo”, ma una componente strutturale dell’insediamento migratorio regolare. Tale stima riguarda però gli stranieri residenti e non coincide con la popolazione musulmana complessiva, che include anche naturalizzati, non-residenti e convertiti; di conseguenza, parlare di “Islam dei cittadini” richiede di evitare scorciatoie aritmetiche e di ragionare per indicatori di processo più che per un unico numero totale. Qui entra in gioco la cittadinanza come “termometro” del radicamento: nel 2024 le acquisizioni di cittadinanza sono state 217 mila (Istat 2025), con una forte presenza di collettività di origine musulmana. Ne consegue che l’“italianizzazione giuridica” della popolazione di background musulmano non è un’ipotesi ideologica, ma un esito già in corso. Sul piano territoriale, la dinamica di radicamento assume una fisionomia policentrica con un asse dominante: la Lombardia

emerge come principale regione di insediamento, con quasi 400 mila musulmani stranieri residenti. Parallelamente, la composizione per provenienze mostra una “metamorfosi etno-nazionale”: i marocchini restano il primo gruppo, ma crescono bangladeshi e pakistani, seguiti da albanesi ed egiziani. Questo mutamento produce effetti su infrastrutture comunitarie, lingue veicolari, forme di associativismo e repertori di mediazione intergenerazionale. Infine, sul lungo periodo, le proiezioni del Pew Research Center (2017) mostrano che la crescita è plausibile anche senza nuova migrazione, ma resta quella di una minoranza demografica: per l'Italia si stima al 2050 una quota tra l'8,3% e il 14,1%. Il punto non è “quanti saranno”, ma quali istituzioni e politiche sapranno governare processi di pluralizzazione religiosa già stabilmente iscritti nella morfologia sociale del Paese.

4. La “deculturazione” della fede: Islam universale vs. tradizioni etniche

Il concetto di “deculturazione”, così come lo utilizza Olivier Roy (2010), non va inteso come semplice perdita di cultura, bensì come un processo di disaccoppiamento tra repertori culturali locali e religione come grammatica normativa potenzialmente universalizzabile; è in questo scarto che si collocano forme contemporanee di religiosità “neo-fondamentalista”, le quali assumono la “purezza” come principio ordinatore e la testualità (Corano e Sunna) come fonte di legittimità diretta, spesso a scapito di mediazioni culturali e teologiche. Dentro le seconde generazioni, questo disaccoppiamento assume spesso la forma di una critica all’“Islam dei padri”, percepito come intreccio di religione, consuetudini e gerarchie familiari difficili da sostenere nel contesto italiano; la “deculturazione” diviene così un’operazione di ridefinizione dei confini tra religioso e culturale, tra precetto e costume. In questo quadro, la religione non scompare, ma cambia di statuto, diventando più riflessiva, selettiva e discorsiva, anche quando si irrigidisce in forme nette e rigorose. È tuttavia necessario evitare due equivoci. Il primo è scambiare la deculturazione per “vuoto identitario”: al contrario, emerge una ri-codifica dell’identità religiosa come risorsa di riconoscimento e infrastruttura morale, capace di produrre orientamento pratico in un ambiente percepito come normativamente instabile. Il secondo equivoco è leggerla solo come strategia difensiva: il processo può infatti contrastare la ghettizzazione etnica, ma anche generare nuove forme di chiusura, qualora la ricerca di autenticità si traduca in diffidenza verso pluralismo e ibridazione. Roy stesso sottolinea l’ambivalenza della “purezza”, che protegge dalla dissoluzione ma può alimentare posture di separazione. Nel caso italiano, questa dinamica è documentata negli studi su associazionismo e cittadinanza delle seconde generazioni: la socializzazione in Italia produce una domanda di riconoscimento e un lavoro identitario fondato sulla selezione dei contenuti religiosi ritenuti “autentici” e sulla presa di distanza da pratiche percepite come tradizionali (Frisina 2005). In questa cornice, l’Islam tende a configurarsi come fonte di cittadinanza morale e di *agency*, mentre la “cultura dei padri” viene trattata come insieme di vincoli negoziabili. In molti casi, la religione “scelta” non è soltanto reazione allo stigma, ma risposta a un ambiente in cui la fede deve essere motivata e diventa oggetto di riflessività, studio e discussione;

Roy (2004; 2010) interpreta questa disconnessione tra fede e cultura come tratto della modernità religiosa. Ciò implica anche uno spostamento dell'autorità religiosa verso fonti testuali ed ecosistemi transnazionali, con la conseguenza che l'"Islam universale" si presenta come più coerente e meno compromesso con la negoziazione sociale, al prezzo di una riduzione delle mediazioni culturali. In definitiva, la "deculturazione" nelle seconde generazioni appare come un dispositivo di ristrutturazione dell'appartenenza che opera su tre piani: intra-familiare, inter-comunitario e pubblico-politico, dove la religione viene ricodificata come risorsa di cittadinanza e linguaggio di legittimazione morale. In questo senso, la "purezza" non è solo teologia, ma anche tecnologia di posizionamento sociale.

5. Agenzie di socializzazione a confronto: famiglia, associazionismo e web

Se si assume (con Berger e Luckmann, 1966) che l'identità sia esito di una costruzione sociale della realtà che passa attraverso socializzazioni successive, la traiettoria dei giovani musulmani in Italia può essere descritta come una competizione tra agenzie che trasmettono norme, criteri di appartenenza e forme di autorità; più precisamente, come tensione tra dispositivi di incorporazione (*habitus*, *routine*, disciplina familiare) e dispositivi di argomentazione (pari, associazioni, ecosistemi digitali), che rendono la religione sempre meno pratica silenziosa e sempre più discorso giustificato. La famiglia resta il primo ambiente di trasmissione, poiché fornisce il lessico morale di base e un regime pratico della religione che tende a sedimentarsi come disposizione più che come scelta; la grammatica dell'*habitus* consente di cogliere come le norme si trasmettano attraverso routine e sanzioni informali (Bourdieu 1984). Tuttavia, l'intreccio tra religione e repertori culturali del paese d'origine produce, nelle fasi successive della vita, fratture generazionali che si esprimono nella negoziazione tra autonomia individuale e doveri familiari.

Le condizioni materiali (assenza di uno o di entrambi i genitori, tempi frammentati) possono inoltre indebolire la presenza educativa, aprendo spazi occupati da altre agenzie. In questo contesto, l'associazionismo giovanile si configura come infrastruttura di "seconda socializzazione", capace di convertire la religione in competenza pubblica e pratica di cittadinanza (Allievi 2003); gli studi sui *Giovani Musulmani d'Italia* mostrano come tale spazio risponda a una domanda di riconoscimento e produca una messa in forma civica dell'appartenenza (Frisina 2005). In questa cornice, leggere l'Italia come *Dār al-ʿahd* ("territorio della tregua") legittima la partecipazione e ristruttura l'autorità interna, rendendo la fede argomentabile nello spazio pubblico (Ramadan 1999).

Un terzo polo, quello digitale, non è un semplice "canale" aggiuntivo: è un vero e proprio ambiente di socializzazione che riorganizza l'accesso al sapere religioso, la legittimazione dell'autorità e la temporalità delle risposte. La "*digital religion*" mostra come la rete tenda a de-istituzionalizzare l'autorità tradizionale, favorendo figure ibride e forme di apprendimento tra pari (Campbell e Tsuria 2022), mentre l'"Islam online" costruisce ambienti di consultazione e una *umma* connettiva che bypassa le mediazioni locali (Bunt 2003). Nel caso italiano, spazi come "Yalla Italia" funzionano come "terzo spazio" in cui si articolano identità ibride e si producono contro-narrazioni (Evolvi 2017).

6. Sport e genere: terreni di negoziazione e visibilità pubblica

Se, nella letteratura sui processi di integrazione, lo sport viene spesso assunto come “istituzione ponte”, nel caso delle seconde generazioni musulmane esso funziona piuttosto come dispositivo di prova dell’appartenenza, poiché mette in gioco corpo, norma e sguardo pubblico, rendendo la religione un fatto visibile e negoziabile in contesti ad alta densità normativa: Ramadan, preghiera, alimentazione, gestione della promiscuità di genere. Sul piano empirico, le ricerche mostrano che la strategia prevalente non è l’abbandono della pratica sportiva, ma la ricerca di accomodamenti che consentano di restare nello spazio sportivo senza recedere dai precetti religiosi. Il lavoro di Ciocca (2023) evidenzia come la motivazione rimanga elevata, ma venga subordinata alla coerenza con il credo, producendo un repertorio di micro-compromessi più che una rinuncia. La pratica sportiva diventa così un esercizio di “doppia lealtà”, intesa come doppia competenza situata: da un lato, l’etica sportiva come linguaggio di cittadinanza ordinaria; dall’altro, l’etica religiosa come grammatica identitaria adattabile. La soggettivazione si gioca nella capacità di rendere compatibili questi registri senza trasformare la compatibilità in assimilazione. La questione del Ramadan rende visibile l’attrito tra norme religiose e logiche prestazionali: la letteratura segnala effetti su fatica, sonno e idratazione, ma anche una forte variabilità legata alle strategie di adattamento (Trabelsi *et al.* 2024). In particolare, tali effetti del digiuno non si traducono automaticamente in decrementi prestazionali, ma possono venire mitigati - se non annullati - dalla capacità di riorganizzare i ritmi di allenamento, l’alimentazione e il recupero, mostrando come la gestione del digiuno costituisca una competenza pratica situata, più che un vincolo assoluto. Ciò contribuisce a spiegare perché molti giovani insistano nel mantenere contemporaneamente pratica sportiva e osservanza religiosa islamica, trasformando la compatibilità in un processo di apprendimento progressivo e incorporato. Ciò mostra come la compatibilità sia una competenza organizzativa più che un principio astratto.

Il nodo più conflittuale resta comunque quello legato al genere: per molte ragazze, la scelta dell’*hijab* non è riducibile né a subordinazione né a mero *marker* identitario, ma si colloca in un conflitto tra stereotipi esterni, pressioni familiari e regolazioni istituzionali. In questo senso, la presenza femminile velata nello spazio sportivo assume una funzione particolarmente rilevante, poiché rende visibile una tensione che non è soltanto culturale o religiosa, ma anche normativa e organizzativa, obbligando le istituzioni a confrontarsi con pratiche che sfidano standard consolidati di neutralità e uniformità. La ragazza velata diventa così una figura socialmente “irritante”, capace di mettere in crisi schemi interpretativi semplificati e di rendere evidente la necessità di leggere l’esperienza religiosa in termini di *agency* situata e negoziazione continua. Le controversie regolative mostrano come la discriminazione operi anche tramite standard apparentemente neutrali: l’apertura al copricapo nel calcio segnala che molte incompatibilità sono

istituzionali, non sportive. Analogamente, vicende come quella di Chahida Sekkafi, divenuta nota come prima giovane arbitra italiana a dirigere una gara indossando l'*hijab*, evidenziano il conflitto tra uniformità sportiva e libertà religiosa, mentre le barriere strutturali degli spazi sportivi limitano di fatto la partecipazione femminile. In particolare, l'assenza di spazi adeguati, la gestione della promiscuità di genere e l'organizzazione degli spogliatoi mostrano come l'esclusione possa operare anche senza divieti espliciti, attraverso configurazioni materiali che rendono di fatto impraticabile la partecipazione. L'abbigliamento "sportivo-religioso" funziona come oggetto-limite: abilita l'accesso ma attiva controversie pubbliche, spesso lette in chiave securitaria o paternalistica (Ciocca 2023). I casi italiani, come quello di Varallo, dove un'ordinanza comunale ha vietato l'uso del *burkini* nelle aree balneari, mostrano come tali regolazioni possano configurarsi come forme di discriminazione selettiva (Lorenzetti 2010; UNAR 2009).

Il punto non è stabilire se lo sport integri, ma a quali condizioni diventi spazio di riconoscimento. Quando un giovane musulmano si misura nello sport, produce una performance di cittadinanza che chiede valutazione su base ordinaria; allo stesso modo, la presenza femminile velata nello spazio sportivo rappresenta una negoziazione concreta delle condizioni materiali della partecipazione. In questo senso, la partecipazione sportiva non costituisce soltanto un ambito di integrazione, ma un vero e proprio laboratorio in cui si ridefiniscono i confini tra pubblico e privato, tra norma e differenza. In definitiva, sport e genere costituiscono un osservatorio privilegiato per leggere la transizione verso un Islam "civico", nel quale la religione si configura come pratica pubblica capace di negoziare regole e contribuire alla ridefinizione dei confini della normalità sociale.

7. Note conclusive: verso un Islam italiano e plurale

La traiettoria ricostruita nelle sezioni precedenti converge su di un punto che, se formulato in modo sobrio, è meno una "proclamazione" che una effettiva constatazione strutturale: l'Islam in Italia non può più essere trattato come una religione eminentemente esogena, perché la combinazione tra stabilizzazione residenziale, trasformazioni demografiche, socializzazione scolastica e accesso (pur intermittente) alla cittadinanza produce, ormai da anni, un Islam che è simultaneamente minoritario e autoctono, ossia radicato nelle biografie ordinarie di giovani cresciuti nel contesto nazionale, e dunque iscritto nelle istituzioni quotidiane (scuola, lavoro, sport, associazionismo) più che confinato in enclave comunitarie.

Su questo terreno, le seconde generazioni funzionano come "laboratorio": non perché siano un'eccezione pittoresca, ma perché rendono osservabile, in modo empiricamente denso, la transizione dall'Islam "etnico" all'Islam "riflessivo", cioè a una fede che, secondo la prospettiva di Roy (2010), tende a deculturarsi e a rilegittimarsi in forme universalistiche, testuali e discorsive, proprio mentre la società ospitante continua a interpellarla attraverso dispositivi di sospetto e di securizzazione.

In questa chiave, la “fede di scelta” non va scambiata né per un esito lineare di emancipazione né per un semplice irrigidimento identitario: essa è, più realisticamente, una forma di soggettivazione che riduce la dipendenza dall’ordine simbolico dei padri, ma aumenta l’esigenza di rendere argomentabile e pubblicamente presentabile l’appartenenza religiosa, con un doppio effetto. Da un lato, la religione diventa compatibile con pratiche civiche e “linguaggi di cittadinanza” (volontariato, cura del bene comune, dialogo interreligioso), come mostrano le esperienze associative giovanili; dall’altro, la religione si espone a una competizione interpretativa più ampia, anche digitale, che può produrre tanto “alfabetizzazione teologica” e agency, quanto semplificazioni e polarizzazioni. In questa ambivalenza sta la cifra della modernità religiosa: non una scomparsa del sacro, ma la ristrutturazione dei canali attraverso cui il sacro diventa sociale (Luckmann 1969; Berger 1999; Cipriani 2017).

Ed è proprio qui che si colloca il nodo politico-istituzionale decisivo e che abbiamo definito “paradosso strutturale”. Il punto non è sostenere che la libertà religiosa dipenda dall’*Intesa* (cioè dagli accordi bilaterali stipulati ai sensi dell’art. 8, terzo comma, della Costituzione tra lo Stato e le singole confessioni religiose): la giurisprudenza costituzionale è netta nel ribadire che la libertà di organizzazione e di azione delle confessioni è garantita a prescindere dalle intese, e che non si possono introdurre discriminazioni solo perché una confessione non abbia stipulato un accordo bilaterale. Il punto, più sottile e più attuale, è che l’assenza di intesa mantiene l’Islam in un regime di “normalità incompleta”, nel quale l’esercizio della libertà è spesso possibile, ma organizzativamente fragile, territorialmente diseguale e amministrativamente dipendente da soluzioni adattive: lo si vede, in modo molto concreto, nella precarietà infrastrutturale dei luoghi di culto, frequentemente collocati in spazi impropri, con effetti a catena sulla visibilità, sulla conflittualità locale e, infine, in termini di percezione pubblica.

Se a questa fragilità del riconoscimento confessionale si somma, sul piano della cittadinanza, un irrigidimento dei requisiti e dei percorsi (come nel pacchetto 2025 che, pur intervenendo sullo *ius sanguinis* “estero”, produce ricadute che aumentano il costo amministrativo della continuità biografica per nuclei e minori), il risultato è un cortocircuito: la società include *de facto*, mentre lo Stato include con lentezza e attraverso prove documentali che non sempre riflettono la densità del radicamento sociale. In termini di coesione, ciò produce un rischio ben noto: i giovani musulmani socializzati come “italiani” tendono a percepire la mancata piena inclusione come *disconferma* istituzionale, e dunque come *frattura* tra appartenenza vissuta e appartenenza riconosciuta.

In altri termini, la fragilità del riconoscimento confessionale e l’inclusione civico-giuridica ancora intermittente tendono a rafforzarsi reciprocamente: quando la presenza religiosa resta affidata a soluzioni eccezionali o localmente variabili, anche la cittadinanza rischia di essere vissuta come *promessa incompiuta*. È precisamente in questo scarto tra radicamento sociale e riconoscimento istituzionale che si concentra

una parte decisiva della questione musulmana contemporanea in Italia. Il nostro Paese, dunque potrà dirsi maturo non quando “accetterà” l’Islam come eccezione tollerata, ma quando saprà includerlo come elemento ordinario del contratto sociale, attraverso strumenti coerenti con la laicità pluralista e con l’evidenza empirica del radicamento, facendo sì che la differenza religiosa non diventi né stigma né privilegio, ma una delle forme legittime – e regolabili – della vita collettiva nel XXI secolo.

Riferimenti bibliografici

- Allievi, S. (2003). *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*. Torino: Einaudi.
- Berger, P.L. (1999). The desecularization of the world: A global overview. In P.L. Berger (a cura di), *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics* (pp. 1-18). Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Berger, P.L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. New York: Anchor Books.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgment of taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bunt, G.R. (2003). *Islam in the digital age: E-jihad, online fatwas and cyber Islamic environments*. London: Pluto Press.
- Campbell, H.A., & Tsuria, R. (2022). *Digital religion: Understanding religious practice in digital media*. London: Routledge.
- Cesari, J. (2004). *When Islam and democracy meet: Muslims in Europe and in the United States*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ciocca, F. (2023). *Islam e sport: percezioni e atteggiamenti dei giovani musulmani in Italia*. Tesi di dottorato. Roma: Sapienza Università di Roma.
- Cipriani, R. (2017). *Diffused religion: Beyond secularization*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Cocorullo, A. (2020). Generazioni e religiosità: riflessioni a partire dai lessici peculiari. In G. Punziano (a cura di), *Le parole della fede* (pp. 101-117). Milano: FrancoAngeli.
- Evolvi, G. (2017). Hybrid Muslim identities in digital space: The Italian blog Yalla. *Social Compass*, 64(2), 220-232.
- Fondazione ISMU ETS. (2025). *Immigrati e religioni: crescono i musulmani. Ma i cristiani restano la maggioranza*. Comunicato stampa, 10 luglio 2025.
- Frisina, A. (2005). Giovani musulmani d’Italia. Trasformazioni socio-culturali e domande di cittadinanza. In J. Cesari & A. Pacini (a cura di), *Giovani musulmani in Europa. Tipologie di appartenenza religiosa e dinamiche socio-culturali* (pp. 139-160). Torino: Fondazione Giovanni Agnelli.
- Garelli, F. (2020). *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell’Italia incerta di Dio*. Bologna: il Mulino.
- Giorgi, A., & Pace, E. (2017). *Religion and the political in post-secular Europe*. London: Routledge.
- Göle, N. (2015). *The Daily Lives of Muslims: Islam and Public Confrontation in Contemporary Europe*. London: Zed Books.

- Istat. (2025). *Indicatori demografici – Anno 2024*. Comunicato stampa, 31 marzo 2025.
- Lorenzetti, A. (2010). Il divieto di indossare “burqa” e “burqini”: che “genere” di ordinanze? *Le Regioni*, 38(1-2), 349-366.
- Luckmann, T. (1969). *La religione invisibile*. Bologna: Il Mulino.
- McGuire, M.B. (2008). *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- Nielsen, J.S. (2013). *Muslim political participation in Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Pace, E. (2008). *Raccontare Dio. La religione come comunicazione*. Bologna: Il Mulino.
- Pew Research Center. (2017). *Europe’s growing Muslim population*. Washington, DC: Pew Research Center.
- Ramadan, T. (1999). *To be a European Muslim: A study of Islamic sources in the European context*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Roy, O. (2004). *Globalized Islam: The search for a new ummah*. New York: Columbia University Press.
- Roy, O. (2010). *Holy ignorance: When religion and culture part ways*. New York: Columbia University Press.
- Sahar, N. (2025). Feminist Exegesis and Muslim Women’s Agency: A Critical Analysis of Fatima Mernissi and Saba Mahmood’s Perspectives for Contemporary Times. *Middle East Journal of Islamic Studies and Culture*, 5(2), 172-184.
- Trabelsi, K., Ammar, A., Boukhris, O., Boujelbane, M.A., Clark, C., Romdhani, M., Washif, J.A., Aziz, A.R., Bragazzi, N.L., Glenn, J.M., Chamari, K., Chtourou, H., & Jahrami, H. (2024). Ramadan intermittent fasting and its association with health-related indices and exercise test performance in athletes and physically active individuals: An overview of systematic reviews. *British Journal of Sports Medicine*, 58(3), 136-143.
- UNAR. (2009). *Osservazioni in merito all’ordinanza n. 99/2009 del sindaco di Varallo Sesia (divieto dell’uso del “burkini”) e interrogazione n. 4-01997 della Senatrice Magda Negri concernente l’uso del “burkini” da parte delle donne musulmane*. Roma: Ufficio Nazionale Antidiscriminazioni Razziali.
- Valtolina, G.G., & Menonna, A. (2024). Le religioni. In Fondazione ISMU ETS, *Ventunesimo Rapporto sulle migrazioni 2023* (pp. 113-126). Milano: FrancoAngeli.
- Zanfrini, L. (2012). Famiglie che migrano, si dividono, si ritrovano, si disperdono. *Studi Emigrazione / International Journal of Migration Studies*, 49(185), 3-27.
- Zanfrini, L. (a cura di). (2020). *Migrants and religion: Paths, issues, and lenses*. Leiden: Brill.



Fondazione ISMU ETS è un ente scientifico indipendente che promuove studi, ricerche, formazione e progetti sulla società multietnica e multiculturale, con particolare riguardo al fenomeno delle migrazioni internazionali. ISMU collabora con istituzioni, amministrazioni, terzo settore, istituti scolastici, aziende, agenzie internazionali e centri di ricerca scientifica italiani e stranieri.